# LA CIVILISATION PRIMITIVE

PAR

EDWARD B. TYLOR, E.R.S., L.L.D.

TRADUIT DE L'ANGLAIS POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

PAR

Madame PAULINE BRUNET

TOME PREMIER

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE SCHLEICHER

ALFRED CORTES, EDITEUR

8, rue Monsieur-Le-Prince, 8

1920

[v]

## AVIS DES ÉDITEURS

Le livre de M. Edward B. Tylor intitulé *Primitive Culture* est d'une telle utilité pour tous ceux qui s'occupe de l'histoire de la civilisation primitive, qu'une traduction française en était devenue indispensable. Cette traduction, dont nous publions aujourd'hui le premier volume, était annoncé depuis longtemps, mais on comprend que la grande variété et l'importance de son contenu, "philosophique, linguistique, mythologique, animisme, etc..." aient rendu nécessaire un travail minutieux et exigé impérieusement le concours de savants spéciaux. Il est donc de notre devoir de remercier ici les membres de l'Institut, de la société d'Anthropologie, etc... dont les soins obligeants sont venus en aide à notre insuffisance, sans se laisser rebuter par les désagréments du long et laborieux enfantement du présent volume.

Afin de rendre le plus exactement possible les idées [vi] de l'auteur et le sens qu'il attache à ces expressions, les épreuves de la présente traduction lui ont été soumise dans les cas difficiles. Nous pouvons donc publier ce premier volume, avec la conviction d'offrir au public français, non seulement une traduction fidèle, mais aussi un livre écrit dans un style clair et d'une lecture agréable.

Nous espérons que le second volume, pour lesquels les travaux préparatoires sont très avancés, pourra paraître avant la fin de la présente année.

REINWALD ET Cie.

Paris, le 31 août 1876

[vii]

# PRÉFACE

# DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Dans le présent volume, composé sur le même plan que l'ouvrage que j'ai publié antérieurement sous le titre de *Researches into the early history of Mankind* (1re édition, 1865 ; 2ème édition, 1870), j'étudie la civilisation au point de vue d'autres idées, d'autres croyances, d'autres arts et d'autres coutumes. Dans le cours de ces six dernières années, j'ai saisi toutes les occasions de placer devant le public les points principaux des arguments et des démonstrations ici développées. Avant de traiter tout au long et d'asseoir sur un vaste ensemble de faits comme je l'ai entrepris dans cet ouvrage, la doctrine de la survivance dans la civilisation, l'influence du langage expressif direct et de l'invention des chiffres sur la civilisation primordiale, la place qu'occupent les mythes dans l'histoire primitive de l'esprit humain, le développement de la philosophie animiste de la religion, et enfin l'origine des rites et des cérémonies, j'avais discuté [viii] ces différentes questions dans des mémoires et dans des conférences [*].

J'ai indiqué dans les notes, avec beaucoup de soin, les autorités auxquelles j'ai emprunté les faits cités dans le texte ; ces notes témoignent en même temps de ma reconnaissance pour les auteurs qui se sont occupés d'ethnographie et des sciences analogues, aussi bien que les historiens, les voyageurs et les missionnaires. Je dois toutefois signaler spécialement ici deux ouvrages dont je me suis particulièrement servi : le *Mensch in der Geschichte*, par le professeur Bastian, de Berlin, et l'*Anthropologie der Naturvölker*, par feu le professeur Waitz de Marbourg.

---

* Forthnightly Review : *Origin of the Language*, 14 avril 1866 ; *Religion of the Savages,* 14 août 1866 ; Conférence à l'Institution Royale:*Traces of the early Mental Condition of Man*, 15 mars 1867 ; *Survival of Savage Through in Modern Civilization*, 23 avril 1869 ; Conférence au Collège de l'Université de Londres : *Spiritualistic Philosopy of the Lower Races of Mankind,* 8 mai 1869;Mémoire lu devant l'Association britannique, Nottingham, 1866 : *Phenomena of Civilization Traceable to a Rudimental Origin among Savages Tribes*. Mémoire lu devant la Société Ethnologique de Londres, 26 avril 1870 : Philosophy of Religion among le Lower Races of Mankind, etc...

Il ne suffit pas, quand on aborde un problème aussi complexe que le développement de la civilisation, d'avancer des théories, en les appuyant de quelques exemples, il faut que l'exposé des faits forme le fond du raisonnement, et l'on atteint les limites des détails nécessaires qu'au moment où chaque groupe de faits s'est, pour ainsi dire transformé par lui-même en règle générale, de façon que tous les cas nouveaux puissent se classer facilement comme preuve d'une règle déjà [ix] établie. Si quelques-uns de mes lecteurs pensaient qu'en essayant d'atteindre cette limite, il m'est arrivé d'accumuler des détails inutiles, je me permettrai de leur faire remarquer que la nouveauté théorique de beaucoup de faits, aussi bien que leur importance pratique, interdit de restreindre la preuve qu'ils fournissent. Depuis dix ans que je m'occupe principalement de ces recherches, je me suis toujours appliqué à choisir, entre une quantité immense de matériaux, les faits ethnologiques les plus instructifs et à élaguer, autant que possible, les moins importants, de façon à réduire les données de chaque problème à ce qui est réellement indispensable pour la démonstration.

TYLOR.

Mars 1871.

[x]

# PRÉFACE

# DE LA SECONDE ÉDITION

Depuis la publication de cet ouvrage en 1871, il a été traduit en allemand et en russe. Dans l'édition actuelle, le texte a été quelque peu modifié, en vue d'une réimpression simultanée en Angleterre et en Amérique. Toutefois le fond reste en grande partie le même. J'ai étendu ou modifié quelques passages pour leur donner plus de clarté, et, en divers endroits, j'ai ajouté de nouvelles preuves. Je me bornerai à citer au nombre des anthropologistes qui, par les mémoires qu'ils ont publiés ou les communications particulières que je leur dois, m'ont permis de corriger ou de mieux marquer quelques points, le professeur Felix Liebrecht (de Liège), M. Clements R. Manrkham, le professeur Calderwood, M. Ralston et M. Sebastian Evans.

Des lecteurs s'étonneront peut-être et regarderont comme une omission, que, dans un ouvrage sur la civilisation, où j'insiste si fortement sur les théories du développement et de l'évolution, j'ai à peine mentionné les noms de MM. Darwin et Herbert Spencer, dont l'influence sur la manière dont on envisage actuellement [xi] ces sujets ne saurait être méconnue. On s'expliquera facilement cette omission si l'on réfléchit que le présent ouvrage, conçu dans une pensée indépendante, se trouve bien rarement en contact avec ces philosophes éminents.

Plusieurs critiques m'ont reproché d'avoir trop accumulé de preuves ; je suis heureux de répondre que ce tort a été compensé par de nombreux avantages. Le plan que j'ai adopté de réunir des preuves détaillées, minutieuses même, afin que le lecteur fut en état de juger lui-même les théories que je propose, a trouvé sa justification dans l'accueil qu'ont fait à cet ouvrage des hommes opposés pourtant sur bien des points à mes vues, souvent même aux plus importantes. Les philosophes et les théologiens de presque toutes les écoles reconnaissent aujourd'hui que les faits ethnologiques sont réels, qu'ils ont une importance de premier ordre et qu'il est indispensable de les expliquer. Je puis ajouter, je crois, qu'un mouvement sensible de l'opinion publique a montré que l'esprit anglais, qui

ne se laisse guère entraîner par les mots, se rend facilement au contraire à la démonstration fondée sur les faits.

TYLOR.

Septembre 1873.

[xii]

[xiii]

Table des matières

AVIS DES ÉDITEURS [V]
PRÉFACE DE LA PREMIERE ÉDITION [VII]
PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION [X]
TABLE DES MATIERES [XIII]

# LA CIVILISATION PRIMITIVE

## Volume I

Chapitre 1. LA SCIENCE DE LA CULTURE [1]

La culture ou civilisation. - Ses phénomènes rapportés à des lois définies. Sur le libre-arbitre. - Méthode de classification et discussion sur le témoignage. - Connexion par permanence, modification et survivance des progrès successifs de la civilisation. - Principales questions étudiées dans le présent ouvrage.

Chapitre 2. DEVELOPPEMENT DE LA CIVILISATION [29]

Étage de culture : industrielle, intellectuelle, politique et morale. - Le développement de culture est généralement représenté par la transition de la vue sauvage en passant par la vie barbare. - Théorie du progrès. - Théorie de la dégénérescence. - Théorie de développement représentant à la fois les deux précédentes, l'une le fait principal, l'autre le fait secondaire. - Les témoignages historiques et traditionnels font défaut pour les étages inférieurs de culture. - Preuve historique de la dégénérescence. - Témoignages ethnographiques établissant le progrès et la décadence tirés de la comparaison des différents niveaux qu'elle offre chez les branches diverses d'une même race. - Antiquité historique de la civilisation. - L'archéologique préhistorique recule l'antiquité de l'homme des civilisations inférieures. - Vestiges de l'âge de pierre fournis par les constructions mégalithiques, les habitations lacustres, les amas de coquillages, les lieux de sépultures, etc., démontrant que l'état inférieur de culture a existé dans le monde entier. - Échelle du développement progressif dans les arts industriels.

Chapitre 3. LA SURVIVANCE DANS LA CIVILISATION [81]

Survivance et superstition. - Jeux d'enfants. - Jeux de hasard. - Dictons traditionnels. - Chants de nourrices. - Proverbes. - Énigmes. - Du sens des usages et de leur survivance : formules pour l'éternuement, rites et sacrifices relatifs aux fondations, préjugés contre le sauvetage des noyés.

Chapitre 4. LA SURVIVANCE DANS LA CIVILISATION (SUITE) [131]

Sciences occultes. - Pouvoirs magiques attribués aux races inférieures par les supérieures. -

Procédés magiques basés sur l'association des idées. - Présages ; - Augures, etc. - Oniromancie. - Aruspicine. - Scapulimancie, etc.- Chiromancie, Cartomancie, etc. - Rhabdomancie, Dactyliomancie, Coscinomancie, etc. - Astrologie. - Conditions intellectuelles qui expliquent la persistance de la magie. - Survivance et Renaissance. - La sorcellerie qui a pris naissance dans la civilisation sauvage et continue dans la civilisation barbare ; son déclin en Europe, dans la première période du moyen âge, suivi de renaissance ; ces pratiques et contre-pratiques appartiennent à la culture primitive. - Le spiritisme. - a sa source aux première phase de la civilisation. - étroitement lié à la sorcellerie. - Esprits frappeurs et esprits écrivains. - Ascension dans les airs. - Exercices des médiums attachés. - Intérêt pratique de l'étude de la survivance.

Chapitre 5. LANGAGE EMOTIONNEL ET IMITATIF [189]

Le son directement expressif considéré comme étant du langage. - Démonstration par la correspondance de mots dans des langues distinctes. - Procédés constitutifs du langage. - Gestes. - Expression des traits. - Ton émotionnel. - Sons articulés, les voyelles, le timbre et la hauteur, les consonnes. - Emphase et accent. - Phrases mélodiques, récitatif. - Mots phonétiques (sound-words), onomatopées, interjections. - Manières d'appeler les animaux. - Cris émotionnels. - Mots significatifs (sens-words) provenant d'interjections. - Particules affirmatives et négatives, etc.

Chapitre 6. LANGAGE ÉMOTIONNEL ET IMITATIF (SUITE) [234]

Mots imitatifs. - Actions humaines d'après les sons. - Noms des animaux suivant leurs cris. - Instruments de musique. - Reproduction des sons. - Mots modifiés pour adapter le son aux sons. - Reduplication. - Gradation des voyelles pour exprimer la distance et la différence. - Langage des enfants. - Mots phonétiques dans leur s rapports avec les mots significatifs. - Le langage est un produit originel de la culture primitive.

Chapitre 7. L'ART DE COMPTER [277]

L'idée de nombre dérivée de l'expérience. - État de l'arithmétique chez les races non civilisées. - Pauvreté de la numération chez les tribus inférieures. - Usage de compter sur les doigts et les orteils. - La formation des expressions numérales à l'aide des mains montre la numération verbale dérivant du calcul mimique. - Étymologie de la numération. - les notations quinaires, décimales, vigésimales dérivent de la manière de compter sur les doigts et les orteils. - Adoption des expressions numériques étrangères. - Preuves démontrant que le développement de l'arithmétique part d'un niveau de culture inférieur.

Chapitre 8. MYTHOLOGIE [313]

L'idée mythique fondée, comme les autres idées sur l'expérience. - La mythologie fournit des éléments pour l'étude des lois de l'imagination. - Changement de l'opinion publique à l'égard de la croyance aux mythes. - Les mythes traduits en allégories et dans l'histoire. - Appréciation et importances ethnologiques des mythes. - Les mythes doivent être étudiés dans leur existence et dans leur développement actuels chez les sauvages et les barbares modernes. - Sources originelles des mythes.- Doctrines primitives de l'animation générale de la nature. - Personnification du soleil, de la lune et des étoiles, des trombes, des sables mouvants, des arcs-

en-ciel, des chutes d'eau, de la peste, etc. - Analogie entre le mythe et la métaphore. - Mythes de la pluie et du tonnerre, etc. - Effet du langage sur la formation des mythes. - Personnification matérielle primaire, personnification verbale secondaire. - Genres grammaticaux masculin et féminin, animé et inanimé, dans leurs rapports avec les mythes. - Noms propres et objets en relation avec les mythes. - État mental propre à susciter l'imagination mythique. - Doctrine des loups-garous. - Illusions et produits de l'imagination.

Chapitre 9. MYTHOLOGIE (suite) [362]

Mythes cosmiques, leur origine, leur règle d'interprétation ; conservation du sens originel et des noms significatifs. - Mythes cosmiques des races sauvages supérieures comparés aux formes correspondantes chez les barbares et les nations civilisées. - Le ciel et la terre considérés comme générateurs universels. - Le soleil et la lune : éclipse et coucher du soleil regardé comme héros et jeune fille avalée par un monstre ; le lever du soleil sortant de la mer et se replongeant dans l'abîme ; le gouffre de la nuit et de la mort, Symplegades ; œil du ciel, œil d'Odin et de Graiae. - Le soleil et la lune civilisateurs mythiques. - La lune son inconstance, sa mort et sa renaissance périodique. - Les étoiles, leur génération. - Les constellations, leur place dans la mythologie et dans l'astronomie. - Vents et tempêtes. - Tonnerre. - tremblement de terre.

Chapitre 10. MYTHOLOGIE (suite) [423]

Mythes philosophiques ; leurs conséquences deviennent une pseudo-histoire. - Mythes géologiques.- Influence de la doctrine des miracles sur la mythologie. - Montagne magnétique. - Mythes relatifs à la parenté entre le singe et l'homme par développement ou par génération. - Portée ethnologique des mythes relatifs aux hommes-singes, aux hommes à queues, aux hommes des bois. - Mythes provenant d'erreurs, de fausses interprétations et d'exagérations ; contes relatifs au géants, aux nains et aux tribus d'hommes monstrueux. - Mythes provenant d'explications fantaisistes. - Mythes ayant trait à des personnalités légendaires ou historiques. - Mythes étymologiques relatifs aux noms de lieux et de personnes. - Mythes éponymiques sur les noms de tribus, de nations, de contrées, etc. ; leur portée ethnologique. - Mythes provenant de la réalisation de métaphores et d'idées. - Allégories. - Fables sur les animaux. - Conclusion.

Chapitre 11. ANIMISME [483]

Les idée religieuses se manifestent généralement chez les races inférieures de l'humanité. - Les témoignages négatifs à ce sujet deviennent une source d'erreurs et de fausses interprétations : beaucoup de cas incertains. - Définition minimum du mot religion. - Doctrine des êtres spirituels à laquelle on donne ici le nom d'animisme. - L'animisme considéré comme faisant partie de la religion naturelle. - L'animisme divisé en deux sections, la philosophie des âmes et celle des autres esprits. - Doctrine de âmes, sa prédominance et sa signification chez les races inférieures. - Définition de l'âme et des apparitions ou âme fantôme. - Elle n'est autre chose qu'une convention théorique de la philosophie positive imaginée pour expliquer les phénomènes classés aujourd'hui dans le domaine de la biologie et notamment de la vie et de la mort, la santé et la maladie, le sommeil et les rêves, les extases et les visions. - Rapport de l'âme au point de vue du nom et de la nature avec l'ombre, le sang et le souffle. - Division ou pluralité des âmes. - L'âme cause de la vie ; son retour dans le corps quand elle est supposée absente. - Départ de l'âme pendant l'extase.

- Rêves et visions : théorie du départ de l'âme de l'individu qui rêve ou qui a une vision ; théorie des visites qu'il reçoit de la part des autres âmes. - L'âme fantôme vue dans les apparitions. - l'âme a la forme du corps ; elle partage les mutilations qu'on peut faire subir à celui-ci. - Voix des fantômes. - L'âme traitée et définie comme étant une substance matérielle ; paraît être le caractère dans la vie future, par le sacrifice des femmes, des esclaves, etc. - Âmes des animaux. - Âme s des objets. - Leur transmission par les sacrifices. - Rapport s de la doctrine sauvage des âmes-objets avec la théorie épicurienne des idées. - Développement historique de la doctrine des âmes depuis l'âme éthérée de la biologie primitive jusqu'à l'âme immatérielle de la théologie moderne.

**Volume II**

Chapitre 12. ANIMISME (suite) [1] Volume 2

Doctrine de l'existence de l'âme près la mort ; ses principales divisions ; transmission des âmes et vie future. - Transmigration des âmes : réincarnation des âmes dans le corps d'hommes ou d'animaux, dans des plantes ou des objets. - La résurrection du corps est une doctrine qui se rencontre rarement dans les religions sauvages. - Vie future : doctrine très générale, mais non universelle chez les races inférieures. - Elles conçoivent la continuation de l'existence plutôt que l'immortalité. - Seconde mort de l'âme. - Le fantôme reste sur terre, surtout si le cadavre n'a pas reçu de sépulture. - Affection du fantôme pour les restes du corps qu'il a habité. - Fêtes des morts.

Chapitre 13. ANIMISME (suite) [58] Volume 2

Voyage des âme à la demeure des morts. - Certains vivants visitent les régions habitées par les âmes. - Rapport de ces légendes avec les mythes relatifs au coucher du soleil ; on suppose en conséquence que la demeure des morts se trouve à l'Occident. - Les récits des visites à la demeure des morts résume les principales théories sauvages aussi bien que la théologie des peuples civilisés. - Localisation de la vie future. - Régions terrestres éloignées : paradis terrestres, îles heureuses. - Enfer souterrain ou shéol. - Soleil, lune, étoiles. - Ciel. - Aperçu historique sur le développement des croyances relatives à cette localisation. - Nature de la vie future. - La théorie de la continuation semble une théorie primitive et appartient surtout aux races inférieures. - Les théories de transitions. - La théorie des récompenses et des châtiments semble une théorie dérivée et appartient surtout aux races supérieures. - Doctrine de la rétribution morale telle que l'on développée les plus hautes civilisations. - Aperçu de la doctrine de la vie future depuis l'époque sauvage jusqu'à l'époque civilisée. - Effet pratique de cette doctrine sur les sentiments et sur la conduite de l'humanité.

Chapitre 14. ANIMISME (suite) [141] Volume 2

L'animisme, comportant seulement d'abord la doctrine des âmes, s'étend jusqu’à la doctrine bien plus générale des esprits et devient une philosophie complète de la religion naturelle. - La définition des esprits est analogue à celle des âmes et semble avoir été modelée sur cette dernière. - Phase de transition : certaines âmes se transforment en anges ou en démons. - Culte des mânes. - Doctrine de l'incarnation des esprit dans les corps humains, dans les animaux, dans

les végétaux et dans certains objets inertes. - La possession diabolique et l'obsession considérées comme des maladies et des l'inspiration prophétique. - Fétichisme. - Incarnation des esprits causant des maladies. - Le fantôme reste attaché au cadavre. - Fétiche produit par un esprit incarné dans un objet, attaché à un objet, ou opérant par l'entremise d'un objet. Analogie de certaines doctrines modernes avec la doctrine des fétiches. - Culte rendu au bois et aux pierres. - Idolâtrie. - Persistance de la phraséologie animiste dans le langage moderne. - Déclin de la théorie animiste de la nature.

Chapitre 15. ANIMISME (suite) [240] Volume 2

Les esprits considérés comme les causes personnelles des phénomènes terrestres. - Les esprits considérés comme démons bons et méchants qui s'occupent de l'homme. - Les esprits se manifestent dans les songes et dans les visions ; cauchemars ; incubes et succubes ; vampires ; démons visionnaires. - Les démons des ténèbres sont repoussés par le feu. - Autres manifestations des démons ; ils sont vus par les animaux ; ils laissent des traces de leur passage. - Les esprits conçus et traités comme des êtres matériels. - Esprits gardiens et familiers. - Esprit de la nature ; développement historique de la doctrine. - Esprits des volcans, des tourbillons, des rochers. - Culte de l'eau ; esprits des sources, des rivières, des lacs, etc. - Culte des arbres ; esprits incarnés dans les arbres, ou habitant les arbres ; esprits des bosquets et des forêts. - Culte des animaux ; animaux adorés directement ou adorés comme des incarnations et des représentants de certaines divinités ; culte du totem ; culte du serpent. - Divinités-espèces ; leurs rapports avec les idées archétypes.

Chapitre 16. ANIMISME (suite) [321] Volume 2

Divinités supérieures du polythéisme. - Caractères humains appliqués à la divinité. - Chefs de la hiérarchie spirituelle. - Polythéismes ; son développement dans les civilisations inférieures et dans la civilisation supérieure. - Principes qui doivent présider aux recherches sur le polythéisme ; classification des divinités selon les conceptions relatives à leur signification et de leur fonction. - Dieu du ciel. - Dieu de la pluie. - Dieu du tonnerre. - Dieu du vent. - Dieu de la terre. - Dieu de l'eau. - Dieu de la mer. - Dieu du feu. - Dieu du soleil. - Dieu de la lune.

Chapitre 17. ANIMISME (suite) [394] Volume 2

Le polythéisme comprend une classe de grandes divinités qui gouvernent le cours de la nature et de la vie des hommes. - Dieu de la naissance. - Dieu de l'agriculture. - Dieu de la guerre. - Dieu des morts. - Le premier homme considéré comme ancêtre divin. - Dualisme. - Nature rudimentaire et dépourvue de toute morale du polythéisme chez les races inférieures ; son développement dans le cours de la civilisation. - Divinités bienveillantes et malfaisantes. - Doctrine de la suprématie divine, distincte de la doctrine du monothéisme, mais tendant à cette dernière. - L'idée d'une divinité suprême se produit sous diverses formes chez les races inférieures ; rôle que joue cette idée comme complément du système polythéiste et comme produit de la philosophie animiste ; sa continuation et son développement chez les nations plus civilisées. - Coup d’œil général jeté sur l'animisme considéré comme une philosophie de la religion. - Récapitulation de la théorie relative à son développement dans les phases successives de la civilisation ; ses premières phases se retrouvent principalement chez les races inférieures et

la persistance de ces idées chez les races supérieures indique la transition de la religion sauvage à la religion barbare et de celle-ci à la religion civilisée. - Modifications de l'animisme dans l'histoire des religions ; ses phases primitives embrassant la philosophie de l'univers ; ses phases plus récentes produisant le principe des institutions morales.

Chapitre 18. RITES ET CÉRÉMONIES [467] Volume 2

Rites religieux ; leur but pratique ou symbolique. - Le prière ; sa continuité dans toutes les phases de la civilisation ; dans les phases inférieures, la prière ne comporte aucune idée morale, elle en comporte une dans les phases supérieures. - Sacrifices ; la théorie primitive du don se transforme en théorie de l'hommage et de l'abnégation. - Réception du sacrifice par la divinité. - Transmission des substances matérielles adressées aux éléments, aux animaux fétiches et aux prêtres ; absorption de ces substances par la divinité ou par l'idole ; offrande du sang ; transmission par le feu ; encens. - Transmission des substances immatérielles ; absorption de l'essence, de la saveur, etc. - Transmission des substances spirituelles ; absorption ou transmission de l'âme de l'offrande. - Motifs du sacrificateur. - Transition entre la théorie du don et la théorie de l'hommage ; offrandes insignifiantes faites pour la forme ; banquets constituant des sacrifices. - Théorie de l'abnégation ; sacrifice des enfants, etc. - Substitutions dans les sacrifices ; la partie offerte pour le tout ; la vie de l'inférieur offerte pour la vie du supérieur ; effigies. - Persistance du sacrifice dans les traditions et dans les religions modernes. - Le jeûne comme moyen de produire des visions extatiques ; le jeûne dans la civilisation inférieure et dans la civilisation supérieure. - Substances employées pour provoquer l'extase. - Syncopes et attaques nerveuses provoquées dans un but religieux. - Orientement ; ses rapports avec le mythe du soleil et le culte rendu au soleil ; règles de l'orient et de l'occident relatives à l'inhumation des morts, à la position de l'adorateur, et à la construction des temples. - Lustration par l'eau et par le feu ; transition entre la purification matérielle et la purification symbolique ; ses rapports avec les événements spéciaux de la vie ; son origine dans les races inférieures. - Lustration des enfants nouveaux-nés ; des femmes ; de ceux qu'a souillés le sang répandu ou l'attouchement d'un cadavre. - La lustration persiste dans les phases les plus élevées de la civilisation. - Conclusion.

Chapitre 19. Conclusion [568] Volume 2

Résultats pratiques de l'étude de la civilisation primitive. - La portée de cette étude est insignifiante sur la science positive, considérable sur la philosophie intellectuelle, morale, sociale et politique. - Langage. - Mythologie. - Morale et religion. - Religion. - L'étude de la science de la civilisation elle-même, en ce qu'elle tend au développement du progrès et permet d'écarter une foule d’obstacles.

INDEX [583] Volume 2

[1]

# LA

# CIVILISATION PRIMITIVE

----------oOo----------

## CHAPITRE 1

## LA SCIENCE DE LA CULTURE

La culture ou civilisation. - Ses phénomènes rapportés à des lois définies. Sur le libre-arbitre.- Méthode de classification et discussion sur le témoignage. - Connexion par permanence, modification et survivance des progrès successifs de la civilisation. - Principales questions étudiées dans le présent ouvrage.

Le mot *culture* ou *civilisation*, pris dans son sens ethnographique le plus étendu, désigne ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social. Aussi n'est-il pas de meilleur moyen d'étudier les lois de la pensée et de l'activité humaine que de rechercher, autant qu'on peut le faire en s'appuyant sur des données générales, le degré de culture des divers groupes de l'humanité. On ne tarde pas alors à reconnaître dans le développement de la civilisation, d'une part, une uniformité presque constante qui peut être regardée comme l'effet uniforme de causes uniformes ; de l'autre, la correspondance des différents degré de civilisation à des périodes de développement ou d'évolution, dont chacune est le produit d'une époque antérieure et à pour rôle de préparer l'époque future.

Étudier ces deux grandes lois dans les divers départements de l'ethnographie est le but du présent ouvrage ; nous y comparerons la civilisation des peuples inférieurs à celle des nations plus avancées.

[2]

Ceux qui de nos jours ont approfondi la science de la nature inorganique sont les premiers à reconnaître dans le domaine comme en dehors de leurs travaux spéciaux l'unité de la nature, la fixité de ses lois, le rapport défini de la cause à l'effet en vertu duquel chaque fait dépend du précédent et agit à son tour sur le fait qui va suivre. Ils proclament la doctrine pythagoricienne de l'ordre pénétrant le cosmos universel. Ils affirment avec Aristote que la nature n'est pas une suite d'épisodes incohérents comme une mauvaise tragédie. Ils s'accordent avec Leibnitz sur ce qu'ils appellent son *axiome*, à savoir, que la nature n'agit pas par saut, *natura non facit saltum*, et sur son grand principe, moins connu, que rien ne se fait sans raison suffisante.

Ces idées fondamentales ou dirigeantes sont également acceptées quand il s'agit des fonctions et des habitudes des plantes et des animaux, voire même des fonctions inférieures de l'homme, de la pensée et du langage, de la science et de l'art, un changement se produit dans l'opinion, car le monde est encore peu préparé à regarder l'étude générale de la vie humaine comme une branche des sciences naturelles, et à appliquer dans sa plus large mesure le précepte du poète : "Rends-toi compte des choses morales comme des choses naturelles". Il répugne à beaucoup d'esprit cultivés de considérer l'histoire de l'humanité comme un chapitre de l'histoire de la nature, d'admettre que nos pensées, notre volontés et nos actes répondent à des lois aussi définies que celles qui régissent le mouvement des vagues, la combinaison des acides et des bases, le développement des plantes et des animaux.

Les principales raisons de cette manière de voir du vulgaire se découvrent aisément. Beaucoup accepteraient volontiers une science de l'histoire si on la leur présentait solidement appuyée sur des principes et éclairée par des [3] démonstrations évidentes ; mais ils rejettent à bon droit les systèmes qui n'ont point un caractère suffisamment scientifique. Toutefois, malgré cette résistance de l'opinion, les connaissances positives finissent par triompher, et d'autre part l'opposition que soulève d'ordinaire toute nouveauté rend de si excellents services contre les invasion de la spéculation dogmatique, que nous pourrions souhaiter quelquefois la voir plus décidée. La métaphysique et la théologie créent à leur tour des obstacles à la recherche des lois de la nature humaine ; la notion vulgaire de libre arbitre implique non seulement la liberté d'agir d'après un motif, mais encore

de pouvoir échapper dans ses actes à la loi de la continuité d'agir sans cause ; association qui peut être grossièrement comparée à une balance tantôt agissant dans les conditions normales, tantôt douée de la faculté de trébucher d'elle-même et en sens inverse du poids qui la sollicite.

Cette conception d'une action normale de la volonté, laquelle est, il est à peine besoin de la dire, incompatible avec tout raisonnement scientifique, demeure plus ou moins consciente dans les esprits ; elle réagit sur les vues théoriques qu'on se fait en histoire, quoique le principe sur lequel elle repose n'ait point été soumis à une discussion systématique. La définition qui donne la volonté humaine comme rigoureusement adéquate à son motif est en réalité la seule base scientifique où l'on puisse la placer. Nous n'avons pas heureusement ici à grossir le nombre des dissertations sur les interventions surnaturelles et les causes naturelles, sur la liberté, la prédestination et la responsabilité, et nous nous hâterons de descendre des régions transcendantes de la philosophie et de la théologie pour entreprendre un voyage plus riche d'espérance sur un terrain plus accessible. Nul ne niera, vu que chaque homme s'en convainc par le témoignage de sa propre conscience, que toute action humaine ne soit en général déterminée [4] par des lois définies et naturelles. Mettant donc de côté toute intervention surnaturelle et de spontanéité sans cause, prenons le fait de cet enchaînement pour terrain et explorons-le aussi loin qu'il pourra nous porter.

C'est sur cette base que la science physique poursuit avec un succès toujours croissant sa recherche des lois de la nature. Cette restriction ici faite ne saurait entraver l'étude scientifique de la vie humaine. Nous ne pourrions trouver d'obstacles que dans la difficulté de démêler une extrême complexité de preuve dans l'imperfection des méthodes d'observation.

Notons d'abord que l'idée que la volonté et la conduite de l'homme sont assujetties à des lois définies, est en fait reconnues et prise pour point de départ de leurs actes par ceux mêmes qui la repoussent dès qu'elle leur est présentée d'une manière absolue ; dans ce cas, on les voit se plaindre que de tels principes annihilent dans l'homme le libre arbitre, détruisent son sentiment de responsabilité personnelle et le réduisent à n'être qu'une machine inconsciente. Celui qui tient un pareil langage passera pourtant sa vie à rechercher les motifs qui déterminent l'action humaine, à s'en servir pour arriver à la réalisation de ses désirs, à imaginer des théories conçues en vue de sa personnalité, à supputer les effets que peuvent amener de nouvelles combinaisons, et il imprimera à son raisonnement le caractère final d'un véritable examen scientifique, par cela même qu'il admettra, chaque fois qu'il n'aura pas abouti dans ses calculs, soi que les données sur lesquelles il s'était

appuyé étaient fausses ou incomplètes, soit que le jugement qu'il avait porté péchait en quelque point.

Tel ne fera que résumer ce que lui a fourni l'expérience due à des années passées dans les relations si complexes de la société, qui se déclarera convaincu que tout dans la vie a sa raison d'être, et que là où les événements semblent ne pas trouver d'explication, il est de règle d'attendre et d'observer, car on peut se flatter de découvrir un [5] jour la clef du problème. L'observateur dont il est ici question peut s'être placé à un point de vue aussi étroit que ses déductions sont grossières et empreintes de préjugés, et cependant, il peut dire, comme Monsieur Jourdain, qu'il y a plus de quarante ans qu'il fait de la philosophie inductive sans le savoir. Il a reconnu par la pratique les lois qui déterminent les pensées et les actes des hommes, et dans l'étude qu'il a faite lui-même de la vie, il ne s'est pas mis en peine de tout ce bagage de volontés dépourvues de motifs et de déterminations spontanées produites sans cause. Or l'on prétend ici que pareil bagage doit également être rejeté dans un ordre d'étude moins circonscrit, et que la véritable philosophie de l'histoire repose sur l'application plus étendue et le perfectionnement des méthodes qu'emploie le commun des hommes, alors qu'il forme ses jugements sur les faits et les contrôle par de nouveaux faits. Que cette doctrine soit vraie dans toute sa généralité ou qu'elle ne le soit que partiellement, elle n'en admet pas moins les conditions essentielles à l'étude expérimentale de toute nouvelle connaissance ; celles en un mot, qui servent de base à tout l'ensemble de notre vie rationnelle.

"Un événement est toujours le fils d'un autre et nous ne devons jamais méconnaître sa parenté." Telle fut la remarque que faisait un chef bechuana à Casalis missionnaire en Afrique.

Ainsi dans tous les temps, les historiens, dès qu'ils ont aspirés à être autre chose que de simple chroniqueurs, se sont efforcés de faire ressortir non-seulement la succession, mais la connexion des événements qu'ils racontaient ; ils ont travaillés à mettre en relief les principes généraux qui régissent l'activité humaine pour les faire servir à des événements particuliers, admettant formellement ou supposant implicitement admise l'existence d'une philosophie de l'histoire. Et à qui contesterait la possibilité d'établir des lois historiques, nous répondrons, [6] comme en pareil Boswell répondait à Johnson : "Alors, Monsieur, vous réduisez toute l'histoire à n'être qu'un almanach".

Que les travaux de tant d'éminents penseurs n'aient encore amené l'histoire qu'au seuil de la science, cela n'étonnera pas ceux à l'effroyable complexité des problèmes qui s'offrent à l'historien préoccupé des faits généraux. Les données

dont il doit tirer ses conclusions sont à la fois si multiples et si incertaines, que, lorsqu'on les applique à une question particulière, on ne parvient guère à s'en faire une idée complète et précise, et c'est alors qu'on est irrésistiblement amené à recourir pour la solution à quelque théorie imparfaite, à quelque système conçu d'avance sur le cours des événements.

Dans l'état actuel de la science, il serait presque impossible, même au génie faisant appel à de vastes recherches, de créer une philosophie de l'histoire qui pût expliquer le passé et prédire l'avenir d'après des lois générales. Il y a cependant tel département de la science historique où ce but, bien qu'encore difficile à atteindre, n'est pas tout à fait hors de portée. Rétrécit-on, pour les recherches, le champ de l'historie, de façon, au lieu d'en embrasser l'ensemble, à se restreindre à cette branche que nous avons appelée *l'histoire de la civilisation*, qui est, non l'histoire des tribus et des nations, mais celle des arts, des coutumes et de ce qui s'y rattache, l'investigation aura une tâche beaucoup plus limitée. Et là encore nous rencontrons le même genre de difficultés qu'offre un sujet plus étendu ; mais ces difficultés se sont fort réduites. Les données cessent de présenter un caractère hétérogène aussi désolant ; elles peuvent être ramenées à une classification plus simple et être plus facilement comparées, en même temps que la possibilité d'éliminer les données étrangères et de traiter le résultat d'après l'ensemble des faits qui lui sont propres, assure à la suite des raisonnements [7] plus de valeur que cela n'a lieu en histoire générale.

Un court examen du problème suffit pour montrer comment les phénomènes de la civilisation peuvent être classés, degré par degré, suivant un ordre probable d'évolution.

Il suffit d'embrasser dans son ensemble le caractère et les habitudes de l'humanité pour découvrir cette similarité et cette constance des phénomènes qui font dire au proverbe italien que le monde entier n'est qu'une contrée : "Tutto il mondo è paese". Cette similarité et cette constance doivent être sans doute attribuées, d'une part, à la ressemblance générale de la nature humaine ; de l'autre, à la ressemblance des circonstances de la vie, et l'on ne saurait mieux les étudier qu'en comparant les races arrivées à peu près au même degré de civilisation.

Il n'est pas nécessaire de s'attacher dans cette comparaison aux dates, aux positions géographiques ; par exemple les humains des anciennes habitations lacustres de la Suisse peuvent être rapprochés des Aztèques du moyen âge, et les Ojibwas de l'Amérique du Nord des Zulus de l'Afrique australe.

Le célèbre docteur Johnson, après avoir lu les récits sur les Patagons et les insulaires de la mer du sud que renferment les voyages d'Hawkesworth, en résumait le contenu dans ce jugement dédaigneux : un tas de sauvages ressemble à un autre tas de sauvages. Mais l'accent de mépris ne saurait gâter cette observation générale, dont chaque musée d'ethnologie peut montrer toute l'exactitude. Examinez, par exemple, les instruments tranchants et pointus de cette collection ; en voici l'énumération : couteau, doloire, ciseau, scie, racloir, poinçon, aiguille, lance, pointe de flèche, etc. ces divers objets, qui offrent quelques différences de détail, appartiennent aux races les plus variées. Mêmes observations à faire pour les occupations des sauvages. La coupe du bois, la pêche au filet et à la [8] ligne, la chasse du gibier à la flèche et à la lance, la manière de faire du feu, la cuisine, le lissage des cordes et le tressage des paniers reparaissent avec une étonnante uniformité sur les tablettes des musées où se déroule la vie ethnologique des races inférieures, du Kamtchatka à la Terre de Feu, du Dahomey à Hawaï. Quand nous comparons les hordes barbares aux nations civilisées, nous sommes frappés de voir combien les détails de la basse civilisation se retrouve dans la haute civilisation sous des formes si peu différentes qu'on peut les reconnaître, et quelque fois même sous des formes tout à fait semblables. Voyez le paysan européen moderne employer la hache et la houe ; voyez-le faire bouillir ses aliments ou les rôtir sur des tisons ; remarquez la place que tiennent la bière et le vin dans ses calculs de bonheur ; écoutez ses comptes sur les esprits qui hantent la maison voisine, et la nièce du fermier ensorcelée par des noueurs d'aiguillette, puis atteinte d'accès dont elle est morte. Prenez en un mot de ces choses qu'une longue suite de siècles n'a pas altérées, et vous aurez un tableau où vous vous verrez ne pas différer d'un cheveu le laboureur anglais et un nègre d'Afrique centrale.

Ces pages seront si remplies de faits démontrant l'évidence des rapports correspondants de l'espèce humaine, qu'il est inutile d'en prolonger ici le détail. Mais je devais les mentionner pour écarter un problème qui eût pu compliquer la question, à savoir celui des races. Pour le but que nous nous proposons, il semble à la fois possible et désirable d'éliminer toute considération de variétés héréditaires ou de races humaines, et de considérer les hommes comme ayant une nature homogène, quoique placés à différents étages de la civilisation. Les détails de l'enquête prouveront, je pense, que les différents degrés de culture peuvent être rapprochés sans qu'on ait à s'occuper jusqu'à quel point diffère la couleur de la peau et des cheveux des tribus qui se servent des servent des mêmes outils, [9] suivent les mêmes coutumes, ou croient aux mêmes mythes.

La première chose à accomplir pour étudier la civilisation, c'est de disséquer, pour ainsi dire, celle-ci et de la répartir dans ses différents groupes. Ainsi s'agit-il

des armes, il faudra les classer e, lance, massue, fronde, arc et flèche, etc. les arts textiles doivent être rangés comme suit : tissage de nattes, art de faire le filet et différentes manière de fabriquer et d'employer le fil. Les mythes se divisent ainsi : mythes du soleil levant et du soleil couchant, mythes des éclipses, mythes des tremblements de terre, mythes locaux expliquant les noms de lieux par quelques histoires de fantaisie, mythes éponymes, qui expliquent l'origines d'une tribu en faisant dériver son nom de celui d'un ancêtre imaginaire. Dans les rites et cérémonies, nous rencontrons des pratiques, telles que les différentes manières de sacrifier aux esprits des morts et autres êtres immatériels, l'usage de se tourner vers l'orient pour prier, la purification des impuretés morales ou cérémonielles au moyen du feu et de l'eau ; ce sont là quelques exemples parmi cent autres. Le travail de l'ethnographe consiste à classer tous ces détails afin d'en établir les distributions géographiques et historiques et les rapports réciproques. La tâche de celui qui entreprend l'étude de ces caractères de culture peut être comparée à celle qu'exige l'étude des animaux et des plantes. Pour l'ethnographe, l'arc et la flèche constituent une espèce ; l'habitude d'aplanie le crâne des enfants et celle de compter par dix en sont également d'autres. La distribution géographique de ces choses et leur transmission d'une région à une autre doivent être étudié comme le naturaliste étudie la géographie des espèces botaniques et zoologiques. De même que certaines plantes et certains animaux appartiennent à certains districts, les instruments ont aussi leur distribution géographique propre ; par exemple, le boomerang appartient aux Australiens et le bâton à rainure pour faire du feu au polynésiens ; le petit [10] arc et les petites flèches employées comme lancettes aux tribus de l'isthme de Panama. Pareillement, nombres de mythes, d'arts, de coutumes s'offrent isolés et dans une région particulière. De même que le catalogue de toutes les espèces végétales et animales d'un district en représente la flore et la faune, la liste de tous les articles de la vie générale d'un peuple représente tout ce que nous appelons sa *culture*. De même encore que des régions fort éloignées entre elles produisent souvent des végétaux et des animaux qui se ressemblent, mais sont loin cependant d'être identiques, on observe de pareilles analogies entre les caractères particuliers de la civilisation de ceux qui les habitent. On se convaincra de l'analogie déterminante qui existe réellement entre la distribution des plantes et des animaux et celle de la civilisation, en observant à quel point les mêmes causes ont produit l'une et l'autre distribution. Dans chaque district successivement, les mêmes causes qui ont introduit les plantes cultivées et les animaux domestiques des peuples civilisés ont amené en même temps des sciences et des arts correspondants. Le même ensemble d'événements qui a doté l'Amérique des chevaux et du blé y a apporté l'usage du fusil et de la hache en fer, tandis qu'en retour le vieux monde a reçu du nouveau non-seulement le maïs, la pomme de terre et le dindon, mais encore l'usage de fumer et le hamac du marin.

Une circonstance digne de remarque, c'est que ce qui est rapporté des phénomènes similaires de culture observés sur différents points du globe, en démontre l'authenticité.

Il y a quelques années un grand historien me posait cette question, qui met précisément le point en lumière : "Comment peut-on admettre comme des données probantes ce qui rapporté des coutumes, des mythes, des croyances d'une tribu sauvage, quand on a pour autorité que le témoignage de voyageurs ou de missionnaires, qui ont pu n'être que des observateurs superficiels, plus ou [11] moins ignorants du langage des naturels, des récits dépourvus de critique, des hommes à préjugés ou de mauvaise foi ?" Cette question est une de celle, en effet, que l'ethnographe doit toujours avoir présentes à l'esprit ; il doit employer tous les efforts de son jugement à découvrir si les auteurs qu'il consulte sont dignes de foi, et, s'il est possible, pour réunir des renseignements de nature à servir de contrôle à chaque fait signalé en chaque localité. Mais le critérium que nous fournit le fait de ce qu'on peut appeler *récurrence*[1] apporte une démonstration en dehors et au-dessus de ces précautions. Si, séparément, deux visiteurs appartenant à des nations différentes, un mahométan du moyen âge en Tartarie et un anglais de nos jours en Dahomey, un jésuite missionnaire au Brésil et un wesleyen aux îles Fidji, s'accordent dans ce qu'ils rapportent de quelque art, rite ou mythe analogue chez un peuple qu'ils ont visité, n'est-il pas difficile ou impossible d'attribuer cette coïncidence au hasard ou à une fraude volontaire ? L'histoire racontée par un bush-ranger, en Australie, peut être soupçonnée d'erreur ou d'invention, mais un ministre méthodiste, en Guinée, conspire-t-il avec lui pour abuser le public en rapportant la même histoire ? La possibilité d'une mystification, consciente ou inconsciente, peut souvent disparaître par ceci, que, dans deux contrées différentes, le même fait, ou à peu près, a été constaté par deux témoins tels que A, qui vivait un siècle avant B, et B, qui semble n'avoir jamais entendu parler de A. Quiconque voudra jeter le yeux sur les notes placées au bas des pages du présent ouvrage n'aura pas besoin d'autres témoignages pour voir combien les observateurs qui les ont fournies sont séparés par les siècles, par les dates, par les lieux de naissance et le caractère. Et plus le témoignage est bizarre, moins il semble vraisemblable que différents peuples, en des lieux différents, l'aient inventé. L'on doit admettre, au contraire, que ces témoignages sont généralement vrais, et que leur étroite [12] et parfaite concordance est due à la similitude des faits recueillis dans les différentes civilisations. La preuve des faits les plus importants de l'ethnographe se produit de la manière suivante : l'expérience conduit bientôt celui qui étudie à trouver que les phénomènes de culture résultant de l'action générale de causes similaires continuent à se répéter dans le monde. Il met même en doute toute assertion qui lui

1 Récurrence :

paraît complètement isolée, et il attend qu'une authenticité lui soit démontrée par des rapports correspondants de l'autre côté de la terre ou à l'autre extrémité de l'histoire. Ces moyens de contrôle ont une force telle, que l'ethnographe, au milieu de ses livres, peut quelquefois décider, sans être taxé de présomption, non seulement si l'observateur qu'il consulte est habile ou honnête, mais encore si ce qu'il raconte est conforme aux lois générales de la civilisation. *Non quis, sed quid.*

Si nous passons de la distribution de la civilisation dans les différentes contrées à sa diffusion dans l'intérieur celle-ci, nous trouvons que l'état de l'espèce humaine le plus favorable à l'étude systématique de cette même civilisation est l'accord tacite qui conduit chaque population à s'unir par l'usage du même langage, par la pratique de la même religion, l'emploi des mêmes lois, et à se maintenir au même niveau d'art et de science. Aussi peut-on ne pas tenir compte des faits exceptionnels et assigner le caractère des nations par des moyennes. C'est là encore ce qui permet de présenter des masses immenses de détails par un petit nombre de faits typiques ; ceux-ci une fois établis, de nouveaux cas rapportés par de nouveaux observateurs viennent simplement prendre place pour confirmer la classification. Une telle régularité dans la composition des sociétés humaines ne se manifeste que si l'on met de côté les différences individuelles, et l'on peut alors saisir les faits qui s'appliquent à l'ensemble des arts et des idées de nations entières. On procède dans ce cas comme celui qui regarde une armée du haut d'une [13] colline : il néglige le soldat, que d'ailleurs il pourrait à peine distinguer dans la masse ; il suit seulement des yeux chaque régiment comme un corps organisé, se déployant ou se concentrant, se portant en avant ou en arrière. Pour certaines branches de l'étude des lois sociales, il est aujourd'hui possible de recourir à la statistique et de signaler au moyen des rôles de contributions et des tables d'assurance, quelques actions spéciales des grandes communautés humaines. Entre les travaux entrepris dans notre siècle sur les lois de l'existence humaine, il n'en est pas qui aient exercé une influence plus considérable que ceux de M. Quételet sur la régularité non-seulement de phénomènes tels que la taille moyenne, le chiffre annuel des morts et des naissances, mais encore sur la périodicité qu'offrent chaque année dans la vie générale certains faits obscurs, tels que le nombre de meurtres et des suicides et la proportion dans l'emploi des instruments du crime. D'autres résultats curieux sont fournit par la régularité annuelle du nombre des personnes tuées dans les rues de Londres et des lettres sans adresse jetées dans les bureaux de poste et les boites. Mais, quand il s'agit d'étudier les races inférieures, loin d'avoir à sa disposition des faits évalués numériquement comme ceux sur lesquels opère la statistique moderne, nous avons à apprécier la condition des tribus d'après les récits, d'ailleurs incomplets, des voyageurs et des missionnaires, ou même il nous faut prendre pour

base les vestiges laissés par les races préhistoriques, dont nous ignorons malheureusement et les noms et les langues.

Ces moyens d'investigation semblent, au premier coup d’œil, ne fournir que des matériaux manquant de précision et impropres à une étude réellement scientifique ; il n'en est pas cependant ainsi, et l'on a de la sorte des données aussi acceptables et aussi fécondes que possible. Il y a des données qui, par la manière nette dont elles indiquent la condition de la tribu humaine à laquelle elles [14] se rapportent, peuvent être, quant à la précision, comparées à celles que l'on tire de la statistique. Il est incontestable qu'une pointe de flèche en pierre, une massue sculptée, une idole, un tumulus, où esclaves et objets appartenant au mort ont été enterrés pour son usage, que ce qu'on raconte du pouvoir des sorciers d'amener la pluie, qu'une table de signes numériques, que la conjugaison des verbes, sont autant de choses qui expriment l'état d'un peuple pour un point particulier de culture sociale avec la même précision que de nos jours le relevés des cas de mort par le poison, ou celui des caisses de thé emportées, indiquent sur d'autres points les phénomènes de la vie générale dans l'ensemble d'une communauté humaine.

Que toute une nation affecte une uniformité complète dans ses vêtements, ses armes et ses outils, dans ses lois qui régissent le mariage et la communauté, les doctrines morales et religieuses, c'est là un fait curieux que nous ne remarquons pas parce qu'il se passe sans cesse sous nos yeux. Or c'est de ces caractères généraux des ensembles d'hommes formant un corps organisé, que l'ethnographe a surtout à s'occuper. Toutefois, si, pour se faire une idée générale de la culture d'une tribu ou d'une nation, on néglige comme étant sans importance pour le résultat essentiel les faits particuliers aux individus qui y appartiennent, on ne doit pas néanmoins oublier ce qui permet de l'atteindre. Telle personne ne fait attention qu'à la vie de chaque individu prise isolément et devient ainsi incapable de concevoir l'action collective d'une communauté humaine ; aussi peint-on fort bien un tel observateur, qui ne saurait se faire une idée générale de la société, en disant que les arbres l'empêchent de voir la forêt.

Par contre, le philosophe peut être si préoccupé des lois générales de la société, qu'il néglige les individus qui sont les acteurs dont cette société se compose, et l'on peut dire de lui que la forêt l'empêche d'apercevoir les arbres.

Nous voyons comment les arts, les usages, les idées ont [15] pris chez nous naissance par l'intervention combinée d'un grand nombre d'individus dont les actes, tant par les motifs qui les ont amenés que par les effets qu'ils ont produits, étaient étrangers au but qu'ils ont fait atteindre.

Qu'est-ce l'histoire d'une invention, d'une opinion, d'une cérémonie ? C'est l'histoire d'une suite d'inspirations, de perfectionnements, d'encouragements et d'oppositions, de profits personnels et de préjugés de parti où chacun des individus concourant à cet ensemble d'actions agit d'après ses propres motifs et conformément à son caractère particulier et aux circonstances où il se trouve. Ainsi tantôt nous n'observons dans les actes individuels que leur propre fin, nous préoccupant peu de leur effet général sur la société, tantôt nous nous bornons à étudier les mouvements de la vie nationale considérée dans sa collectivité et formant un tout où la coopération individuelle reste en dehors de notre observation. Mais de ce que l'action collective est exactement la résultante de nombres d'actions individuelles réunies, il s'ensuit que ces deux méthodes de recherche, si elles sont exactement appliquées, doivent aboutir exactement aux mêmes conséquences.

En étudiant la récurrence d'habitudes ou d'idées spéciales en différents districts et leur prédominance dans chacun d'eux, nous faisons passer devant nos yeux des preuves de la régularité des causes qui produisent les phénomènes de la vie humaine, et des lois de conservation et de diffusion en vertu desquelles ces phénomènes fournissent les types constants des conditions de la société et des périodes déterminées de culture ; mais en accordant toute l'importance qui est due aux démonstrations qu'apportent ces conditions types de la société, il faut éviter un piège où tombe aisément l'étudiant qui n'est pas sur ses gardes. Les opinions et les habitudes qui existent chez toute une collection d'hommes sont naturellement en grande partie le produit de la justesse des jugements et de la sagesse pratique. Il n'en est pourtant pas toujours ainsi.

[16]

Qu'une foule de sociétés humaines aient cru à l'influence du mauvais œil et à l'existence d'un firmament, aient offert le sang des esclaves et divers objets aux esprits des morts, se soient transmis des traditions sur des monstres tués par des géants, sur des hommes changés en bête, ceci peut servir à établir que de semblables croyances sont dues à des causes agissant sur l'esprit humain, mais ne saurait démontrer l'utilité de tels rites, le fondé de tels opinions, l'authenticité de telles traditions. Cette observation peut être taxée de prime abord de vérité banale, mais qu'on oublie pas qu'il y a là une erreur dont la grande majorité des hommes est le jouet, et à laquelle échappe seulement une petite minorité douée d'un esprit de critique. Le vulgaire admet que ce que tout le monde dit doit être vrai, que ce que tout le monde fait doit être bon. *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum*, etc.

Il y a même bien des cas en histoire, en jurisprudence, en philosophie et en théologie, où les hommes instruits, ceux mêmes au milieu desquels nous vivons , peuvent difficilement se persuader que la cause par laquelle tel opinion se soutient ou telle coutume se pratique, ne soit pas une cause légitime.

Le *consensus* de cette innombrable multitude d'hommes pour admettre certaines traditions, croyances et coutumes, qui démontrent avec tant d'évidence les données recueillies par l'ethnographie, ne saurait en aucune façon, la chose est surtout ici manifeste, être invoquée pour défendre de telles institutions, car c'est surtout la tendance des vieilles nations restées barbares de maintenir leurs opinions en face des idées dites *modernes*. Comme il est plus d'une fois arrivé qu'on s'est emparé des croyances populaires que j'avais réunies, en vue de s'en servir pour constater la vérité objective de ces croyance, je ferais remarquer que si le *consensus* des nations suffisait pour démontrer la réalité d'une opinion, on arriverait ainsi à soutenir que [17] la terre est plate et que le cauchemar est dû à la présence d'un démon.

Après avoir montré que les éléments de culture peuvent être répartis en un grand nombre de groupes ethnographiques correspondant aux arts, aux sciences, aux coutumes, etc., nous devons encore indiquer comment les faits réunis dans ces groupes peuvent naître les uns des autres par évolution. Il est inutile, je pense, de faire remarquer que les groupes ici mentionnés, quoique liés entre-eux par un caractère commun ne sont pas nettement définis. Pour emprunter encore une comparaison à l'histoire naturelle, on peut dire que ce sont des espèces qui ont des tendances à produire des variétés. Quant à la question de savoir dans quels rapports certains de ces groupes sont avec les autres, celui qui étudie les coutumes de l'espèce humaine a un grand avantage sur celui qui étudie les espèces végétales et animales. Pour les naturalistes il reste un problème encore à résoudre ; la théorie du développement d'une espèce à l'autre peut être entendue dans ce sens que les espèces passent réellement de l'une à l'autre, ou être prise comme une simple hypothèse servant à la classification d'espèces tout à fait indépendantes. En ethnographie il n'y a pas de discussion sur la possibilité que les espèces d'objets, d'habitudes, de croyances, se soient développées indépendamment les unes des autres, car le développement en matière de culture est un fait reconnu aujourd'hui comme des plus élémentaires. Les inventions mécaniques fournissent de nombreux exemples du génie progressif qui se produit dans les civilisations. L'histoire de armes à feu nous montre, par exemple, la grossière arquebuse à rouet dans laquelle un manche faisait tourner une roue d'acier à dents contre une pierre jusqu'à ce qu'une étincelle atteignît l'amorce, conduisant à l'invention du fusil à pierre plus commode, dont quelques spécimens se voient encore suspendus dans les cuisines

de nos fermes ; les jeunes garçons s'en servent [18] à la Noël pour tirer sur les oiseaux. Le fusil à pierre subit une importante modification, en devenant le fusil à percussion dont le vieux système de chargement par le canon fait place au fusil se chargeant par la culasse.

Si nous passons aux instruments d'astronomie, nous voyons l'astrolabe du moyen âge remplacé par le quart de cercle, abandonné à son tour aujourd'hui chez les marins, pour le sextant d'un emploi plus délicat. L'on observe pour chaque art et pour chaque instrument la même succession de modifications. Non-seulement l'histoire nous fournit directement de pareils exemples d'inventions progressives, mais la notion en est si profondément entrée dans notre esprit, que nous ne balançons pas quand l'histoire de l'invention est perdue à la reconstruire, sans autre guide que les principes qui régissent l'intelligence et l'activité humaines. Que la chronique parle ou qu'elle garde le silence sur ce sujet, qui ne connaîtrait, en comparant l'arc et l'arbalète, que celle-ci a été un perfectionnement du premier ? De même chez l'*ignitérébrateur (fire-drill)* au moyen duquel les sauvages produisent le feu par le frottement ; il est clair que le foret mis en mouvement par une corde ou par un arc n'est qu'un perfectionnement de l'instrument primitif, plus grossier, qu'on faisait tourner dans les mains.

Cette curieuse catégorie d'objets que l'antiquaire découvre quelquefois, à savoir, les celts en bronze exécutés sur le modèle la hache de pierre, ne peut guère être rapportée qu'à la période de transition entre l'âge de pierre et l'âge de bronze, qui devait être suivie d'une autre période où le progrès se continua et durant laquelle cette dernière matière fut employée d'une manière moins prodigue et plus commode. Sans cesse les autres branches de l'histoire nous offrent des séries de faits dont la disposition indique qu'ils se sont succédés selon un ordre particulier de développement, et qu'ils ne pourraient revenir sur leur pas et suivre un ordre inverse. Ainsi, par [19] exemple, ce que je dis plus loin de l'art de compter, tend à prouver au moins que les tribus sauvages sont arrivées au point où elles en sont en apprenant des choses nouvelles, et en oubliant ce qu'elles avaient su, en s'élevant à un état plus parfait, non en descendant les degrés d'une civilisation plus avancée.

Parmi les preuves propres à nous venir en aide pour retracer la marche qu'a suivie la civilisation actuelle, il faut placer cette importante classe de faits que j'ai trouvé commode de désigner sous le nom de *survivance* (*survivals*). Un grand nombre de procédés, de coutumes, d'opinions, etc., ont été transportés par la force de l'habitude dans un état social différent de celui où il avait pris naissance, et subsiste dès lors comme témoignage et exemple d'un ancien état moral et intellectuel dont un nouvel est sorti. Ainsi, je connais une vieille femme du Somersetshire dont le métier à main date du temps qui a précédé l'introduction de

la *navette volante*, une invention dont elle n'a jamais appris à se servir; je l'ai vue jeter sa navette d'une main à l'autre à la façon classique ; cette vieille femme n'est pourtant pas en arrière d'un siècle de notre temps, mais elle présente un cas de survivance. De semblables exemples nous reportent aux habitudes de centaines et même de milliers d'années en arrière. L'épreuve de la clé et de la Bible encore en usage est une survivance ; le souper du jour des morts que font les paysans bretons pour les âmes des trépassés, est encore une survivance. La conservation des vieux usages est a elle seule l'indice de la transition des temps qui s'en vont aux temps qui viennent.

Ce que les sociétés anciennes considéraient comme une affaire sérieuse, peut finir par n'être qu'un divertissement chez les générations suivantes, et ce qui avait fait l'objet de croyances raisonnées peut finir par ne plus traîner que dans les traditions de nourrices, tandis que les [20] habitudes du passé peuvent se transmettre à la société nouvelle ou prendre d'autres formes susceptibles encore d'efficacité pour le bien ou pour le mal. Souvent on voit des idées vieillies et des pratiques abandonnées reparaître au grand étonnement d'une société qui les croyait depuis longtemps éteintes ou épuisées ; dans ce cas, il y a renaissance et non survivance. L'histoire du spiritisme moderne, si pleine d'enseignement pour l'ethnographe, nous offre un fait de ce genre qui s'est produit de nos jours. L'étude du principe de survivance perd, il faut le reconnaître, une grande importance pratique, si l'on considère que le plus souvent ce que nous appelons *superstition* n'est autre chose que la survivance d'idées appartenant à une société disparue ; et c'est là ce qui permet davantage à leur plus mortelle ennemie, l'explication raisonnable, de les attaquer. En effet, quelque insignifiants que soient en eux-mêmes une multitude de faits de survivance, telle est l'utilité de leur étude pour retracer le cours du développement historique qui seul peut leur donner la clef de leur signification, qu'un point vital des recherches ethnographiques consiste à reconnaître leur nature le plus clairement possible.

Cette importance suffit pour justifier les soins apportés ici à l'examen des faits de survivance fournis par certains jeux, par des dictons populaires, des coutumes, des superstitions, etc., lesquelles données peuvent servir à mettre le phénomène en lumière.

Progrès, décadence, survivance, renaissance, modification, sont autant de formes suivant lesquelles se lient les parties du présent complexe de la civilisation. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur les détails vulgaires de notre vie journalière pour nous conduire à distinguer dans quelle mesure nous sommes créateurs et dans quelle mesure nous ne faisons que transmettre et modifier l'héritage des siècles antérieurs. Celui qui ne connaît que son propre temps est incapable de se rendre

compte de ce qu'il voit seulement [21] en regardant autour de sa chambre. Ici c'est le chèvrefeuille d'Assyrie, là la fleur de lys d'Anjou ; une corniche avec un encadrement à la grecque entoure le plafond ; le style Louis XIV et le style Renaissance, de la même famille, se partage la décoration de la glace. Transformés, transportés ou mutilés, ces éléments de l'art gardent encore l'empreinte de leur histoire ; et si sur des objets plus anciens, l'histoire est encore plus difficile à lire, nous ne devons pas en conclure qu'ils n'en ont pas. Il en est de même pour la mode dans nos vêtements. La ridicule petite queue de la veste des postillons allemands accuse les procédés de réduction par lesquels on est arrivé à ce rudiment absurde ; mais les rabats des *clergymen* anglais ne disent plus leur histoire qui serait impénétrable si l'on n'avait vu des formes intermédiaires telles, par exemple, que le rabat porté par Milton dans son portrait, et qui fit imposer à la boîte où ce renfermait ce genre de rabat le nom anglais de *band-box*.

Dans ces œuvres, nous considérons chaque écrivains non pour lui-même et par lui-même, mais par rapport à la place qu'il occupe dans l'histoire ; nous apercevons à travers chaque philosophe, mathématicien, chimiste, poète, celui qui l'a précédé dans la même voie : ainsi dans Leibniz nous retrouvons le souvenir de Descartes, dans Dalton celui de Priestley, dans Milton celui d'Homère. L'étude des langues a peut-être contribué plus que tout autre à combattre dans la pensée humaine les idées de hasard et d'intervention arbitraire, en lui révélant une théorie de développement par la coopération individuelle à l'aide de procédés qui apparaissent toujours raisonnables et intelligents partout où les faits sont parfaitement connus. Quelque rudimentaire soit encore la connaissance de la culture humaine, nous arriverons certainement un jour à la démonstration que les phénomènes qui semblent les plus spontanés, les moins motivés sont le produit d'une suite de causes et d'effets aussi précis que l'action mécanique. [22] Quoi en apparence de plus mal défini que les produits de l'imagination dans les mythes et dans les fables? Cependant une étude scrupuleuse et attentive des récits mythologiques suffira pour démontrer dans ce simple effet de l'imagination un développement graduel et une uniformité résultant de l'uniformité des causes. Ici comme ailleurs, on voit la spontanéité sans cause se retirer de plus en plus à l'abri des ténèbres de l'ignorance. Il en est de même du hasard encore considéré par le vulgaire comme une cause réelle d'événements inexplicables, tandis que pour les hommes instruits il ne signifie rien que l'ignorance elle-même. C'est seulement quand les hommes ne savent distinguer la liaison des événements entre eux qu'ils sont disposés à adopter des notions d'impulsions arbitraires, de bizarreries sans causes, de phénomènes indéfinissables.

Considérer les jeux d'enfants, le usages sans but, les superstitions absurdes comme des effets du hasard, parce que personne n'en connaît exactement l'origine, c'est raisonner comme les Peaux-Rouges lorsqu'ils parlent du riz sauvage. "Le grand esprit, disent les théologiens Sioux, a fait toute chose excepté le riz sauvage ; mais le riz sauvage a poussé par hasard."

"L'homme dit Guillaume de Humboldt, se rattache toujours à ce qui se trouve dans sa main (*der Mensh knüpft immer an Vorhandenes an*)." La notion de continuité de la civilisation qu'implique cette maxime n'est pas simplement un principe philosophique, elle prend un caractère pratique par la raison de ceux qui veulent comprendre leur propre vie doivent connaître les phases qu'ont parcourues leurs opinions et leurs habituent avant d'être devenues ce qu'elles sont. Auguste Comte indique brièvement la nécessité de cette étude de développement quand il déclare au début de sa *Philosophie positive,* qu'"une conception quelconque ne saurait être bien connue que par son histoire." Cette phrase pourrait s'appliquer à [23] la culture en général. Croire qu'il suffit de se trouver face à face avec la vie moderne pour la comprendre sur une simple inspection, est une philosophie dont la faiblesse n'échappera à personne. Comment pourrait-on comprendre le trivial dicton : "Un petit oiseau m'a dit," sans connaître la vieille croyance au langage des oiseaux et des bêtes de M. Dasent, dans son introduction aux *contes norvégiens*, retrace si exactement l'origine. Les non-sens qui se répètent par le monde ont souvent leurs causes dans les ingénieux essais tentés pour expliquer par le raisonnement l'origine des choses que les documents historiques ne donnent pas. Sir H. S. Maine, dans son ouvrage sur les lois anciennes, nous en fournit un exemple concluant. Dans tout ce qui a été écrit sur la prétendue philosophie de la loi, rien, observe-t-il, n'est plus remarquable que les pages dans lesquelles, à force de sophisme, Blackstone essaye d'expliquer et de justifier cette étrange disposition de la loi anglaise, récemment abrogée, et en vertu de laquelle les fils d'un même père mais de mères différentes ne peuvent hériter de terres entre eux. Sir H. S. Maine n'a pas de peine à expliquer l'origine réelle de cette disposition par la Coutume de Normandie, dans lequel, conformément au système de l'agnation, ou parentée par le côté mâle, les frères de même mère, mais de pères différents, n'étaient pas réputés parents entre eux. Mais quand cette loi fut transportée en Angleterre, les juges anglais, qui n'avaient pas la clef de son principe, l'interprétèrent comme une prohibition générale contre la succession des demi-sang et l'étendirent aux frères consanguins, c'est-à-dire aux fils d'un même père mais de femmes différentes. - Plusieurs siècles après, Blackstone prétendit faire de cette erreur la raison même. Il se fonda sur cet argument que la parenté par le côté paternel et maternel doit l'emporter sur un degré plus proche, mais établi par un

côté seulement [2]. Telles sont les erreurs où peuvent tomber [24] les philosophes quand ils séparent de leur origine les phénomènes de la civilisation et les traitent comme des faits isolés arbitrairement interprétés à sa guise à l'aide de quelque explication plausible.

En poursuivant notre essai d'ethnographie rationnel, nos études sur les causes des phénomènes de culture sur les lois qui les gouvernent, il est bon de dresser aussi méthodiquement que possible un tableau général de ces phénomènes. Dans le chapitre suivant consacré au développement de la civilisation, nous essayerons d'esquisser une théorie de son évolution chez l'espèce humaine telle que nous la montre l'ensemble des témoignages.

En comparant les divers étages de la civilisation chez les races connues dans l'histoire, à l'aide des documents archéologiques que nous ont laissés les tribus préhistoriques, on peut se faire une idée approximative de l'état primitif de l'homme en général, état qui, selon nous, doit être regardé comme primordial, quel qu'ait été d'ailleurs l'état antérieur auquel il a pu succéder. Cette condition supposée primitive de la société répond en grande partie à celle des tribus sauvages modernes, lesquelles malgré de nombreuses différences et l'éloignement plus ou moins grand qui les sépare, ont en commun certains caractères qui semblent être les restes d'un état primitif de l'espèce humaine. Si l'hypothèse est fondée, il doit y avoir, en dépit de l'intervention continuelle des faits de décadence, une tendance dominante dans la marche de l'humanité depuis les temps primitifs jusqu'aux temps modernes, et qui l'a amené de la sauvagerie à la civilisation. Presque chacun des mille faits discutés aux chapitres suivants a son application directe au problème des rapports de la vie sauvage à la vie civilisée. Le fait de survivance dans le développement [25] social fournit des point de repère le long de la route qu'a parcourue dans son progrès la civilisation et qui sont pleins d'enseignement pour qui peut en déchiffrer la signification. Ils dressent au milieu de notre société actuelle comme des monuments primordiaux de la pensée et de la vie barbares. La constatation de ce phénomène plaide puissamment en faveur de l'opinion que les Goënlandais et les Maoris peuvent fournir à l'Européen plus d'un des traits du portrait de ses propres et plus lointains ancêtres. Vient ensuite le problème de l'origine des langues. Au milieu de l'obscurité qui enveloppe encore ce problème, le point qui s'offre le plus nettement à l'observateur est celui de savoir si la parole est née chez l'espèce humaine étant à l'état sauvage. Toutes les recherches faites

2 Blackstone : *Commentaries*. "Comme le propre sans de chaque homme se compose du sang de ses ancêtres respectifs, celui-là seul offre les conditions incontestables de consanguinité qui contient exactement (autant du moins que le permet la distance du degré de parenté) les mêmes principes.

jusqu'ici plaident en faveur de l'affirmative. Quant à l'art de compter, on peut se prononcer avec plus de certitude. Il est constant que non-seulement cet art important ait été trouvé dans un état rudimentaire chez les tribus sauvages, mais des preuves évidentes démontrent que la numération s'est élevée , de ce degré inférieur, jusqu'à la perfection à laquelle elle est arrivée de nos jours. L'étude de la mythologie, poursuivie dans le premier volume, est en grande partie faite à un point de vue spécial d'après des données recueillies pour un but particulier, les rapports de mythes des tribus sauvages avec leurs analogues chez les nations civilisées. Le résultat de telles recherches montrent en particulier que c'est chez les hordes sauvages que le mythe a paru et a fleuri dans le principe, donnant naissance à un art que d'autres plus avancés ont poussé plus loin et qui a fini par se fossiliser pour ainsi dire sous la forme de la superstition. Le mythe a été pris alors pour de l'histoire : il a affecté la forme et comme le vêtement de la poésie, où il a été rejeté comme un absurde mensonge.

Nulle part peut-être des vues larges en fait de développement historique ne sont aussi nécessaire que dans l'étude des religions. Malgré tout ce qui a été écrit pour [26] faire connaître les théologies inférieures, les idées généralement répandues sur la place qu'elles occupent dans l'histoire et le lien qui les rattachent aux croyances des nations les plus éclairées, gardent encore des conceptions du moyen âge. C'est un étonnant contraste que celui qui nous est offert par certains journaux de missionnaires et les essais de Max Muller, par cette haine dépréciante, dont un zèle étroit et hostile se montre rempli contre le brahmanisme, le bouddhisme, le zoroastrisme, sur lesquels ils déversent le ridicule et la sympathie vraiment catholique qu'un savoir profond et étendu éprouve pour ces anciennes et nobles formes de la conscience religieuse de l'homme. Les religions des tribus sauvages quoiqu'elles emblent grossières et primitives, comparées au grand système religieux de l'Asie, sont-elles trop inférieures pour mériter l'intérêt et même le respect ? La question réside en réalité entre les comprendre et ne pas les comprendre. Parmi ceux qui chercheront à se rendre compte des principes généraux des religions sauvages, quelques-uns les trouveront quand même ridicules ou en jugeront la connaissance superflue pour le reste de l'humanité. Cependant ces croyances et ces pratiques, loin d'être un tas d'extravagances, ont leur raison d'être et sont assez logiques pour laisser voir, dès qu'on les classe quelque peu, que des lois ont présidé à leur formation et à leur développement ; lois que l'on reconnaît comme ayant été essentiellement rationnelles, bien qu'élaborées quand l'intelligence restait plongée dans un état de profonde et tenace ignorance. Entreprenant d'étudier systématiquement chez les races inférieures le développement de l'animisme, c'est-à-dire de la doctrine des âmes et autres êtres spirituels en général, je sais bien que j'aborde là un terrain qui touche à celui de la

théologie actuelle. Plus de la moitié du présent ouvrage est rempli par un ensemble de témoignages empruntés à toutes les régions du monde, et montrant la nature de la philosophie des religions, en [27] retraçant la transmission, l'expansion, les restrictions, les modifications, dans le cours de l'histoire jusqu'au sein de la pensée moderne. Et ce ne sont pas de questions de mince importance que celles qui ont pour but d'exposer le développement de certaines cérémonies et de certains rites, qui sont pour nous aussi pleins d'instruction que les forces religieuses intimes dont ils sont l'expression et le résultat pratique.

Toutefois ces investigations, faites à un point de vue ethnologique plutôt que théologique, il était inutile de rentrer dans une controverse directe, laquelle j'ai évité le plus possible. La liaison qui rattache dans l'évolution religieuse l'état du christianisme le plus éclairé aux formes de croyances les plus grossières, peut être exposé presque sans s'occuper de la théologie dogmatique. Les rites en usage pour les sacrifices et les purifications peuvent être étudiés dans leurs développements successifs sans qu'il soit besoin pour cela d'approfondir leur autorité et leur valeur, non plus que l'examen des diverses phases de la croyance à la vie future n'exige une discussion des arguments présentés pour ou contre. Les résultats ethnographiques pourront ultérieurement être mis en œuvre par les théologiens de profession ; mais de longtemps peut-être, la vérité si altérée, si diversement interprétée, ne pourra prendre sa place légitime. Pour revenir encore sur l'analogie qui existe entre l'histoire des religions et l'histoire naturelle, j'ajouterai que le temps n'est pas loin où l'on s'étonnera qu'un homme de science s'occupant de théologie, ignore les religions des races les plus inférieures, comme on le ferait à l'égard d'une physiologie qui mépriserait, ainsi que cela avait lieu il y a cinquante ans, l'étude des formes les plus inférieures de la vie, et tiendrait la structure des simples invertébrés pour indigne de son attention.

La recherche de l'origine et du développement primitif de la civilisation doit être activement poursuivie non-seulement [28] dans un intérêt de curiosité, mais la connaissance du présent et l'appréciation de l'avenir. Toutefois les voies de la science doivent être explorées et chaque indice examiné avec soin. Aucun genre de témoignages ne doit être négligé sous prétexte qu'ils sont surannés, trop complexes, frivoles ou triviaux. Les recherches modernes tendent de plus en plus vers cette conclusion, que si la loi existe quelque part, elle doit être alors partout. Désespérer d'atteindre ce à quoi l'étude consciencieuses des faits peut conduire, déclarer qu'un problème est insoluble, parce que sa solution est difficile et éloignée de nous, c'est prendre la science à l'envers ; il se donne une peine inutile celui qui prétend découvrir les bornes de nos découvertes. On se rappelle la remarque de Comte dans son Cours d'astronomie sur les limites nécessaire de notre connaissance des

étoiles : "Nous arrivons, dit-il, à déterminer leur forme, leur distance, leur grandeur et leur mouvement, tandis que nous ne saurons jamais connaître leur composition chimique ou leur structure minéralogique." Si ce philosophe avait assez vécu pour voir l'application de l'analyse spectrale à ce même problème, sa doctrine désespérante sur la nécessité de l'ignorance eût peut-être fait place à des vues plus encourageantes. Il en est de la démonstration des premières phases de la vie de l'homme comme de la science sidérale. Le milieu où il nous faut aller chercher les éléments propres à reconstituer les premiers degrés du développement de notre intelligence, est aussi loin de nous dans le temps que les étoiles le sont dans l'espace ; et l'observation directe de nos sens ne doit pas assigner des bornes aux lois de l'univers. Nous avons à notre disposition des matériaux étendus que de nombreux ouvriers travaillent à réunir. Quoique que peu encore ait été fait à proportion de ce qui reste à faire, il est déjà permis de dire que nous commençons à apercevoir vaguement les traits d'une philosophie de l'histoire primitive.

--ooOoo—

[29]

# CHAPITRE 2

## DÉVELOPPEMENT DE LA CIVILISATION

Étage de culture : industrielle, intellectuelle, politique et morale.- Le développement de culture est généralement représenté par la transition de la vue sauvage en passant par la vie barbare. - Théorie du progrès. - Théorie de la dégénérescence. - Théorie de développement représentant à la fois les deux précédentes, l'une le fait principal, l'autre le fait secondaire. - Les témoignages historiques et traditionnels font défaut pour les étages inférieurs de culture. - Preuve historique de la dégénérescence. - Témoignages ethnographiques établissant le progrès et la décadence tirés de la comparaison des différents niveaux qu'elle offre chez les branches diverses d'une même race. - Antiquité historique de la civilisation. - L'archéologique préhistorique recule l'antiquité de l'homme des civilisations inférieures. - Vestiges de l'âge de pierre fournis par les constructions mégalithiques, les habitations lacustres, les amas de coquillages, les lieux de sépultures, etc., démontrant que l'état inférieur de culture a existé dans le monde entier. - Échelle du développement progressif dans les arts industriels.

Si l'on considère le problème du développement de la culture comme une branche des recherches ethnologiques, une des premières conditions pour le résoudre est de trouver un moyen de le mesurer. Pour arriver à obtenir quelque chose d'analogue à une ligne déterminée sur laquelle puisse se compte la progression ou la rétrogradation en civilisation, le mieux est, à ce qu'il semble, de classer les tribus et les nations telles qu'elles s'offrent dans le passé et dans le présent. Les différents degrés de civilisation existant chez l'espèce humaine, nous pouvons les apprécier et les comparer au moyen d'exemples positifs. La société cultivée d'Europe et d'Amérique évalue pratiquement le degré de civilisation en laçant simplement les nations policées à l'une des extrémités de l'échelle sociale et les tribus sauvages à l'autre, échelonnant le reste des nations humaines entre ces points [30] extrêmes, suivant qu'elles s'approchent davantage de la vie sauvage ou de la vie cultivée. Les principaux critériums de classification sont : l'absence ou la présence, le développement plus ou moins avancé des arts industriels, surtout du travail des métaux, de la fabrication des ustensiles et des vases, de l'agriculture, de l'architecture, l'étendue des connaissances scientifiques, la précision des principes

de morale, la nature des croyances et des cérémonies religieuses, le degré d'organisation sociale et politique, etc. Ainsi, en s'appuyant sur la comparaison d'un ensemble de faits, les ethnographes peuvent établir au moins une grossière échelle de civilisation. Un ordre ascendant de culture existe certainement pour les races suivantes : Australiens, Tahitiens, Aztèques, Chinois, Italiens. Si on prend pour traiter du développement de la civilisation cette simple base ethnographique, une foule de difficultés, qui on jusqu'ici fait obstacle aux recherches, peuvent être écartées. Il suffit pour s'en convaincre d'un coup d'œil jeté sur la relation existant sur les principes théoriques de la civilisation et les transitions qui s'observent entre les limites extrêmes de la vie sauvage et de la vie civilisée.

Considérée d'un point de vue idéale, la civilisation peut être regardée comme étant le perfectionnement général de l'humanité due à une organisation meilleure de l'individu et de la société et ayant pour fin d'augmenter la bonté, le pouvoir et le bonheur de l'homme. Cette conception s'accorde bien avec la civilisation actuelle, comme on peut le reconnaître en comparant la vie sauvage à la vie barbare. L'observation des lois physiques du monde et le pouvoir qui l'accompagne d'adapter la nature aux fins de l'homme sont des facultés peu développées chez les sauvages, un peu plus avancée chez les barbares et qui sont arrivées à leur degré le plus élevé [31] chez les nations policées modernes. La transition de l'état sauvage au nôtre serait donc en réalité ce progrès des arts et des sciences qui est un des éléments ordinaires du développement de la culture.

Cependant ceux même que l'étude de la civilisation mesurée dans sa marche sur l'échelle des races depuis l'état sauvage jusqu'à nous, a le plus convaincus que le progrès a pour résultat le bien de l'humanité, sont forcés d'admettre nombre d'exceptions. Le progrès industriel et intellectuel ne s'opère pas uniformément dans toutes ses branches, et même la supériorité à laquelle il atteint dans les détails, peut avoir pour effet de retarder la civilisation dans son ensemble. Ces exceptions, il est vrai, infirment rarement la règle générale. Ainsi l'Anglais, qui ne sait pas grimper aux arbres comme les naturels d'Australie, ne poursuivre à la piste le gibier comme le sauvage des forêts brésiliennes, qui ne peut lutter avec les anciens Etrusques et les Chinois modernes pour la délicatesse des travaux d'orfèvrerie et d'ivoire sculpté, et n'atteint pas le niveau du Grec de l'âge classique dans l'art oratoire et la sculpture, peut cependant réclamer pour lui-même une condition générale supérieure à celle de chacune de ces races. Notons encore le développement des sciences et des arts dont l'influence est opposée au progrès social. Avoir appris à administrer du poison secrètement et avec succès, avoir porté une littérature corrompue à un degré de perfection dangereuse, avoir imaginé un système pour comprimer les élans de la liberté, c'est avoir fait œuvre de science et d'habileté,

mais les progrès de tels arts ont rarement conduit à l'amélioration générale. Qu'on envisage la culture mentale et artistique de différents peuples, et l'on reconnaîtra que la balance du bien et du mal est difficile à établir.

Si ce ne sont pas seulement les sciences et les arts, mais aussi la perfection morale et politique que l'on considère, on n'établira pas plus aisément la proportion idéale de [32] progrès ou de déclin d'un degré à un autre de culture. Bref la mesure qui permet d'évaluer le degré auquel est arrivé, sous le rapport de la moralité et de l'intelligence, la condition humaine est un instrument qu'aucun observateur n'a encore appris à manier d'une façon convenable. Supposez même que la vie intellectuelle, morale et politique doivent être regardée comme progressant simultanément, il demeure évident que ces différents côtés de la vie sont loin d'avancer d'un pas égal. On peut prendre dans le monde la règle du devoir de l'homme, celle-ci ; "Connaître le bien autant qu'on peut, faire le bien autant qu'on connaît." Mais le divorce de ces deux grands principes, autrement dit celui de l'intelligence et de la vertu, qui a causé tant de maux à l'espèce humaine, reparaît sans cesse dans le grand mouvement de civilisation. Nous observons une preuve frappant de la vérité qu'enseigne l'histoire, dans les âges primitifs du christianisme ; il nous montre la nouvelle religion faisant pénétrer chez les hommes les idées de devoir, de sainteté et d'amour, et amenant en même temps le déclin de la vie intellectuelle ; l'humanité embrassait ainsi avec vigueur une moitié de la civilisation et rejetait avec dédain l'autre, l'on voit donc que, ni a un degré élevé de la vie humaine, ni à un degré inférieur, le progrès de la culture ne produit un bien sans mélange. Courage, honnêteté, générosité sont des vertus qui peuvent souffrir, au moins pour un temps, du développement de ce qui doit augmenter la valeur de la vie et accroître la propriété. Le sauvage qui adopte quelque chose d'une civilisation étrangère perd souvent ses vertus incultes sans les remplacer par rien d'équivalent. L'envahisseur, le colon blanc, quoique représentant d'une morale plus élevée que celle du sauvage qu'il civilise ou détruit, s'acquittent souvent fort mal de sa mission, et c'est tout au plus s'il peut substituer une vie plus forte, plus noble, plus pure de tout point à celle qu'il détruit. Le progrès dans sa marche a perdu qualité plus d'une [33] (fois) du caractère barbare que nous regrettons et que nous tentons vainement de retrouver par une impuissante restauration du passé. Il en est de même pour les institutions sociales. L'esclavage parmi les sauvages et les races barbares est préférable à celui qui exista pendant des siècles dans les anciennes colonies européennes. Les rapports des sexes chez maintes tribus sauvages sont plus pures que chez les classes les plus riches du mon de mahométan. Quant à ce qui de l'autorité suprême en matière de gouvernement, la comparaison est en faveur des conseils de chefs et d'anciens qu'on rencontre chez les sauvages, sur le despotisme sans limites sous lequel ont gémis tant de races

civilisées. Les Indiens Creeks, questionnés au sujet de leur religion, répondirent que là où ne pouvait parvenir à s'entendre, il valait mieux laisser chaque homme pagayer sur son canot à sa guise ; et, après de longs siècles de discussion théologique et de persécution, le monde moderne semble arrivé à penser que ces sauvages n'étaient pas si loin de la vérité.

Dans les récits que nous avons fait de la vie sauvage, il n'est certes pas rare de trouver des exemples d'admirable moralité et de perfection sociale. Pour en fournir une preuve frappante, le lieutenant Bruijn Kops et M. Wallace ont constatés chez les grossiers Papous de l'archipel indien, des habitudes de sincérité, de droiture, de bonté, qui auraient à peine leur équivalent dans la vie morale de la Perse et de l'Inde, pour ne rien dire de maints pays de l'Europe[3]. De telles tribus sauvages peuvent être mises au même rang que les "Ethiopiens sans reproches", et nous pouvons prendre chez elles d'utiles leçons. Les ethnographes qui cherchent dans la vie sauvage moderne le type de la race humaine aux époques les plus éloignées, sont amenés à juger très favorablement la vie grossière de l'homme primitif et à le regarder comme ayant été relativement bonne et heureuse. D'autre part, la peinture que [34] font certains voyageurs de l'état sauvage, qu'ils représentent comme une sorte de paradis, a été prise trop exclusivement du bon côté. On a noté, en ce qui touche les mêmes Papous, que les Européens qui eurent avec eux des rapports hostiles, furent si frappés de la ruse de ces sauvages, tout à fait comparable à celle des bêtes fauves, qu'ils n'ont pu croire qu'il y ait rien de commun entre eux et les hommes civilisés. Nos explorateurs des régions polaires parlent sans doute favorablement de l'adresse, de l'honnêteté, de la politesse aimable des Esquimaux ; mais on doit pas oublier que ces peuples grossiers s'observent avec les étrangers, et que leur nature les porte à devenir méchants et brutaux quand il n'y a rien pour eux à gagner ou à craindre. On représente les Caraïbes comme une race joviale, modeste, courtoise, et si honnête entre eux, que quelque objet vient-il à disparaître, ils disent très naturellement : "Il est venu un chrétien ici." Cependant l'épouvantable férocité de ce peuple, si digne d'estime, mettait à torturer ses prisonniers de guerre à l'aide de tisons, de couteaux, de poivre rouge, prisonniers qu'ils faisaient cuire et mangeaient ensuite dans un festin horrible et solennel, justifiait bien l'adoption de leur nom de *Caraïbe* ou *Cannibale* dans les langues de l'Europe comme un terme générique appliqué aux anthropophages[4]. Ainsi quand on nous décrit l'hospitalité , la douceur, la bravoure et le profond sentiment religieux des Indiens de l'Amérique du Nord, nous reconnaissons qu'ils ont droit à notre sincère admiration ; mais nous ne devons pas oublier qu'ils portaient littéralement l'hospitalité jusqu'au crime, qu'il suffisait d'un accès de colère pour les faire passer

3 G. W. Earl. *Papuans,* p. 79 ; A.R. Wallace, *Eastern Archipelago.*

4 Rochefort, Îles *Antilles,* p. 400, 480.

de la douceur à la frénésie, que leur bravoure était empreinte de cruauté et de traîtrise, et que la religion se manifestait par des croyances absurdes et des cérémonies sans valeur. Le sauvage idéal du dix-huitième siècle serait regardé dans Londres, pourtant si vicieuse et frivole, [35] comme un être digne de réprobation et qui ne suivrait pas longtemps son genre de vie sans être condamné à la prison.

Les principes de la morale des sauvages sont assez bons, mais ils sont beaucoup plus lâches et plus faibles que les nôtres, et l'on peut je crois, appliquer la comparaison si souvent répétée du sauvage à l'enfant, autant sous le rapport moral que sous le rapport intellectuel. Mais la meilleure vie sociale du sauvage semble mal équilibrée, sujette aux atteintes du malheur, de la tentation ou de la violence, et elle devient alors cette condition déplorable dont nous trouvons chez les sauvages tant de tristes et hideux exemples. On peut admettre toutefois que quelques grossières tribus mènent une vie qu'envieraient certaines races barbares et même les parias des nations les plus avancées. Mais prétendre qu'il y a des tribus sauvages qu'une sage civilisation ne parviendrait pas à élever au dessus de leur condition, c'est là une allégation qu'aucun moraliste n'oserait soutenir ; d'une part, il ressort de l'ensemble des témoignages que l'homme civilisé est en tout, non-seulement plus sage et plus habile que le sauvage, mais encore meilleur et plus heureux.

On pourrait peut-être évaluer la moyenne totale de la civilisation de deux peuples ou d'un peuple à différents âges, en calculant pour en prendre la différence, la somme totale, article par article, suivant la méthode qu'emploie un expert pour comparer la valeur de deux stocks de marchandise de différente qualité et quantité. Mais le peu que nous savons suffit ici pour faire comprendre combien sont vagues les résultats que donnent d'aussi grossières et superficielles estimations.

En fait, la plus grande partie du travail dépensé à étudier les progrès et le déclin de la civilisation a été perdue par ce qu'on a voulu prématurément embrasser dans sa totalité ce qui ne peut être encore l'objet que d'études partielles. Le présent ouvrage, consacré à un sujet relativement [36] plus circonscrit, le développement de la culture sociale, échappe à cet écueil. Il n'y est question que des sciences, des arts et des coutumes dans leur rapport avec le sujet et on y a laissé de côté le vaste ensemble de considérations physiques, politiques, sociales et éthiques auxquelles la matière peut donner lieu. La mesure du progrès et du déclin adoptée n'est pas le bien ou le mal idéal, mais le mouvement mesuré à une échelle s'élevant graduellement de l'état actuel de la sauvagerie à la barbarie et à la civilisation. La thèse que j'essaye de soutenir dans certaines limites est simplement celle-ci : l'état sauvage, sous bien des rapports, représente la condition primitive de l'humanité,

d'où la culture l'a fait sortir par des causes encore actives ; de là ressort cette vérité capitale, que, de tout temps, le progrès l'a emporté en tout sur la marche rétrograde.

Ainsi la tendance dominante de la société humaine, durant la longue période de son existence, a été de passer de l'état sauvage à un état civilisé. C'est là un fait constant, qui est non-seulement vrai, mais d'une vérité banale. D'autre part, l'histoire directe nous fait voir que cette vérité n'est pas simplement du domaine de la spéculation, elle appartient aussi à celui de la science positive. Que la civilisation moderne soit un développement de la civilisation que nous présentent la Grèce, l'Assyrie ou l'Egypte, c'est là ce que suffit à montrer la chronologie des faits. Ainsi la culture humaine sous ses formes les plus élevées se rattachant manifestement par voie de transmission à la culture que l'on peut qualifier de *moyenne*, il ne reste plus qu'à examiner si celle-ci peut être pareillement reliée à la culture inférieure, c'est-à-dire à l'état de sauvagerie. Affirmer ceci, c'est simplement affirmer que le développement en culture, qui rentre dans l'ordre des faits dont nous pouvons suivre la marche, s'est aussi opéré pour les faits placés en dehors de notre observation, et que le cours des choses n'a pas changé, qu'il se soit ou non effectué sous [37] nos yeux. C'est à celui qui prétend que la pensée et l'action humaine ont été régies dans les temps primitifs après des lois essentiellement différentes de celles qui régissent le monde moderne, à donner des preuves sérieuses de cette anomalie, faute de quoi la doctrine de la permanence des principes restera établie comme elle l'est en astronomie et en géologie. Le fait que la culture ait obéi aux mêmes tendances au cours de la vie des sociétés et qu'on puisse déduire de ce qui a eu lieu aux âges historiques ce qui s'est produit à des périodes préhistoriques, doit être adopté comme principe fondamental des recherches ethnographiques.

Gibbon dans son ouvrage sur l'empire romain, esquisse en quelques lignes vigoureuses sa théorie de la marche de la civilisation depuis l'état sauvage. Reposant sur la science d'il y a près d'un siècle, ses remarques ne sauraient être aujourd’hui acceptées sans contrôle. Il se fie notamment trop à ce que disent les traditions de la grossièreté primitive ; il est enclin à reconnaître ce qu'ont de précaires les premiers essais des arts, et, dans sa comparaison des deux civilisations entre elles il met trop exclusivement en relief la supériorité de la nôtre. Le jugement porté par le grand historien s'accorde néanmoins avec celui de l'observateur impartial de l'école progressiste moderne, et j'ai plaisir à citer tout au long le passage suivant, qui peut servir de programme à un exposé du développement de la culture : "Les découvertes des anciens et des modernes navigateurs, l'histoire locale ou traditions des nations les plus éclairées représentent l'homme sauvage nu d'esprit et de corps, privé de lois, d'arts, d'idées, et presque de

langage. De cette condition abjecte (peut-être son état primitif et universel) l'homme est graduellement arrivé à commander aux animaux, à cultiver la terre, à traverser l'Océan et à mesurer les cieux. Ses progrès dans les modifications et l'exercice de ses facultés mentales et corporelles a suivi une marche irrégulière et variée, infiniment [38] lente dans le principe et augmentant par degré avec une activité redoublée, offrant des périodes de laborieux progrès suivis de décadences rapides, de même que les différent climats du globe ont subi des vicissitudes de lumière et d'obscurité. Cependant l'expérience de quatre mille ans doit diminuer nos craintes et encourager nos espérances. Nous ne saurions déterminer à quelle hauteur le genre humain est capable de s'élever dans la route de la perfection ; mais on peut présumer raisonnablement qu'à moins d'une révolution générale qui bouleverse la face du globe, aucun des peuples qui l'habitent ne retombera dans sa barbarie originelle. Nous envisagerons les progrès de la société sous trois aspects : 1° Le poète et le philosophe éclairent leur pays et leur siècle par les efforts du seul génie ; mais ces prodiges de raison ou d'imagination sont des productions libres et rares. Le génie d'Homère, de Cicéron et de Newton exciterait moins d'admiration s'il pouvait être crée par les ordre d'un prince ou par les leçons d'un précepteur. 2° Les avantages de la loi, de la politique, du commerce, des manufactures, des sciences et des arts sont plus solides et plus durables, l'éducation et l'instruction peuvent rendre un *grand nombre* d'hommes, dans leurs différentes situations, utiles à l'intérêt de la communauté ; mais cet ordre général est le résultat du travail et de l'intelligence. 3° Mais les arts les plus utiles, ou du moins les plus nécessaires, peuvent, heureusement pour le genre humain, s'exercer sans talents supérieurs et sans subordination nationale, sans le génie d'un *seul* ou l'union d'un *grand nombre*. Un village, une famille ou même un individu ont toujours assez d'intelligence et de volonté pour perpétuer l'usage du feux et des métaux, la propagation et le service des animaux domestiques, la chasse, la pêche, les premiers principes de la navigation, la culture imparfaite du blé et de quelque graine nutritive et la pratique simple des arts mécaniques et grossiers. L'industrie publique et [39] le génie des particuliers pourront disparaître ; mais ces plantes solides et robustes survivront à la tempête et pousseront des racines profondes dans le sol le plus ingrat. Un nuage épais d'ignorance éclipsa les jours brillants d'Auguste et de Trajan ; les barbares anéantirent les lois et les palais de Rome ; mais la faux, invention ou emblème de Saturne, continua à abattre les moissons d'Italie, et ces repas où les Lestrygons se nourrissaient de chair humaine ne se sont jamais renouvelés sur les côtes de la Campanie.

"Depuis la première découverte des arts, la guerre, le commerce et le zèle religieux ont répandus ces dons inestimables parmi les sauvages habitants de l'ancien et du nouveau monde où ils se sont propagés et ne seront jamais totalement

perdus. Nous pouvons donc conclure avec confiance que, depuis le commencement du monde, chaque siècle a augmenté et augmente encore la richesse réelle, le bonheur, la science et peut-être la vertu de la race humaine [5]".

À cette théorie du progrès peut être opposée la théorie contraire, celle de la dégénérescence, résumée dans les fougueuses invectives que lançait au commencement de ce siècle le Comte Joseph de Maistre : "Nous partons toujours, dit-il, de l'hypothèse banale que l'homme s'est élevé graduellement de la barbarie à la science et à la civilisation. C'est le rêve favori, c'est l'erreur mère, et, comme dit l'école, le proto-pseudès de notre siècle. Mais si le philosophes de ce malheureux siècle, avec l'horrible perversité que nous leur avons connue, et qui s'obstinent encore malgré les avertissements qu'ils ont reçus, avaient possédé de plus quelques-unes de ces connaissance qui ont dû nécessairement appartenir aux premiers hommes, etc. [6]" La théorie de la dégénérescence, que l'éloquent antagoniste des *idées modernes* pousse certainement jusqu'à l'exagération, a reçu la sanction d'hommes de grand talent et de [40] grand savoir. Elle se résume à deux assertions : 1° L'évolution de la culture a eu pour point initial l'apparition d'une race d'hommes semi-civilisés. 2° débutant ainsi, elle suivi deux routes différentes : une rétrograde, qui a abouti à l'état sauvage ; l'autre ascensionnelle, qui amène à la civilisation.

Celui qui soutient que l'homme a commencé d'exister dans un état social déjà assez élevé, émet une opinion qui a droit à notre intention, à raison du crédit dont elle jouit, quoique toute base ethnologique lui fasse défaut.

Il n'y a pas que je sache, de contre-épreuve plus décisive pour convaincre un observateur intelligent qui inclineraient à la théorie de la dégénérescence, que celle qui nous est apportée par l'examen critique et impartial des arguments employés par les défenseurs d'une pareille cause. On pense bien que les bases sur lesquelles s'appuie cette théorie sont en général plus théologiques qu'ethnologiques. On jugera de ce qu'elles valent par les vues que proposèrent deux éminents écrivains français du dernier siècle, lesquels, fort habilement, lient la croyance à la dégénérescence à la thèse du progrès. De Brosses, que sa tournure d'esprit portait à la théorie du progrès, soutient qu'en étudiant ce qui arrive de nos jours, nous pouvons nous représenter les hommes du passé, dans l'état sauvage auquel le déluge et la dispersion a réduit[7]. Goguet admet que les arts qui existaient antérieurement au déluge avaient péri ; ce qui lui permet d'établir sur les principes progressistes les plus rigoureux ses théories de l'invention du feu, de l'art de cuire

5 Gibbon : "Décadence et Chute de l'Empire Romain, chapitre XXXVIII.

6 De Maistre. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. II, page 150.

7 De Brosses, *Dieux fétiches*, p. 15. *Formation des langues*, t. I p. 49 ; t.II p. 32.

les aliments, de l'agriculture, etc., qu'il suppose avoir pris naissance chez les tribus réduites à une condition de basse sauvagerie[8]. Même de nos jours, il n'est pas rare de voir l'origine de la civilisation traitée comme étant du domaine de la théologie [41] dogmatique. Il m'est arrivé plus d'une fois d'entendre affirmer du haut de la chaire que les théories des ethnologistes, qui considèrent l'homme comme sorti d'un état originel d'infériorité, sont les produits de l'imagination égarée, la vérité nous ayant été révélée là-dessus, à savoir : que l'homme était à l'origine dans une condition élevée. Mais, sur ce point de critique biblique, il est à noter qu'une grande partie des théologiens modernes sont loin d'accepter un tel dogme.

Ajoutons que dans l'étude du problème de la civilisation primitive, la prétention de fonder sur la révélation une doctrine scientifique est en elle-même sujette à objection. Les hommes de science ne seraient-ils pas inexcusables, après avoir vu en astronomie et en géologie, les déplorables résultats des essais pour tenter de fonder la science sur la religion, s'ils reprenaient la même voie en ethnologie.

Une longue expérience de la marche des sociétés humaines fait pénétrer si avant dans notre philosophie le principe de développement en culture, que les ethnologistes, à quelque école ils appartiennent, admettent tant que, soit par progrès, soit par dégénérescence, la sauvagerie et la civilisation sont liées, comme le sont les degrés inférieurs et les degrés supérieurs d'une seule et même formation. Nous avons donc à examiner deux théories. La première donne la vie sauvage comme représentant en quelque sorte l'idéal de l'humanité primitive, d'où sont sortis avec le temps, des états plus développés ; et il est bon de remarquer que les partisans de cette théorie progressiste peuvent, en redescendant le cours des âges, arriver à une condition originelle de l'espèce humaine plus inférieure encore. On a remarqué avec raison que la doctrine des naturalistes modernes sur le développement progressif a donné l'essor à une suite d'idées en parfaite cohérence avec la théorie épicurienne de l'existence sur la terre d'un homme primitif, vivant dans une [42] condition peu différente de celle des animaux. Adoptât-on cette hypothèse, la vie sauvage elle-même apparaîtrait comme étant une condition d'un degré déjà très avancé. Si la marche du progrès de la nature humaine s'est faite en ligne droite, alors la sauvagerie actuelle constitue un chaînon entre la vie animale et la vie civilisée ; si elle a suivi des chemins divergents, la sauvagerie et la vie civilisée sont au moins liées par leur commune origine.

Notons toute fois qu'on ne saurait appliquer la méthode et le mode de démonstration employé ici à l'examen du problème pour l'époque la plus reculée du développement de l'espèce humaine. Nous n'avons pas à rechercher comment,

8 Goguet, Origines des lois, des arts,etc., t;I, p. 88.

d'après cette théorie ou toute autre, l'état sauvage a pu naître sur terre. Il nous suffit de savoir que cet état existe actuellement, et qu'on se bornera à le prendre pour type dans la détermination de la condition primitive de l'humanité en général, on restera dans les limites de la pratique et d'une discussion qui portent sur les états actuels de la société, non sur des états purement imaginaires. La seconde théorie, qui considère une culture plus avancée comme l'origine, et l'état sauvage comme dû à une série de dégénérescences, tranche d'un seul coup toutes les difficultés que soulève l'origine de la culture, en recourant à l'intervention du surnaturel. C'est ainsi que l'archevêque Whately explique simplement par la révélation miraculeuse le fait que l'homme se soit élevé au-dessus de l'état de barbarie qu'il considère comme ayant été l'état originel de l'homme[9]. Remarquez toutefois en passant que la doctrine qui fait de la civilisation originelle l'œuvre de l'intervention divine, n'implique nullement l'idée que cette civilisation originelle ait été d'un niveau élevé. Ses défenseurs sont libres de choisir leur point de départ de culture au-dessus ou au-dessous de l'état sauvage, suivant ce qui leur semble plus conforme à la raison.

[43]

Les deux systèmes qui prétendent expliquer ainsi les liens de la vie sauvage avec la vie civilisée peuvent être opposés l'un à l'autre et désignés d'après leur caractère dominant, l'un comme théorie du progrès, l'autre comme celle de la dégénérescence. Cependant la première reconnaît à la dégénérescence, et la seconde au progrès, une influence considérable sur l'évolution de la culture. Limités entre les justes bornes de leur application, les principes des deux théories s'accordent avec l'histoire, qui nous montre, d'une part, que l'état des nations avancées est sorti par progression d'un état inférieur, et, de l'autre, que la culture acquise par progression peut se perdre par dégradation. Si l'étude de ces deux phénomènes ne pouvait nous conduire qu'à des résultats obscurs, il ne nous faudrait certes pas les prendre pour point de départ. Mais l'histoire, prise pour guide dans la détermination des différents étages de la civilisation, nous fournit une théorie basée sur l'expérience des faits actuels. Cette théorie est celle du développement, d'après laquelle progrès et décadence ont l'un et l'autre leur place précise. Mais, aussi loin que l'histoire peut nous servir de critérium, le progrès est le fait principal, la dégénérescence le fait secondaire. Il faut que la culture ait été acquise pour qu'elle puisse ensuite être perdue? D'ailleurs, en faisant la balance entre les effets du progrès et ceux de l'action rétrograde en civilisation, l'on doit avoir présent à l'esprit la puissance avec la quelle agit la diffusion de la culture, pour préserver les

9 Whately. *Essay on the Origin of Civilazation*, dans *Miscellaneous Lectures*, etc. Voir aussi W. Cooke Taylor. *Natural History of Society.*

conquêtes du progrès des atteintes de la dégénérescence. Le mouvement progressif de civilisation, en se propageant, finit par devenir indépendant de la destinée chez lequel il a pris naissance. Ce qui s'était produit sur tel point se répand sur une aire de plus en plus large, où le *stamping-out*, comme disent les Anglais, devient de plus en plus difficile à reconnaître. Les usages, les inventions de races depuis longtemps éteintes restent ainsi la propriété commune de nations qui leur survivent, et les actions [44] destructives qui minent la civilisation de certains pays sont impuissantes à anéantir la civilisation du monde entier.

La détermination du lien qui rattache l'état sauvage à l'état barbare et à celui de la demi-civilisation repose presque entièrement sur l'étude des temps préhistoriques et des pays qu'on peut appeler extra-historiques. C'est-là, il faut en convenir un terrain peu favorable ; mais on est bien forcé de l'accepter tel qu'il est. L'histoire directe ne nous apprend presque rien des phases par lesquelles est passé l'état sauvage, sauf quand celui-ci a été en contact avec une civilisation étrangère et en a subi l'influence, circonstance qui, au reste, est peu propre à venir en aide au sujet que nous nous proposons. L'examen fait périodiquement des races inférieures abandonnées à elles-mêmes dans le développement de leur destinée fournirait des données précieuses à celui qui étudie la civilisation, si un tel examen était possible, ce qui n'est pas malheureusement. Les races inférieures manquent de monuments pouvant servir à l'histoire et n'ont que de vagues traditions ; elles inclinent toujours à donner une forme mythique, et voilà pourquoi l'on peut rarement s'en fier à ce que ces traditions nous apprennent des plus anciennes époques. L'histoire est un souvenir oral ou écrit, conforme à la réalité des événements qu'elle fait connaître. C'est cette plus ou moins grande conformité qui sert de critérium, et ce critérium nous manque dans ce qui a trait à l'histoire de la culture pour les étages inférieurs. Des traditions peuvent être invoquées aussi bien à l'appui du système du progrès que du système de dégénérescence ; elles doivent être en partie vraies et en partie fausses ; mais quelle vérité ou quelle erreur qu'elles contiennent, il est si difficile de distinguer, dans les souvenirs qui nous parviennent, ce qui appartient à la spéculation, du réel, que l'ethnologie ne semble pas avoir grand profit à chercher dans la tradition la base de son appréciation des premiers étages [45] de la civilisation. Ce problème est un de ceux qui ont occupé l'esprit philosophique, même chez les sauvages et chez les barbares, et a été résolu à l'aide de spéculations présentées comme des faits et de traditions qui sont en grande partie données comme des réalités. Les Chinois rapportent gravement la prétendue histoire de leurs anciennes dynasties et nous disent que leurs lointains ancêtres habitèrent dans les cavernes, vêtus de feuilles et mangeant de la chair crue, jusqu'au moment où, sous tel chef ils apprirent à bâtir des huttes, à préparer des peaux pour se vêtir et à

faire du feu[10]. Lucrèce peut nous décrire dans ses vers célèbres la race primitive aux larges os, téméraires et sans lois, vivant de la vie errante des bêtes sauvages, dont elles triomphaient à l'aide de pierre et de massues, dévorant les baies et les glands, ne connaissant pas encore le feu, l'agriculture, ni l'usage des peaux pour vêtements. Le poète épicurien retrace, à partir de cet état, le développement de la culture ; il a commencé au-delà des limites de la mémoire humaine, il finit en y rentrant[11].

À la même classe appartiennent ces légendes qui, partant d'un ancien état sauvage, raconte comment l'homme s'éleva grâce à des civilisateurs divins ; c'est là ce qu'on peut appeler le système du progrès surnaturel ; les traditions familières du Pérou et de l'Italie nous en fournissent des exemples.

Mais d'autres esprits, suivant une route idéale opposée et remontant du présent au passé, se sont figurés tout différemment les premiers étages de la vie humaine. Ces hommes ont les yeux tournés vers la sagesse des anciens. Par une confusion d'idées qui n'est que trop commune, ils attribuent aux hommes des anciens temps la sagesse des vieillards dans tel ou tel genre de vie honorée jadis, mais [46] qui a fait place de nos jours à un autre, et sont ainsi conduit, par l'idée de dégénérescence qu'ils attachent aux temps présents, à les faire remonter dans le passé et à se représenter comme une époque de grandeur le point de départ primitif. Le parsi se rapporte à l'heureux gouvernement du roi Yéma, alors que les hommes et les bestiaux étaient immortels, que l'eau et les arbres ne se séchaient jamais, et que la nourriture ne faisait jamais défaut, alors qu'il n'y avait ni froid, ni chaleur, ni envie, ni vieillesse[12]. Le bouddhiste regrette l'âge des glorieux êtres éthérés vivant sans péché, sans sexe, sans besoin de nourriture, et qui subsista jusqu'à l'heure malheureuse où ils goûtèrent une délicieuse écume formée à la surface de la terre et tombèrent dans le péché, étant arrivés avec le temps par l'effet de la dégradation à manger du riz, à être condamnés aux douleurs de l'enfantement, à bâtir des maisons, diviser la propriété et à établir des castes. Durant des siècles, la mémoire garda le souvenir des circonstances qui avaient accompagné cette dégénérescence. Ce fut le roi Chéteya qui prononça le premier mensonge, et les citoyens qui en entendirent parler, ne sachant pas ce qu'était un mensonge, demandaient s'il était blanc, noir ou bleu. La vie des hommes se raccourcit de plus en plus et ce fut le roi Mala Sagara qui, après le court règne de deux cent cinquante deux mille ans, fit la triste découverte du premier cheveu gris[13].

---

10 Goguet, t.III, p. 270.
11 Lucrèce, v. 823, etc. ; voir Horace, *Saturnales*, I, 3.
12 *Avesta*, trad. Spiegel et Bleeck, vol. 2, p. 50.
13 Hardy, *Manuel du bouddhisme*, p. 64, 128.

Tout en tenant de l'imperfection des récits historiques qui se rapportent aux degrés les plus inférieurs de la civilisation, nous y puisons différentes données. Niebuhr, attaquant les progressionnistes du dix-huitième siècle, remarque qu'ils ont entrevu ce fait, "qu'aucun exemple ne peut être cité d'un peuple s'élevant par lui-même à la civilisation[14]." Whately s'approprie cette remarque [47] qui forme le fond de son ouvrage bien connu sur l'origine de la civilisation : "Les faits sont choses inflexibles, dit-il, et aucun exemple authentique ne puisse être produit de sauvages s'élevant à un état supérieur par leur propre initiative, ce n'est pas une hypothèse, c'est l'énoncé incontesté des faits." Ceci lui sert d'argument pour soutenir que dans ces conditions générales que l'homme ne peut s'élever, d'une manière indépendante, de l'état sauvage à l'état civilisé, et que les sauvages sont des descendants dégénérés d'homme civilisés[15]. Mais il oublie de se demander, conformément à sa théorie, si l'on a trouvé un exemple d'un peuple civilisé retournant naturellement à l'état sauvage. Tout souvenir d'un fait de ce genre, direct et bien démontré, serait là d'un grand intérêt pour l'ethnologie, bien qu'il ne contredit en aucune façon la théorie du développement ; car prouver la perte n'est pas démontrer qu'il n'y a point eu gain préalable. Mais où trouve-t-on un tel souvenir ? Le défaut de témoignage historique relatif à la transition de l'état sauvage à l'état civilisé est un fait à double face dont la moitié seulement figure dans la thèse de Whately. Heureusement ce défaut de témoignage n'est pas fatal. Si l'histoire ne peut démontrer directement l'existence d'un état sauvage, et indiquer en quoi il a précisément consisté, elle fournit au moins des témoignages qui touchent de près au but. De plus, nous avons, pour étudier la marche de la culture inférieure, un ordre de témoins qui ne peuvent avoir été apostés tout exprès pour appuyer la théorie.

De vieux récits historiques traditionnels, quoique peu dignes de foi comme récits exacts des événements, contiennent incidemment de nombreuses et très fidèles descriptions de mœurs et de coutumes. L'archéologie nous fait connaître des vieilles constructions et des restes d'édifices, œuvres et reliques du passé. La philologie nous [48] met sous les yeux l'histoire racontée à leur insu par les langues, qui de générations en générations se la sont transmises, sans avoir conscience de son importance. Un coup d'œil sur les races humaines nous dit beaucoup ; la comparaison faite à un point de vue ethnologique, de leurs conditions respectives, plus encore.

L'arrêt et le déclin de la civilisation doivent être rangés parmi les phénomènes les plus fréquents et les plus actifs de la vie des nations. Que la science, les arts, les

14 Niebuhr, *Römische Geschichte*, Ière partie, p. 88.

15 Whately, *Essay on Origin of Civilization.*

institutions déclinent dans certains pays, que des peuples autrefois en voie de progrès soient distancés par des voisins ; que parfois même des sociétés entières retombent dans la grossièreté : ce sont là des événements familiers de l'histoire moderne. Pour apprécier les rapports qui existent entre les degrés inférieurs et supérieurs de la civilisation, il est essentiel de ce fait une idée exacte de l'influence de la dégénérescence sur ces rapports. Quelles sortes de preuves peuvent donner l'observation directe et l'histoire touchant, la dégradation de l'homme suivant une marche rétrograde et descendant de l'état de civilisation à l'état sauvage? Dans nos grandes cités, les classes appelées *dangereuses* sont plongés dans une hideuse misère et dans la dépravation. Si nous pouvions établir une balance entre les Papous de la Nouvelle Calédonie et les associations de mendiants et de voleurs européens, nous aurions la douleur de constater que nous avons au milieu de nous quelque chose de pire que la sauvagerie. Mais ce n'est pas de la sauvagerie, c'est l'équilibre de la civilisation rompu. La population d'un casual ward de Whitechapel et celle d'un kraal Hottentotsont dans le même dénuement des vertus de la civilisation supérieure ; mais positivement leur caractère mental et moral diffère essentiellement. Ainsi le but essentiel de la vie sauvage est de tirer de la nature sa subsistance, ce qui est précisément le contraire de la vie prolétaire ; leur position par rapport à la vie civilisée, l'une d'indépendance, l'autre de [49] dépendance, étant complètement opposées. Ces expressions dont on se sert de sauvages de ville et d'Arabes de rue me font l'effet d'une maison en ruine que l'on comparerait à un chantier de construction. Il rentre plus dans notre sujet de rappeler combien la guerre et la tyrannie, la famine et la peste ont désolé les contrées, réduit leur population à l'état de misérables peuplades et abaissé le niveau de leur civilisation ; combien la vie isolée, à laquelle sont condamnés certains districts de contrées désertes, tend quelquefois à la sauvagerie. Mais nulle part, que nous sachions, aucune de ces causes n'a donné naissance à une véritable société sauvage. Quant au récit d'Ovide de la dégénérescence de la triste colonie de Tomes sur la mer Noire, survenue à la suite de circonstances malheureuses, c'est là un fait à prendre en considération, quoiqu'il ne doive pas être entendu dans un sens trop littéral. Chez ces populations mêlées, grecques et barbares, harcelées et réduites en esclavage par les cavaliers sarmates, comme les Persans de nos jours le sont par les Turcomans, le poète signale l'abandon du jardinage, l'oubli des arts textiles et l'usage barbare des vêtements de peaux.

Nec tamen haec loca sunt ullo pretiosa metallo :
Hostis ab agricolavix sini illa fodi.
Purpura saepe tuos fulgens praetixit amictus ;
Sed nonSarmatico tinur illa mari.

Vellera dura ferunt pecudes, et Paladis uti
Arte Tomitanaenon didicere nurus.
Femina pro lana cerealia munera frangit,
Suppositoque gravem vertice portat aquam.
Non hic pampineis amicitur vitibus ulmus,
Nulla premunt ramos pondere poma suo.
Trista deformes pariunt absinthia campi
Terraque de fructu quam sit amara, docet[16].

[50]

C'est à une dégénérescence de cette sorte qu'on peut attribuer les exemples d'état de civilisation inférieure que l'Europe présente par exemption. Mais il s'offre le plus souvent à nous comme un reste persistant de la barbarie. Les faits recueillis en différentes parties de l'Irlande, encore presque sauvage, il y a deux ou trois siècles, sont intéressants à ce point de vue. Des actes du Parlement anglais furent édictés contre l'habitude invétérée d'attacher les charrues à la queues des chevaux et de brûler la paille de l'avoine pour extraire le grain, afin de s'éviter la peine de la battre sur l'aire. Au dix-huitième siècle on pouvait encore dire de l'Irlande en manière de satire :

The Western isle renowned for bogs,
For tories and for great wolf-dogs,
For drawing hobbies by the tails,
And threshing corn with fiery flails[17].

W. C. Taylor, *Nat. Hist.*

La description que fait Fynes Moryson du sauvage ou *pur* Irlandais, vers l'an 1600 est très curieuse. Les Lords irlandais, dit-il, habitent de pauvres maisons d'argile ou des cabanes de branchages recouvertes de gazon. Dans bien des parties, hommes et femmes ne portaient en plein hiver qu'une loque autour des reins et un manteau de laine sur le dos ; et c'était assez de la vue d'une vieille femme avant déjeuner pour donner la nausée. Moryson mentionne la coutume de brûler la paille de l'avoine, pour retirer le grain et en faire des gâteaux. Les Irlandais n'avaient pas de tables, mais posaient leur repas sur un tas d'herbes. Les chevaux abattus étaient pour eux un délicieux régal, et ils faisaient cuire les morceaux de bœuf et de porc, ne [51] lavant même pas les entrailles des animaux qu'ils dévoraient et qu'ils

16 Ovide, *Ex Ponto*, III, 8 ; voire Grote, *History of Greece*, Vol. XII p. 641, 643 et 644.

17 L'île occidentale, renommée par ses tourbières, par ses tories et ses grands chiens-loups, par sa coutume de tirer les chevaux par la queue et de battre le grain avec des fléaux de feu.

mettaient sur le feu, roulé dans une peau de vache fraîchement dépouillée. Pour faire chauffer le lait qu'ils voulaient boire, ils y jetaient une pierre retirée du feu[18]. Les îles Hébrides nous offrent un autre pays remarquable par la simplicité de la vie barbare. En 1868, M. Walter Morrison y acheta d'une vieille femme de Stornoway le service de vaisselle en terre qu'elle employait à son usage et dont il me donna un échantillon. Ces vases de terre non vernissée, fait à la main sans l'emploi de la roue de potier, auraient pu passer dans un musée pour un spécimen de l'industrie de quelque tribu sauvage. L'état où est encore de nos jours l'art du potier dans les Hébrides s'accorde bien avec l'assertion de George Buchanan touchant la coutume des insulaires, au seizième siècle, de faire bouillir la viande dans la panse ou dans la peau de la bête même[19]. Au commencement du dix-huitième siècle, Martin mentionne encore l'ancien usage de retirer le blé de l'épi au moyen du feu, procédé expéditif appelé alors *graddan* (gaelic *grad*, prompt)[20]. Ce qui montre que l'usage de brûler le grain, reproché au *pur* Irlandais, était en réalité le reste d'une vieille coutume celtique qui n'était pas sans valeur pratique. Il en est de même pour la présence, dans les cantons habités par des populations de race celtique, d'autres procédés propres à la civilisation primitive, par exemple des peaux à faire bouillir, en usage chez le Scythes, au dire d'Hérode, des pierres chauffées pour le même but, employées chez les [52] Assinaboins de l'Amérique du Nord, procédé qui semble pouvoir être soit la conséquence d'une dégradation d'un état de civilisation avancée, soit la survivance d'un état de civilisation inférieure. Les Irlandais et les habitants des Hébrides sont restés, durant des siècles, sous l'influence d'une civilisation relativement élevée, qui peut néanmoins avoir laissé intactes un grand nombre d'anciennes et grossières coutumes populaires.

Les exemples d'hommes civilisés qui ont pris les habitudes de la vie sauvage, en vivant dans des pays éloignés de la civilisation, dont ils avaient cessé d'éprouver le besoin, fournissent des preuves plus décisives de dégradation. Dans cette catégorie vient se placer ce que nous connaissons de plus voisin d'une déviation spontanée de l'état civilisé vers l'état sauvage. C'est ce qui se produit pour les races mêlées dont le niveau de civilisation peut plus ou moins s'abaisser au-dessous des races avancées. Les révoltés de la Bounty, avec leurs épouse Polynésiennes, fondèrent une communauté grossière, mais non pourtant sauvage, dans l'île de Pitcairn[21]. Les

18 Fynes Moryson, *Itinerary*, London, 1617, part. III, p. 162, etc ; J. Evans, in *Archeologia*, vol. XLI. Voir la description des peaux à bouillir chez les Irlandais sauvages, vers 1550, dans Andrew Boorde, *Introduction of Knowledge*, ed. Par F. -J. Furniwal, Early English Text, Soc. 1870.

19 Buchanan, *Rerum Scoticarum Historia*, Edinburgh, 1528, p. 7 ; voir *Early History of Mankind*, 2nd. ed. p. 272.

20 Martin, *Description of Western Islands*, dans Pinkerton, vol. III, p. 639.

21 *Mutiny of the Bounty*, etc.

races portugaises métisses des Indes orientales et de l'Afrique menaient une vie au-dessous du niveau des Européens, mais non réellement sauvage[22]. Les Gauchos des pampas d'Amérique du Sud, races de pâtres cavalier métis d'Européens et d'Indiens, sont représentés comme ayant pour siège des crânes de bœuf, comme faisant le bouillon dans les cornes de ces animaux entourés de cendres chaudes, mangeant la viande sans légumes et menant en général une vie détestable, brutale, sans confort aucun, dégénérée mais non sauvage[23]. Un pas de plus nous amène au cas où des individus civilisés sont absorbés [53] dans des tribus sauvages et en adoptent la vie qu'ils contribuent bien peu à modifier ; les enfants de ces hommes peuvent être rangés tout à fait dans la catégorie des sauvages. Ces exemples de mélanges de races ne sont cependant point à citer comme offrant une culture inférieure actuellement sortie d'une culture supérieure. Ce qu'ils prouvent, c'est que, étant donnée une civilisation élevée chez une race et une civilisation inférieure chez une autre, une race placée enter elles deux peut être influencée par la civilisation inférieure ou prendre une condition intermédiaire.

La dégénérescence s'opère plus activement sans doute dans les civilisations inférieures que dans les civilisations avancées. Les nations barbares et les hordes sauvages, par leur défaut de lumières et de ressources, semblent être plus exposées aux influences dégradantes. En Afrique, par exemple, il paraît s'être produit, dans les temps modernes, une décadence due probablement en grande partie à l'influence étrangère. M. J. L. Wilson, comparant l'importance des puissants royaumes nègres de l'Afrique occidentale, aux seizième et dix-septième siècles, avec les petites communautés actuelles ayant peu ou point de souvenir d'une organisation politique plus avancée chez leurs ancêtres, attribue surtout cette décadence au commerce des esclaves[24]. Au sud-est de l'Afrique également, la civilisation barbare relativement élevée, que paraissent indiquer les anciennes descriptions du royaume de Monomotapa, semble avoir disparu, et les remarquables ruines d'édifices en pierres taillées mais jointes sans mortier, dénotent une civilisation ancienne plus élevée que celle de la population aborigène actuelle[25]. Dans l'Amérique du Nord, le P. Charlevoix remarque, à propos des Iroquois du siècle dernier, [54] qu'aux temps anciens, ils avaient l'habitude de bâtir leurs cabanes mieux que les autres tribus indiennes et mieux qu'ils ne le font encore aujourd'hui ; ils y sculptaient de grossières figures en relief ; mais depuis, dans différentes expéditions, presque tous leurs villages ont été brûlés, et ils n'ont

22 Wallace, *Malay Archipelago*, vol. I, p. 42, 471 ; vol. II p. 11, 43, 48. - Latham, *Descrip. Eth.*, vol. II, p. 492, 495 ; D. et C. Livingstone. *Exp. To Zambezi*, p. 45.

23 Southey, *History of Brazil*, vol. III, p. 422.

24 J. L. Wilson, *W. Afr.*, p. 189.

25 Waitz, *Anthropology*, vol. II, p. 359, voir 91.- Du Chaillu, *Le Pays des Ashango*, p. 116.

pas pris la peine de les restaurer[26]. La dégénérescence des Indiens Cheyennes est un fait établi par l'histoire. Poursuivis par leurs ennemis et même délogés de leurs villages fortifiés, les Sioux furent frappés au coeur ; leur nombre diminua ; ils n'osèrent plus s'établir dans des demeures fixes, ils abandonnèrent la culture du sol, devinrent une tribu de chasseurs errants, avec des chevaux pour toute propriété, les échangeaient chaque année contre du blé, des fèves, des courges et des articles européens, puis ils retournaient à l'intérieur des prairies[27]. Quand dans les montagnes Rocheuses, lord Milton et le Docteur Cheadle rencontrèrent un reste abâtardi de la race Schushwap, elle n'avait ni chevaux ni chiens, vivait sous de grossiers abris faits d'écorces et de nattes, tombaient chaque année dans un plus grande misère et allait s'éteignant rapidement. Ils eurent là sous les yeux un nouvel exemple de la dégénérescence à laquelle, sans aucun doute, a été due la décadence ou l'anéantissement de peuplades sauvages[28]. Il y a des tribus qui sont les véritables *outcasts* de la vie sauvage. On peut avec quelque raison, regarder les misérables Indiens Digger de l'Amérique du Nord et les Bushmen de l'Afrique australe comme les descendants proscrits de tribus qui ont vu de meilleurs jours[29]. Les traditions des races inférieures sur la vie heureuse de leurs ancêtres peuvent être quelquefois de réels souvenirs [55] d'un passé peu éloigné. Les Indiens Algonquins se rappellent les anciens jours comme un âge d'or, alors que la vie était meilleure, qu'il y avait de meilleures lois, de meilleurs chef des mœurs moins rudes[30]. Et vraiment d'après ce que nous savons de leur histoire, nous pouvons comprendre qu'ils aient eu des motifs pour se rappeler dans leur misère un bonheur perdu. Les grossiers Kamtchadales sont également fondés à soutenir que le monde devient de plus en plus mauvais, que le nombre et la valeur des hommes diminuent, que la nourriture devient plus rare, car le chasseur, comme l'ours et le renne, s'éloignent rapidement, à la recherche d'une vie plus heureuse dans des régions plus méridionales[31].

L'étude de la civilisation deviendrait beaucoup plus facile, si la marche rétrograde et le déclin en étaient étudiés sur des données moins restreintes et plus exactes que celles dont on s'est servi jusqu'à présent. Les exemples rappelés ici ne sont probablement qu'une partie d'une longue série de faits attestant que la dégénérescence de la culture n'a été nullement la cause première de l'état de barbarie et de sauvagerie, que c'est une action secondaire s'exerçant largement et

---

26 Charlevoix, *Nouvelle France*, vol. VI, p. 51.
27 Irving, *Astoria*, vol. II, chap. V.
28 Milton et Cheadle, *Nord West Passage by Land*, p. 241 ; - Waitz, vo ;. III, p. 74, 76.
29 *Early History of Mankind*, p. 187.
30 Schoolcraft, *Algic Res.* Vol. I, p. 50.
31 Steller, *Kamtchatka*, p. 272.

profondément sur le développement général de la civilisation. On pourrait peut-être, avec quelque vérité, comparer la dégénérescence de la culture sociale dans sa façon d'opérer et l'immense étendue de son action, à la dénudation en géologie.

Il ne sera pas sans utilité, pour l'étude des rapports qui existent entre la vie sauvage et la vie civilisée, de jeter un coup d'œil sur les divisions de l'espèce humaine. La classification par familles de langues peut être adoptée pour cet objet avec avantage, pourvu qu'on tienne aussi compte des caractères anatomiques. Sans doute le langage est par lui-même un guide insuffisant quand il s'agit d'assigner [56] la descendance des nations, comme le montre le cas des Juifs en Angleterre et les trois quarts des races nègres dans les Indes occidentales, lesquelles parlent l'anglais comme leur langue maternelle. Cependant la parenté de langue indique généralement plus ou moins la parenté de races. S'agit-il de l'histoire de la civilisation, le langage nous fournit des données meilleures encore, car la communauté de langage, même à de grandes distances, implique la communauté de culture. La race assez puissante pour maintenir ou imposer son idiome d'ordinaire maintient aussi plus ou moins ou impose sa civilisation. Ainsi, par exemple, l'origine commune des langues des Hindous, des Grecs et des Teutons est due sans doute en grande partie à la communauté d'ancêtres, mais elle est encore plus intimement liée à une communauté d'histoire sociale et intellectuelle, avec ce que le professeur Max Müller appelle judicieusement "leur parenté spirituelle". L'étonnante persistance du langage nous permet souvent de distinguer des rapports de civilisation entre les tribus les plus anciennes et les plus éloignées les unes des autres. Cela posé, dans quel rapport sont entre elles les tribus sauvages et les tribus civilisées appartenant aux différents groupes de l'espèce humaine, déterminés chacun historiquement par la possession de langues de même famille ?

La famille sémitique, qui représente une des plus vieilles civilisations connues, comprend : les Arabes, les Juifs, les Phéniciens, les Syriens, etc., et peut avoir des connexions plus ou moins anciennes avec le nord de l'Afrique. Cette famille comprend aussi quelques tribus grossières, mais qui ne pourraient être qualifiées de sauvages. La famille aryenne existe certainement en Asie et en Europe depuis plusieurs milliers d'années ; elle a laissé des traces très connues et très accentuées de sa condition de barbarie primitive, laquelle a peut-être survécu sans modifications appréciables chez les tribus isolées de l'Hindou-koh et de l'Himalaya. Aucun ne semble avoir été constaté d'une [57] tribu purement aryenne devenue sauvage. Les Gypsies et autres outcasts sont très certainement en partie de sang aryen, mais leur état de dégradation n'est pas de la sauvagerie. Dans l'Inde, il y a des tribus, aryennes par le langage, mais dont les traits rappellent plutôt le type des populations indigènes, qui sont issues en grande partie de la race indigène avec

un mélange plus ou moins prononcé de la race des conquérants. Quelques tribus rentrent dans cette catégorie ; tels sont les Bhils et les Koulis de la présidence de Bombay, qui parlent des dialectes, hindi au moins par le vocabulaire, sinon par la construction grammaticale ; et cependant ces peuplades sont inférieures sous le rapport de la culture à certaines nations ayant subi l'influence hindoue, mais qui ont conservé leur langue dravidienne originelle, les Tamils, par exemple. Ceux-ci semblent toutefois se tenir à un niveau plus élevé de civilisation que n'importe laquelle des tribus presque sauvages habitant les forêts de la péninsule ; ces tribus n'ont rien d'aryen ni dans le sang ni dans le langage. À Ceylan, cependant, s'offre le phénomène remarquable d'une race sauvage particulière parlant un dialecte aryen. C'est la fraction sauvage de la race des Veddas ou *chasseurs*, dont un reste habite encore dans les forêts. Ces hommes ont la peau noire et le nez aplati, une constitution délicate, un très petit crâne, et cinq pieds en moyenne de hauteur. Ils forment un peuple timide, inoffensif, simple, vivant principalement de chasse ; ils prennent les oiseaux au piège et les poissons en empoisonnant les rivières ; ils sont habiles à trouver le miel sauvage ; ils ont des arcs, des flèches à pointes de fer, qui avec leurs chiens de chasse sont ce qu'ils possèdent de plus précieux ; ils demeurent dans des cavernes ou sous des huttes d'écorces ; le mot qu'ils emploie pour désigner une maison est un mot singhalais qui signifie creux d'arbre (rukula) ; un morceau d'écorce leur tenait autrefois lieu vêtement, mais à présent un lambeau d'étoffe pend à leur ceinture ; la culture est chez eux très récente. Ils comptent [58] sur leurs doigts et se procurent du feu au moyen de l'ignitérébrateur qu'ils tournent avec la main. Ils sont francs et honnêtes. Leur monogamie et leur fidélité conjugale contrastent dort avec les habitudes opposées de la plupart des singhalais plus civilisés. Une remarquable coutume matrimoniale des Veddas est celle de prendre pour épouse sa plus jeune sœur (non l'ainée), le mariage entre frères et sœurs existant chez les Singhalais, mais seulement dans la famille royale. On a avancé des choses très inexactes sur les Veddas, qu'on a représentés comme n'ayant ni religion, ni nom personnel, ni langue. Leur religion est, en réalité, l'animisme des tribus les plus grossières de l'Inde. Quelques-uns de leurs noms offrent cela de remarquable, qu'ils sont hindous et non en usage chez les modernes Singhalais. Leur langage est représenté comme une sorte de patois singhalais affectant une forme et une prononciation particulière.

Il n'y a aucun doute que les Veddas ne descendent, comme on l'a reconnu, des Yakhos ou démons, c'est-à-dire des tribus indigènes de l'île. La légende et la langue concourent ainsi à rendre probable qu'un mélange de sang aryen s'est opéré chez eux, en même temps qu'ils adoptaient l'idiome aryen ; mais les témoignages tirés des caractères anatomiques accusent chez les Veddas un type indigène pré-aryen[32].

32 Bailey, *Veddas*, dans T*raditions. Eth. Soc.*, vol. II p. 278 ; voir vol. III, p. 70. - Comparer

La famille Tatare septentrionale de l'Asie et de l'Europe (Touranienne, si le mot est employé dans un sens restreint), nous offre un témoignage d'un tout autre caractère. Ce vaste ensemble de tribus et de nations comprend des peuples qui ne s'élèvent guère au-dessus du niveau de l'état sauvage pour les temps anciens et même pour les modernes ; tels les Ostyaks, les Tongouses, les Samoyèdes, [59] les Lapons ; tandis que des degré d'une culture plus ou moins avancée sont représentées par les Mongols, les Turcs, les Hongrois. Mais il n'est pas douteux que les plus grossières tribus de cette souche n'offrent la condition primitive de la race tatare en générale, d'où il est bien connu que sont sortis ces peuples mêlés, civilisés principalement par l'adoption de la culture étrangère, celle des bouddhistes, des musulmans, des nations chrétiennes, et en partie par le développement intérieur. L'ethnologie du sud-est de l'Asie est assez obscure ; mais si l'on rapporte à la même famille les races indigènes du Siam, de Birmanie, etc., les tribus plus sauvages pourront être considérées comme représentant l'état primitif de ces races, car la civilisation avancée qui caractérise cette région est évidemment étrangère et principalement d'origine bouddhique. La race malaise est aussi remarquable par le degré de civilisation des tribus données comme y appartenant. Si nous comparons les tribus sauvages de la péninsule de Malaya et de Bornéo aux nations semi-civilisées de Java et de Sumatra, nous constaterons qu'une partie de cette race demeure dans l'état sauvage primitif, tandis que l'autre se trouve en possession d'une civilisation qui se reconnaît du premier coup d'œil pour dérivée presque totalement des sources hindoues et musulmanes. Quelques tribus des forêts de la péninsule semblent être les représentants de la race malaise à un très haut niveau de culture. Mais dans quelle mesure cette infériorité est-elle originelle ou est-elle due à la dégradation ? Il n'est pas aisé de prononcer. L'une de ces tribus, les grossiers Orang Sabimbas, qui ignore l'agriculture et la navigation, donnent de leur état actuel une curieuse explication. Ils sont, disent-ils, des descendants des naufragés malais du pays des Bougis, qui ont été si fort molestés par les pirates, qu'ils finirent par abandonner la civilisation et l'agriculture, ne pas manger de volaille, dont le cri eut peu trahir leur présence. Voilà pourquoi ils ne plantent rien, ne mangent [60] que des fruits et des légumes sauvages ou de la chair des animaux autre que la volaille. Si ce récit est véridique, nous sommes ici en présence d'un cas intéressant de dégénérescence. Mais il est à noter que les sauvages excellent à imaginer des fables pour expliquer les usages qui ont cours chez eux. C'est ainsi que, dans la même pays, les Biduanda Kallang expliquent leur habitude de ne pas cultiver la terre par ce fait que leurs ancêtres avaient fait vœu de ne pas faire de plantations. Chez une autre grossière peuplade de Malaya, les Jakouns, race de mœurs simples et douces, certaines gens se disent descendants d'une couple de

---

Robert Knox, *Historial relation of Ceylon*, London, 1681, part. III, chap. I ; sir J.-E. Tennent, *Ceylon* , etc.

singes blancs, et d'autres hommes blancs. Il y a quelque raison de croire que ces derniers sont effectivement de race métisse, car ils emploient divers mots portugais, et l'on rapporte que des réfugiés portugais s'étaient fixés dans le pays[33]. Les Polynésiens, les Papous, les Australiens représentent autant de degrés de sauvagerie, chacune de ces races occupant une aire propre homogène. Enfin, dans les deux Amériques, il y a encore à étudier les rapports où l'état sauvage se trouve, à l'égard de la vie civilisée, rapports qui n'ont pas été éclaircis.on compte plusieurs grandes familles linguistiques auxquels n'appartiennent que des peuples vivants à l'état sauvage, tels sont : les Esquimaux, les Algonquins et les Guaranis. Il existait d'autre part trois régions de demi-civilisation, indépendante en apparence et ayant atteint un niveau élevé de l'état barbare, à savoir : le Mexique et l'Amérique centrale, le Bogota et le Pérou. Certaines occupaient un degré intermédiaire entre les plus avancées et celles qui l'étaient moins, les Natches de la Louisiane et les Appalaches de la Floride. Des affinités de langage se retrouvent entre les peuplades les plus inférieures qui les entourent[34]. [61] Mais des témoignages formels établissant que la culture plus élevée est sortie d'une culture inférieure, ou que l'inférieure est née par dégénérescence de la plus élevée, se rencontrent rarement. Les ceux cas peuvent s'être produits dans une certaine mesure.

L'on conçoit que l'examen général d'un tel problème ethnologique demanderait une étude plus approfondie que celle qui a été faite. D'après les documents que nous possédons jusqu'ici, il me semble que, si chez une race certaines branches dépassent les autres en culture, cela est plus souvent dû à un fait d'élévation qu'à un fait d'affaissement. Mais le progrès se produit plutôt par l'influence étrangère que par l'action interne. La civilisation est une plante qui se propage bien plus souvent qu'elle ne se développe.

Pour ce qui est des races inférieures, cette assertion s'accorde avec les résultats tirés des rapports qu'ont eus les européens avec les tribus sauvages durant les trois ou quatre derniers siècles. Dans la mesure où ces tribus ont connu le progrès, elles se sont assimilées plus ou moins la culture européenne et se sont rapprochés du niveau des européens, comme cela a été observé en Polynésie, dans l'Afrique australe et dans l'Amérique du sud. Un autre point important est acquis par l'aperçu ethnologique qui précède. Le fait que, durant tant de milliers d'années de leur

33 *Journ. Ind. Arch.*, vol. I, p. 295-9 ; vol. II p. 237.

34 Pour les rapport entre la langue des Aztèque et les langues de la Sonora répandues au nord-ouest, vers les sources du Missouri, voir Bushmann, *Spuren der Aztekischen Sprache im Nördlinchen Mexico*, etc., dans *Abh.der Akad. Der Wissensch.*, 1854 ; Berlin, 1859 ; et *Tr. Eth. Soc.*, vol. II, p.130. Pour les rapports entre la langue des Natchez et celle des Mayas, voir Daniel G. Brinton, dans *American historical Magazine*, 1867, vol.i, p. 16, et *Myth of the New World, p. 28.*

existence connue, ni la souche aryenne ni la souche sémitique n'aient donné naissance à un rejeton sauvage, fait attesté par l'histoire du langage, dépose avec force contre la probabilité qu'une déviation vers l'état sauvage se soit jamais produite.

[62]

En présence des diverses opinions des anciens écrivains sur la civilisation primitive, partisans du progrès ou de la dégénérescence, on doit convenir que les preuves dont ils pouvaient disposer étaient fort inférieures aux données accessibles aujourd'hui, quelque imparfaites que soient celles-ci. Comme critique, un ethnologiste du dix-huitième siècle a la même valeur qu'un géologue du même temps. Les anciens écrivains peuvent l'avoir emportés en capacité sur les critiques modernes, mais ils n'avaient pas sous la main les mêmes matériaux. Le guide de l'archéologie préhistorique leur manquait surtout, puisque c'est seulement dans ces dernières années que les recherches qu'elle embrasse ont été établies sur une base scientifique. Il importe de se bien rendre compte de l'importance qu'a cette science nouvelle pour la solution du vieux problème.

La chronologie, tout en tenant pour plus ou moins fictives les interminables suites de dynasties des Egyptiens, des Indiens, des Chinois, lesquels traitent dans leurs supputations les sommes d'années comme des unités, admet cependant que les monuments qui subsistent reportent à plus de cinq mille ans en arrière l'existence d'une civilisation comparativement avancée. Les témoignages recueillis dans l'Orient et dans l'Occident, conduisent à penser que les grandes divisions de la race aryenne, chez lesquelles ont pris naissance le brahmanisme, le zoroastrisme et le bouddhisme, datent d'une période très reculée de l'histoire ancienne. Quand même nous ne serions pas aussi certains que l'affirme le professeur Max Müller dans sa préface de la traduction du *Rig-Véda*, que cette collection des hymnes aryens *prendra et maintiendra sa position comme le livre le plus ancien dans la bibliothèque de l'humanité,* quand nous n'accepterions pas rigoureusement l'exactitude de la date qu'il lui assigne avant notre ère nous devrions pourtant reconnaître comme plausibles les motifs que ce savant allègue pour reporter la composition de ces chants à une époque très ancienne où par suite existait déjà une culture [63] barbare comparativement avancée. L'argument tiré de la linguistique en faveur de l'antique communauté d'origine et plus encore de civilisation des nations indo-européennes tend au même résultat. Même fait pour l'Egypte. Les calculs du baron de Bunsen sur les dynasties égyptiennes et ses évaluations par milliers d'années sont assurément discutables et discutés, mais ils reposent sur des données qui autorisent en tous cas la supposition d'une longue chronologie. Sans aller plus loin que l'identité de trois ou quatre noms égyptiens mentionnés dans

l'histoire biblique et classique, nous avons là un fort indice d'une antiquité reculée. Tels sont les noms de Shishank, de la dynastie des Psammetichus, dont on peut voir les obélisques à Rome ; de Tirhakah, roi d'Ethiopie, dont sa nourrice a son tombeau au musée de Florence ; de la cité de Ramsès, rappelant cette grande dynastie des Ramsès que les Egyptiens nomment la "dix-neuvième dynastie". Ainsi, avant la civilisation classique, la civilisation avait atteint en Egypte son point culminant, et, par de là cette époque, apparaît l'âge d'une culture un peu moins avancée, l'âge des rois des pyramides ; plus éloignée encore la période indéfinie des âges qu'exigea pour se développer une telle civilisation. De même qu'on ne puisse trouver dans l'Ancien Testament rien qui établissent d'une manière satisfaisante une antiquité approchant de celle qu'accusent les anciennes inscriptions égyptiennes hiéroglyphiques, tous les critiques admettent pourtant que ce recueil, le plus vieux des livres historiques, fournit d'une part, des documents contemporains attestant une culture remarquable dans le monde sémitique, à une époque qui, comparée aux périodes de l'histoire classique, paraît fort ancienne, et, de l'autre, fait remonter par ses chroniques, à des âges plus éloignés encore, le souvenir d'une civilisation barbare assez avancée. Or, pour que l'on puisse expliquer par le développement social de tels faits, il faut ne pas ménager les siècles, surtout si l'on admet que les premiers pas du progrès en culture [64] ont été extrêmement lents, comparés à ce que nous voyons se produire chez les nations arrivées à un degré avancé de civilisation. Une fois admis que la première apparition de la civilisation moyenne remonte à une antiquité reculée, et que le développement aux âges plus éloignés encore s'opéra avec une extrême lenteur, l'archéologie préhistorique se saisit du problème. Car, bien loin de s'effrayer par l'étendue de la période à parcourir, même en se tenant aux calculs les plus modérés, cette science n'incline que trop à prodiguer les milliers d'années, comme certains financiers à compter par milliers d'écus.

L'archéologie préhistorique abonde en faits propres à faire supposer la dégénérescence en civilisation. Telles sont les figures humaines colossales de pierres taillées de l'île de Pâques. Ces figures peuvent avoir été l’œuvre des ancêtres des insulaires actuels dont les ressources sont aujourd'hui tout à fait insuffisantes pour effectuer des travaux si gigantesques[35]. Un exemple beaucoup plus notable est celui qui nous présente les premiers habitants du Mississippi. Dans des districts, dont les tribus indigènes actuelles sont dans un état social peu avancé, même comparé à celui des sauvages, vivait autrefois une race que les ethnologistes ont appelé *Mounds-Builders*, en raison de l'étendue surprenante de leurs tertres et enceintes, dont un seul groupe occupe un espace de quatre mille mètres carrés.

35 J.-H. Lamprey, dans *Trans.of Oregustiruc Congress, Norwich,* 1868, p. 60 ; J. Linton Palmer, dans *Journ. Eth. Soc.*, vol. I, 1869.

Pour avoir effectué de tels travaux, les *Mounds-Builders* devaient former une population nombreuse, vivant surtout d'agriculture. On observe encore des vestiges de leurs anciennes cultures. La civilisation de ce peuple a été néanmoins un peu surfaite. Ses ouvrages en terre ne supposent pas, comme on l'a cru, l'art de calculer les angles, car une corde et quelques bâtons ont pu suffire à la construction de n'importe lequel. La manière [65] dont ces peuples travaillaient le cuivre natif auquel ils donnaient par le martelage, la forme d'instruments tranchants, ressemble à celle qu'on rencontre chez quelques tribus sauvages habitant plus au nord. En sommes, à en juger d'après les ouvrages en terre, leurs champs, leurs poteries, leurs instruments de pierre et autres vestiges, ils doivent avoir appartenu à la catégorie de ces tribus arrivées à un état sauvage élevé, ou à l'état barbare des territoires du Sud, dont les Creeks et les Cherokees, tels que les a décrit Bartram, peuvent être pris pour types[36]. Si quelqu'une des tribus errantes et vivant de chasse qui se rencontrent près des ouvrages en terre des *Mounds-Builders*, descend de cette race relativement avancée, il faut alors admettre que cette dernière a fort dégénéré. C'est là une question à résoudre. On expliquera peut-être ici les vestiges d'une ancienne culture du sol, comme on le fait pour les anciennes terrasses cultivées à Bornéo, œuvre de colons chinois dont les descendants se sont en partie fondus dans la masse de la population et ont adoptés les coutumes des naturels[37]. D'autre part, ce qu'on trouve dans une localité peut n'être pas attribué à la race qui l'habite. Un voyageur au Groenland, qui observerait les ruines des constructions en pierres de Kakortok, n'en conclura pas que les Esquimaux sont des descendants dégénérés d'ancêtres capables d'avoir élevé de tels monuments, car ces ruines sont en réalité celles d'une église et d'un baptistère construits par les anciens possesseurs scandinaves[38]. Ce qui ressort de tout ce qui a été observé, c'est que l'archéologie a fourni peu de preuves sérieuses de dégénérescence. Cette absence de témoignages parle fortement en faveur [66] de l'autre hypothèse. On en trouve une preuve dans ce que dit sir John Lubbock pour combattre l'opinion que les tribus qui ignorent aujourd'hui les arts de la métallurgie et de la poterie, les possédaient autrefois, mais les ont perdus depuis. "Nous pouvons affirmer d'une manière générale, qu'il n'a été trouvé ni armes ni instruments de métal dans aucune contrée habitée par les sauvages tout à fait ignorants de la métallurgie. Un cas encore plus significatif est offert par la poterie. La poterie ne se détruit pas facilement ; toutes les fois qu'elle se rencontre elle est abondante, et elle possède deux qualités, celle de se briser aisément et celle d'être difficile à détruire, ce qui lui donne une grande valeur au

36 Squier et Davis, *Mon. Of Mississippi Valley,* dans les *Smithsonian Contr.*, vol. I, 1848. Voir Lubbock, *Prehistoric Times,* chap. VII ; Waitz, *Anthropologie*, vol. III, p. 72 ; Bartram, *Creeck and Cherokee Ind.*, dans *Trans. Amer. Ethnol. Soc.*, vol. III, part. I.

37 S.-John, *Life in Forest of Far East,* vol. II, p. 237.

38 Rafn, *Americas Artiske Landes Gamle Geographie,* pl. VII, VIII.

point de vue archéologique. De plus elle est dans la plupart des cas associée aux funérailles. C'est donc un fait très significatif qu'aucun fragment de poterie n'est jamais été trouvé en Australie, à la Nouvelle-Zélande ou dans les îles de la Polynésie[39]". À quel résultat différent nous conduirait la théorie populaire de la dégénérescence ! Sir Charles Lyell nous l'indique dans la remarque pleine d'ironie de son *Antiquité de l'homme*. "Si la souche originelle de l'humanité, dit-il, avait été douée d'un si haut pouvoir intellectuel, si la science lui avait été révélée, si elle avait eu la nature perfectible qu'on a observé chez sa postérité, à quel degré d'avancement ne serait-elle pas arrivée ! Au lieu de grossières poteries, au lieu d'instruments de pierre, de forme si irrégulière qu'un œil inexpérimenté hésite à y reconnaître un témoignage d'intervention humaine, nous trouverions des sculptures surpassant en beauté les chefs-d'œuvre de Phidias et de Praxitèle, des débris de voies ferrées ou de télégraphes électriques dont les meilleurs ingénieurs de nos jours pourraient tirer de précieuses indications, des instruments d'astronomie et des microscope d'une construction plus parfaite que tout ce que l'on connaît en Europe, et [67] d'autres monuments d'une perfection artistique et scientifique que le dix-neuvième siècle ne connaît pas. Plus éclatant encore trouverions-nous le triomphe du génie inventif à l'époque plus récente où se sont formées les dernières couches, maintenant désignées sous le nom d'*âge de bronze* et d'*âge de fer*. En vain ferions-nous des efforts d'imagination pour trouver l'usage et le sens de semblables débris, machines pour voguer dans l'air, ou pour explorer les profondeur de l'Océan, ou pour calculer des problèmes d'arithmétique supérieurs aux besoins ou même à la conception de nos mathématiciens actuels[40]."

C'est l'archéologie préhistorique qui nous permet de retrouver ce qu'a été l'état primitif de l'homme. L'âge de pierre nous donne la clef en démontrant que les hommes des époques reculées étaient dans un état sauvage. Depuis les découvertes longtemps méconnues de M ; Boucher de Perthes (1841 et ann. Suiv.), d'instruments en silex dans les graviers du diluvium (drift) de la vallée de la Somme, des preuves ont été accumulées sur une vaste étendue de l'Europe, qui démontrent que le grossier âge de pierre représenté par des ustensiles du type paléolithique ou du drift, régnait chez les tribus sauvages de la période quaternaire, contemporaine du mammouth et du rhinocéros laineux, à des époques que la géologie fait remonter à une date beaucoup plus reculée que celle à laquelle l'histoire nous représente l'existence de la race humaine. M. John Frere écrivait déjà en 1797, à propos de pareils instruments en silex, découverts à Hoxne en Suffolk : "La situation dans laquelle ces armes furent trouvées peut nous reporter à

39 Lubbock, dans Report of *British Association*, Dundee, 1867, p. 121.
40 Lyell, *Antiquité de l'Homme*, chap. XIX.

une période assurément très reculée, même au-delà du monde actuel[41]." L'espace de temps si prolongé qu'assigne à l'histoire de la civilisation humaine l'histoire même de Londres est, à mon avis, un des faits les plus significatifs que nous révèle l'archéologie. Il suffit à [68] l'antiquaire de creuser à quelques pieds, pour descendre des débris représentant notre vie moderne aux reste de l'art et de la science du moyen âge, aux vestiges des époques normande, saxonne, romano-bretonne, aux traces de l'âge de pierre le plus reculé. Et sur le chemin qui conduit à Temple Bar à Great Northern Station, il passe près de l'endroit "en face de Black Mary's près de Grayes-inn lane", où M. Conyers, il y a un siècle environ, trouva dans un drift un instrument de silex noir avec un squelette de mammouth et du sauvage londoniens[42]. Dans les lits de graviers d'Europe, dans les latérites de l'Inde et autres couches plus superficielles où se rencontrent les restes de l'âge paléolithique, ce qui atteste surtout la condition de l'homme d'alors, c'est l'extrême grossièreté de ses outils de pierre et l'absence même de tout instrument affilé par le polissage. Les conclusions tirées de ces observations sur un état sauvage inférieur sont confirmées par les cavernes de la France centrale. Là, une race d'hommes, qui ont laissés des portraits d'eux-mêmes très artistiques, ainsi que du renne et du mammouth, au milieu desquels ils vivaient, semblent, à en juger par les restes de leurs armes, outils, etc., avoir mené une vie analogue à celle des Esquimaux, mais plus sauvage encore par suite de l'absence d'animaux domestiques. Les districts où se trouvent les ustensiles de type grossier et primitif du drift, sont d'une étendue limitée. C'est à des âges plus récents et d'un développement plus avancé, qu'appartient la période néolithique ou de la pierre polie, marquée par des instruments de pierre plus perfectionnés et l'introduction de l'usage d'affiler et de polir par le frottement. Durant la longue période où la chose subsista, l'homme semble avoir été répandu sur presque toute la terre habitable. De l'examen de toutes les parties du monde, ressort la règle générale que l'âge de pierre (l'os et le coquillage se substituant parfois [69] à la pierre) est partout sous-jacent à l'âge du métal. Les pays les plus célèbres dans l'histoire comme ayant été le siège d'anciennes civilisations nous offrent, ainsi que les autres régions, des traces d'un âge de pierre, mais encore plus reculé. L'Asie Mineure, l'Égypte, la Palestine, l'Inde, la Chine en fournissent des preuves par les spécimens que nous possédons aujourd'hui, par des témoignages historiques, enfin par des survivances qui démontrent que l'état où se trouvent actuellement les tribus sauvage était naguère celui de la société[43]. Le duc d'Argyll, dans son *Primeval Man*, après avoir admis que les ustensiles trouvés dans le diluvium ont été les haches de l'époque glaciaire et les grossiers couteaux employés par les tribus inférieures des hommes qui

41 Frere, *Archeologia*, 1800.

42 J. Evans, *Archeologia*, 1861.

43 Voir, *Early History of Mankind*, 2° édition, chap. XIII.

habitaient l'Europe vers la fin de cette période, observe qu'on "n'aurait pas plus le droit de juger d'après ces ustensiles de la condition de l'homme à cette époque dans les premières contrées où il se fixa, que de juger de nos jours, d'après les coutumes et les arts des Esquimaux, de l'état de la civilisation à Londres ou à Paris[44]". Les progrès de l'archéologie, faits dans ces derniers temps, n'ont cessé de miner la base sur laquelle repose un tel argument, et il est aujourd'hui tout à fait inadmissible. Où est maintenant le coin de la terre qui puisse être indiqué comme ayant été le berceau primitif de l'homme, et qui ne montre pas par de grossiers ustensiles de pierre, enfouis dans la sol, l'état sauvage de ses premiers habitants ? Il existe à peine une province connue dans le monde dont nous ne puissions dire avec certitude : des sauvages demeurèrent jadis ici. Et si, en présence d'un tel fait, un ethnologiste prétendait que ces sauvages étaient des descendants ou des successeurs d'une nation civilisée, il serait écrasé sous les preuves contraires.

L'âge de bronze et l'âge de fer appartiennent en grande [70] partie à l'histoire, mais leur liaison avec l'âge de pierre prouve combien Lucrèce jugeait sainement quand, rattachant l'expérience du présent à la mémoire et à l'influence du passé, il avançait , ce qui est désormais démontré par l'archéologie, la succession des âges de pierre, de bronze et de fer :

> Arma antiqua manus, ungues dentesque fuerunt,
> Et lapides, et item silvarum fragmina rami
> ….....
> Postérius ferri vis est aerisque reperta,
> Et prior aeris erat quam ferri cognitus usus[45].

Les témoignages que nous fournit dans ses diverses branches l'archéologie historique, et qui concourent à nous montrer comment s'est développé la civilisation est décisifs. Les objets découverts dans les lits de graviers, les cavernes, les amas de coquilles, les terramares, les habitations lacustres, les ouvrages sous terre, les résultats d'une exploitation superficielle du sol en une grand nombre de contrées, la comparaison des preuves géologiques, des documents historiques, de la vie sauvage et moderne, se corroborent et s'expliquent les uns les

---

44 Argyll, *Primeval Man*, p. 129.

45 Lucrèce, *De Rerum Natura*, v ; 1281.

> "Les armes autrefois furent les mains, les ongles,
> "Les dents, également les pierres, les débris
> "De branches en forêt, et la flamme et le feu
> "Sitôt qu'on les connut. Et ce n'est que plus tard
> "Que du fer et du bronze on découvrit la force.
> Trad. Bernard Pautrat, Ed. Le Livre de Poche 4677.

autres. Les constructions mégalithiques, menhirs, cromlechs, dolmens, etc., qui sont regardés en Angleterre, en France, en Algérie comme l'œuvre de races qui se perdent dans un passé mystérieux, se reconnaissent pour des constructions modernes, faites dans un but déterminé chez les grossières tribus indigènes de l'Inde. La série des anciens établissements lacustres qui doivent représenter tant de populations successives ayant habités pendant des siècles les bords des lacs suisses, a ses équivalents survivant chez les grossières tribus des Indes orientales, de l'Afrique et de l'Amérique du Sud. Les sauvages de contrées lointaines amoncellent encore en tas les coquillages, comme le faisaient ceux de l'antiquité scandinave. Les tertres funéraires que [71] l'on voit encore dans les contrées civilisées nous ont servi à la fois de musée d'histoire de la culture primitive et de preuve du type ou sauvage ou barbare que cette culture affectait. Il est inutile ici d'entrer dans un sujet suffisamment discuté dans les ouvrages modernes spéciaux ; il nous suffit de faire remarquer l'appui qu'apporte l'archéologie préhistorique à a théorie du développement progressif de la culture sociale. C'était avec un juste sentiment de la portée de cette science que l'un de ses fondateurs, le vénérable professeur Sven Nilsson, déclarait en 1843, dans l'introduction de ses *Habitants Primitifs de la Scandinavie*, que nous sommes incapables de bien comprendre la valeur des antiquités d'une contrée particulière, si nous oublions qu'elles ne sont que les différents termes de séries progressives de civilisation, et que la race humaine a toujours été et est encore constamment en voie de progrès[46].

En recherchant l'origine et le développement des arts matériels rapportés aux différents degrés par lesquels ils passent, on est conduit à un résultat correspondant. Pour ne pas traiter le sujet dans tout son ensemble, nous nous bornerons à quelques détails typiques qui pourront servir à en montrer le caractère général. Parmi les différentes sortes d'arts, il n'y en a que bien peu qui laissent voir, à la simple inspection, s'ils sont en voie de progrès ou de déclin. On peut dire de la comparaison de la plupart de leurs produits ce qui s'observe pour les canots indiens ; les uns n'ont ni proue ni poupe, de manière que vous ne sauriez dire, en les regardant, dans quel sens ils doivent se mouvoir ; les autres, semblables à nos bateaux, indiquent par [72] leur construction dans quel sens on les meut. Des faits de ce genre sont des guides pour l'étude de la civilisation et il nous les faut rechercher dans toutes les branches de cette étude. M. Wallace nous fournit un excellent exemple de ces faits indicateurs. À Célèbes, les maisons de bambous sont

46 Voir Lyell, *Antiquity of Man*, 3° ed. 1863. - Lubbock, *Prehistoric Times*, 2° ed. 1870.- *Trans. Of Congress of Prehistoric Archeology*, Norwich, 1868.- Stevens, *Flint, Chips*, 1870.- Nilsson, *Habitants Primitifs de la Scandinavie*, 1868.- Falconer, Paleontological *Memoirs*, etc. - Lartet et Christy, *Reliquae Aquitanae*, éd. par T.-R. Jones.- Keller, *Lake Dwellings*, trad. ét éd. Par J.-E.Lee, etc...

exposées à pencher par l'effet du vent d'ouest qui prédomine ; les naturels ont découvert qu'en fixant quelques étançons de bois courbes la chute de la maison en est empêchée. Ils choisissent donc les bois les plus courbes qu'ils peuvent trouver ; mais ils ne rendent pas compte de *leur invention*, et il ne leur vient pas à l'idée que des perches droites inclinées produirait le même effet[47]. Bref, ils sont restés à moitié chemin de l'invention que les constructeurs appellent des *étais*, et se sont arrêtés là. Or la simple inspection d'une semblable maison suffit à montrer qu'elle n'est pas l'héritage d'une architecture avancée, mais une demi invention. C'est là un fait qui dénote le progrès et non le déclin. J'ai signalé quelque part un certain nombre de cas analogues ; ainsi l'adaptation d'une corde à l'ignitérébrateur (fire-drill) est évidemment un progrès sur l'instrument primitif que l'on tournait à la main ; et l'usage du fuseau est un progrès sur l'art plus grossier de tordre le fil à la main[48]. Mais il serait absurde de renverser la proposition et de supposer que l'usage de l'ignitérébrateur manœuvré avec la main est venu de l'abandon du même engin manœuvré avec une corde, ou que ceux qui connaissaient l'usage du fuseau l'ont abandonné et ont péniblement recommencé à tordre le fil avec les doigts. De même, la présence d'un art dans une localité particulière où il est difficile de croire qu'il ait été apporté d'ailleurs, surtout s'il est associé à quelques produits indigènes, indique évidemment une invention locale. Ainsi quel peuple peut réclamer l'invention du hamac ou la découvert plus remarquable de la cassave [49*], extraite du vénéneux [73] manioc, si ce n'est les naturels de l'Amérique du Sud et des régions occidentales de l'Inde, à qui ces choses appartiennent ? De même que la possession isolée d'un art tend à prouver qu'il a été inventé là où on le rencontre, réciproquement l'absence d'un art dans un lieu tend à prouver qu'il n'y exista jamais. Et c'est ici le cas d'appliquer l'*anus probandi*. Si quelqu'un soutient que les habitants de l'Afrique orientale connaissaient la lampe et la roue de potier, que l'Indien de l'Amérique du Nord a su jadis fabriquer de la bière avec son maïs, comme le savent les Mexicains, et que ces arts ont été perdus, c'est à lui de fournir le motif de sont opinion. Je n'ai pas besoin peut-être d'aller aussi loin qu'un facétieux ethnologiste de mes amis, qui prétendait que l'existence des tribus sauvages qui n'embrassent pas leurs femmes est une preuve d'une barbarie primitive, car, disait-il, s'ils en avaient connu la pratique, il n'est pas possible qu'ils l'eussent oubliée. Enfin et avant tout, de même que l'expérience nous apprend que les arts de la vie civilisée se développent à travers les âges de progrès successifs, de même nous sommes en droit d'affirmer que le développement primitif de l'art sauvage lui-même a traversé des phases analogues, et que chaque fois que nous

47 Wallace, *Indian Achipelago*, vol. I, p.357.

48 *Early History of Mankin*, p. 192, 246, etc...

49 * Cassave : galette de farine de manioc. [Note des Classiques des sciences sociales.]
*

trouvons un art développé, à des degrés différents, chez les races inférieures, il est possible de répartir ces degrés en séries, lesquels représenteront, selon toute apparence, l'enchaînement dont témoigne aujourd'hui l'histoire. Si l'on peut remonter chez les tribus sauvages à l'état rudimentaire d'un art dont l'invention ne dépasse pas les bornes de leur intelligence, si surtout il a pu y naître par une imitation de la nature ou à l'inspiration de cette même nature, il y a grande raison de supposer qu'on a rencontré le véritable point de départ de l'art.

Le professeur Nilsson, frappé de la similitude remarquable qu'on entre eux les engins de chasse et de pêche des races humaines inférieures, les considèrent comme ayant été inventés instinctivement par une sorte de nécessité [74] naturelle. Il prend pour exemple l'arc et la flèche[50]. L'exemple semble malheureux, car l'instinct qui, suivant lui, a fait inventer l'arc et la flèche, n'existe pas chez les naturels d'Australie, auxquels ces armes eussent été si utiles, et, même chez les Papous des Nouvelles-Hébrides, cette arme paraît avoir été importée, l'arc portant chez eux les noms de *fanà*, *pena*, *nfanga*, etc., mots évidemment dérivés du malais *panah ;* il a donc dans ces îles une origine malaise. Le docteur Klemm, dans sa dissertation sur les ustensiles et les armes, le colonel Lane Fox, dans ses conférences sur la guerre primitive, me semblent avoir suivi une voie meilleure, en considérant le développement primitif des arts, non comme un instinct aveugle, mais comme une sélection, une imitation, une adaptation et un perfectionnement graduel des objets et des opérations que la nature, éducatrice de l'homme primitif, place devant lui. Ainsi Klemm marque les degrés par lesquels le progrès doit avoir passé, depuis le simple bâton jusqu'à la lance ou la massue, depuis la pierre à bords tranchants ou arrondis au celt, à la tête de lance ou au marteau artistement façonné[51]. Fox décrit les rapports qui existent entre les diverses sortes d'armes, indiquant comment une forme une fois trouvée s'est répétée sous différents aspects, tels que les têtes de lances et les pointes de flèches ; comment, dans l'enfance de l'art, le même instrument servait à des usages différents. C'est ainsi que les habitants de la Terre de Feu se servaient de pointes de flèche en guise de couteaux et que les Cafres sculptaient avec leurs assagais avant d'avoir des ustensiles spéciaux. Aussi, dans l'histoire des instruments contondants, tranchants ou perforants, peut-on le développement progressif et graduel depuis les essais les plus rudimentaires jusqu'à [75] l'art le plus perfectionné des temps modernes. Pour montrer jusqu'à quel point le développement primitif des arts guerriers est né de la faculté imitative de l'homme, Fox indique des analogies dans le monde de combat chez les animaux et les hommes, classant au nombre des moyens de défense : les abris, les armures pleines, l'armure jointe, les échelles ; au nombre des offensives :

50 Nilsson, *Habitants primitifsde la Scandinavie*, ed. Française, p. 63.

51 Klemm, *Allg. Culturwissenschaft*, part. II, *Werkzeuge und Waffen*.

les armes contondantes, tranchantes, perçantes, barbelées, empoisonnées, etc., de différentes sortes ; et parmi les stratagèmes : la fuite, la mise à couvert, les éclaireurs, les avant-postes, les cris de guerre, etc.[52]

le mode de fabrication des engins en pierre est désormais parfaitement compris des archéologues. Les procédés employés par les sauvages ont été observés et imités. M. John Evans, notamment, en frappant avec un caillou, en perçant avec un morceau de corne de cerf, en sciant avec un éclat de pierre, en perçant avec un bâton et du sable, en polissant par le frottement sur la surface d'une pierre, a réussi à reproduite toutes les sortes d'instruments de pierre, sauf les plus délicats[53]. Nous pouvons désormais rapporter pertinemment la plupart des remarquables similitudes qu'offrent les grattoirs de pierre, couteaux fait d'éclats de silex, haches, pointes de lances et de flèches, etc., trouvés en des temps et des lieux différents, à la similitude des modèles naturels, des matériaux et des exigences de la vie sauvage. Il est évident que l'âge de pierre a été une période de progrès. Du premier fractionnement naturel de la pierre, jusqu'au plus grossier outil artificiellement façonné, la transition s'opère par une gradation imperceptible. On peut suivre, à partir de ces essais rudimentaires, des modifications indépendantes qui émergent [76] dans différentes directions, jusqu'à cette admirable perfection qu'avait atteinte la pierre, au moment où elle fut remplacée par le métal. Il en fut de même pour les engins et objets fabriqués dont on peut suivre le développement depuis les premiers essais jusqu'à l'art le plus parfait. La massue est représentée depuis la bûche grossière jusqu'à l'arme à la forme élégante et sculptée. Les cailloux bruts que l'on tenait dans la main pour frapper, et qui figurent dans les musées à côté des instruments effilés et arrondis à une des extrémités pour les tenir plus commodément, montrent que l'art de fixer les instruments dans des manches fut le résultat de l'invention, non de l'instinct. La hache de pierre, employée comme arme, devint la hache de combat. La lance, une sorte de bâton pointu ou perche, à sa pointe durcie au feu ; une autre modification plus importante consista à y fixer une pointe aiguë faite de corne, d'os ou d'un fragment de pierre. Les pierres sont d'abord lancées à la main, puis avec la fronde, usage très répandu, mais non pourtant universel parmi les sauvages. Depuis le commencement jusqu'à la fin de l'histoire de la guerre, l'épieu ou la lance est regardée comme une arme destinée à percer. Son usage comme arme de jet commença sans doute aussitôt, mais n'a survécu que peu au contact de la civilisation. Employée comme projectile, la lance est plus souvent jetée avec le bras, mais l'usage semblable de la fronde est connu de différentes tribus sauvages. La courte corde avec une boucle employée dans les

52 Lane Fox, *Lectures on Primitive Welfare (Journ. United Service Inst.,* 1867-1869).

53 Evans, dans *Trans. Of Congress of Prehistoric Archeology,* Norwich, 1868, p. 191.- Rau, dans le *Smithonian Reports*, 1868.- Sir E. Belcher dans *Tr. Of Ethn. Soc.* , vol. I, p. 129.

Nouvelles-Hébrides et appelée *becket* par le capitaine Cook, ainsi qu'un instrument en forme de fouet, trouvé dans la Nouvelle-Zélande, sont employés pour jeter la lance. Mais l'instrument le plus usuel est un manche de bois long d'un pied ou deux. Cette lance de jet est connue dans les plus hautes régions septentrionales de l'Amérique su Nord, chez quelques tribus de l'Amérique du Sud et chez les Australiens. Il a été démontré que ces derniers n'auraient pu l'inventer dans leur état actuel de [77] barbarie. Mais le fait le plus remarquable à ce sujet, c'est que la lance de jet appartient exclusivement à l'état sauvage et non à la civilisation. Ce qui s'en est le plus rapproché chez les nations plus avancées semble être la classique *amentum*, lanière attachée au milieu du javelot, pour servir à le lancer. Les Aztèques sont le peuple le plus civilisé entre ceux auxquels la lance de jet paraît avoir appartenu ; son existence chez eux est démontrée par le rôle qu'elle joue dans les peintures mythologiques sous le nom d'*atlatl*, et par un magnifique spécimen de l'arme même faisant partie du Christy Muséum ; mais nous n'avons pas entendu dire qu'elle ait été en usage lors de la conquête, époque où elle n'était sans doute plus qu'une survivance. Ce qui demeure certain, c'est que l'histoire de cette arme semble en opposition avec la théorie de la dégénérescence, car elle nous présente une invention appartenant à la culture sauvage et incapable de survivre au-delà. On en peut dire à peu près autant de la sarbacane, arme qui peut à peine être rangée au-dessus de celles qui appartiennent aux tribus des Indes orientales et de l'Amérique du Sud, mais qui continue à être employée comme amusement dans les sociétés les plus avancées. Le boomerang des Australiens a été regardé comme un legs fait à ces sauvages par une population moins grossière dont on suppose l'existence, bien que les chaînons qui la rattache à la massue puissent s'observer dans la pays même où il est en usage, tandis qu'aucune nation civilisée ne possède une pareille arme.

L'emploi d'une baguette élastique pour lancer, par un effet tout semblable à celui de la chiquenaude, les petites flèches et les curieuses armes de trait également élastiques des îles Pelew, qui sont recourbées et disposées pour fendre l'air par le seul mouvement initial qui leur est imprimé, nous fourni un exemple des inventions qui peuvent avoir conduit à celles de l'arc. Et de son côté la flèche est un diminutif de la javeline. L'usage d'empoisonner [78] les flèches à la façon dont le sont les crochets ou le dard des serpents n'est point une invention due à un peuple civilisé ; il caractérise un état de société inférieure qu'on ne retrouve même plus chez les barbares. L'art d'employer des narcotiques pour prendre des poissons, connu des peuples civilisés, qui ne l'on pourtant point admis, se retrouve chez une foule de tribus sauvages, qui y furent conduites par la présence, dans quelque étang de forêt, d'une plante douée d'action narcotique. L'idée de mettre des clôtures à la marée descendante, pour retenir le poisson, qui s'est présentée si fréquemment à l'esprit des races inférieures, fut suggéré par un phénomène naturel et est un

produit des inventions que la faim, dont ces races sont sans cesse aiguillonnées, a fait imaginer à leur lente intelligence.

L'art de faire du feu, de cuire les aliments, de fabriquer de la poterie, de tisser, suit une marche progressive[54]. La musique a pour point de départ la crécelle et le tambour, qui, sous une forme ou sous une autre, rencontrent depuis le point le plus bas jusqu'au point le plus élevé de la civilisation, tandis que les instruments à vents et à cordes correspondent à un art musical avancé susceptible de se développer encore. Il en est de même de l'architecture et de l'agriculture. Si complexes, si élaborés, si profondément raisonnés que soient ces arts, aux étages supérieurs de la civilisation, on ne doit pas oublier qu'ils ont commencés aux étages inférieurs par une simple imitation de la nature, par la copie d'abris naturels et de conditions auxquelles les plantes se propagent d'elles-mêmes. Sans avoir besoin de passer en revue les autres produits de la vie sauvage, on peut dire d'une manière générale que les faits qui les concernent contredisent, plutôt qu'ils ne proclament, la théorie de dégénérescence d'un [79] état de culture avancé. Ils s'accordent avec ce même développement que l'expérience nous montre président à l'origine et au progrès des arts parmi nous, et l'impliquent même souvent.

Entre les différentes branches du problème qui vont occuper notre attention, celle qui a pour objet d'assigner les relations de l'état intellectuel des sauvages avec le même état chez l'homme civilisé, nous fournira un guide excellent et comme une sauvegarde destinée à maintenir dans notre esprit la théorie du développement dans les arts matériels. Dans toute la suite des manifestations de l'intelligence humaine, les faits viendront prendre leur place sur les mêmes lignes générales d'évolution. Que la condition intellectuelle ne soit que la conséquence du déclin qu'a subi un ancien état intellectuel beaucoup plus élevé, c'est là un fait tout aussi difficile à établir que le serait l'hypothèse que les haches en pierre sont nées par voie de dégénérescence des haches que l'on fabrique à Sheffield, et que les tumulus en terre ne sont que des dégradations des pyramides d'Egypte. L'étude de l'état sauvage et de l'état de civilisation nous montre, dans l'histoire primitive de l'esprit humain, non les dons d'une sagesse transcendante, mais l'intelligence encore rude et grossière s'appliquant aux faits de la vie vulgaire et façonnant à leur aide le canevas d'une philosophie primitive. On reconnaît maintes fois, en examinant certaines questions, telles que le langage, la mythologie, les usages, la religion, que la conception du sauvage est dans un état plus ou moins rudimentaire et que l'esprit de l'homme civilisé conserve les vestiges très significatifs et très accusés d'une condition passée dont les sauvages nous paraissent les moins éloignés et le nations civilisées les plus distantes. Dans le large champ des conceptions et des habitudes

54 Voir le développement de ce fait dans *Early History of Mankind*. Chap. VIII-IX.

humaines, on voit que si la civilisation est obligée de combattre, non-seulement la persistance avec laquelle se maintiennent des vestiges d'un art inférieur, mais la [80] dégénérescence qui se produit dans son sein, elle triomphe pourtant de ces deux obstacles, et suit toujours sa marche. L'histoire dans son domaine propre, et l'ethnographie dans une région plus vaste, concourent à montrer que les institutions les plus solides dans le monde en ont remplacé de moins durables, et que de ce conflit incessant résulte le cours générale de la civilisation. Essayons d'emprunter la forme mythique pour montrer le contraste tel que nous le concevons entre les phénomènes appelés *progrès*, *aberration*, *rétrogradation*, et qui marquent le cours générale de la culture. Représentons-nous la marche de la civilisation dans le monde, comme celle d'une personne. Tantôt nous la verrons s'avancer d'un pas traînant ou rester en chemin, souvent s'égarer dans les sentiers qui la ramènent aux lieux dont elle était sortie depuis longtemps ; toutefois, qu'elle ait ou non dévié, sa route ne la porte pas moins en avant, et si parfois elle essaye quelques pas en arrière, son allure prend alors un tout autre caractère : impuissante elle va trébuchant. Et ce qui se produit alors est en désaccord avec sa conformation ; car ses pieds n'ont point été fait pour marcher à reculons : voilà pourquoi elle chancelle. Le vrai type de l'allure de l'homme est en effet la progression, la marche en avant.

--ooOoo--

[81]

# CHAPITRE 3

## LA SURVIVANCE DANS LA CIVILISATION

Survivance et superstition.- Jeux d'enfants.- Jeux de hasard. - Dictons traditionnels. - Chants de nourrices. - Proverbes. - Énigmes. - Du sens des usages et de leur survivance : formules pour l'éternuement, rites et sacrifices relatifs aux fondations, préjugés contre le sauvetage des noyés.

Quand un usage, un art, une opinion a fait, à son heure, entrée sur le monde, des vents contraires peuvent, pendant longtemps, le combattre si faiblement que son cours ne s'en poursuit pas moins d'âge en âge – comme un fleuve qui, s'étant une fois creusé un lit, coulera pour des siècles. C'est là, à proprement parlé, ce qui constitue la permanence de la civilisation. Et ce dont on a le droit de s'étonner, c'est que les changements et les révolutions des affaires humaines aient permis un si long cours aux plus faibles ruisseaux. Dans les steppes de la Tartarie, il y a six cents ans, marcher sur le seuil ou toucher les cordes d'une tente était réputé une offense ; or, il paraît encore en être ainsi[55]. Il y a dix huit siècles, Ovide mentionne l'aversion générale chez les Romains pour les mariages célébrés au mois de mai, et qu'il est fondé à expliquer par l'incidence en ce mois des cérémonies funéraires de Lémuries.

> Nec viduae taedis eadem, nec virginis apta
> Tempora. Quae nupsit, non diuturna fuit.
> Hac quoque de causa, si te proverbia tangunt,
> Mense malas Maio nubere volgus ait[56].

55 Guillaume de Rubruquis, dans Pinkerton, vol. VII, p. 46, 67, 132.- Michie, *Siberian Overland Route*, p. 96.

56 Ovide, *Fastes*, v.487. Voyez pour l'Italie et la France modernes : Edelestand du Méril, Étude *d'archéologie*, p ; 121.

[82]

Le dicton que les mariages au mois de mai sont malheureux a cours aujourd'hui encore en Angleterre, exemple frappant de la persistance d'une idée, dont le sens s'est perdu avec le temps, mais qui ne subsiste plus que par la simple raison qu'il avait existé.

On rencontre par milliers de tels exemples, qui servent, pour ainsi dire, à jalonner le chemin de la civilisation. Quand, par le progrès du temps, il s'est produit dans la condition d'un peuple un changement complet, rien n'est plus commun que d'observer quand même une foule de choses qui ne sont manifestement pas nées avec la condition nouvelle, mais lui ont été simplement transmises ? Grâce à la ténacité de ces survivances, on peut découvrir si la civilisation du peuple qui les fournit est dérivée d'un état antérieur, où ces choses ont leur juste place et leur signification propre ; on arrive ainsi à colliger tout un ensemble de faits, susceptibles d'être exploités pour l'histoire à la façon de véritable mines. Dans la mise en œuvre de ces matériaux, l'expérience de ce qui se passe actuellement est notre principal guide, et c'est à l'histoire directe de nous apprendre, d'abord et avant tout, comment les vieilles habitudes conservent leurs racines dans un sol bouleversé par une nouvelle culture qui, loin de les produire, c'est donné grand peine pour les arracher. Ce que nous entendons par *histoire directe*, un seul exemple suffira pour l'expliquer. Les Dayaks de Bornéo n'avaient point l'habitude de couper le bois, comme nous, en l'attaquant par des entailles en forme de V. Aussi, quand les blancs, entre autres nouveautés, importèrent celle-ci chez eux, ces sauvages marquèrent-ils l'aversion que leur inspirait une telle innovation, en frappant d'une amende quiconque d'entre eux serait surpris coupant du bois à la façon européenne. Et pourtant les bûcherons indigènes comprenaient si bien que le procédé des blancs était un progrès sur le leur, qu'ils en usaient en cachette, dès qu'ils pouvaient compter sur le silence d'autrui. Il y a vingt ans que le fait a été [83] apporté[57], et, très probablement, le mode étranger de couper le bois a cessé d'offenser le conservatisme dayak ; toutefois, sa prohibition est un exemple frappant de survivance, dans lequel on voit l'autorité des ancêtres prévaloir sur celle du sens commun. L'on pourrait, non sans raison, appliquer à de tels faits la qualification de *superstition*, qualification qui serait légitimement étendue à une foule de survivances, et l'étymologie de ce mot *superstition*, qui paraît avoir originairement signifié *ce qui persiste des âges anciens*, le rend parfaitement propre à exprimer l'idée de survivance. Mais aujourd'hui ce terme implique un reproche, et, quoiqu'il soit à bon droit permis de verser le blâme sur ces débris de civilisation inférieure et morte enclavée dans une civilisation vivante et supérieure,

57 *Journ. Ind. Archip.* , éd. Par J.-R. Logan, vol. II, p. 54.

en beaucoup de cas, cependant, l'employer serait bien dur et point exact. Pour la science ethnographique, il est absolument indispensable d'introduire un mot tel que *survivance*, simplement destiné à désigner le fait historique que ne peut plus maintenant exprimer le mot *superstition*. Ajoutons que l'on comprendra ainsi sous une expression commune ce qu'on pourrait appeler les *survivances partielles*, c'est-à-dire tout cet ensemble de cas nous offrant de vieilles habitudes assez bien conservées pour qu'on en puisse saisir l'origine, quoique, en prenant une forme nouvelle, ces mêmes choses se soient adaptées si bien à leur milieu nouveau, qu'elles y gardent leur place par leur propre valeur.

On ne saurait le plus souvent appeler *superstition* les jeux des enfants de notre moderne Europe : pourtant beaucoup d'entre eux sont des survivances remarquables. Si nous considérons les jeux de l'enfance et même ceux de l'âge mûr, afin de leur demander des renseignements ethnologiques, l'une des premières choses qui nous frappent, c'est de voir combien il y a de jeux qui [84] ne sont que des imitations récréatives des affaires sérieuses de la vie. En nos temps civilisés, nos enfants jouent à la dînette, aux chevaux, à la chapelle ; de même les enfants des sauvages ont pour principal amusement d'imiter ces occupations qu'ils auront à prendre au sérieux, quelques années plus tard, et leurs jeux deviennent ainsi de vraies leçons.

Les enfants des Esquimaux s'amusent à tirer à la cible avec de petits arcs et de petites flèches, et à bâtir de petites huttes de neige qu'ils éclairent avec des bouts de mèche de lampe qu'ils ont obtenus de leur mère[58]. De petits boomerangs et de petites lances figurent parmi les jouets des jeunes Australiens ; bien plus, de même que leurs pères gardent la coutume tout à fait primitive d'enlever dans d'autres tribus les femmes qu'ils veulent épouser, le petits garçons et les petites filles du pays jouent, selon les récit de voyageurs, à ce mariage à la Sabine[59]. Or il n'est pas rare de voir un jeu survivre à la pratique sérieuse de ce dont il est l'imitation. L'arc et la flèche en sont un remarquable exemple. Ces armes, dont l'usage remonte à la plus haute antiquité, et qui se rencontre dans presque toutes les sociétés sauvages qui ont traversé la période de la vie barbare et celle des nations classiques, sont demeurées employées jusqu'aux dernières années du moyen âge. Mais, aujourd'hui, sommes-nous témoins de quelque réunion pour tirer de l'arc, ou bien nous promenons-nous aux champs, dans la saison où les enfants portent leurs arcs et leurs flèches pour se divertir, nous n'avons plus sous les yeux qu'une survivance d'un caractère purement récréatif de l'usage d'une arme qui, chez quelques tribus sauvages, garde encore sa place meurtrière à la chasse ou dans la bataille.

58 Klemm, *Cultur-Geschichte*, vol. II, p. 209.

59 Oldfield, *Tr. Ethn. Soc.*, vol. III, p. 266 ; Dumont d'Urville, *Voy. De l'Astrolabe*, vol. I, p. 411.

L'arbalète, perfectionnement [85] relativement moderne et local de l'arc ordinaire, a disparu plus complètement encore de l'usage pratique ; mais, à l'état de jouet, elle persiste dans toute l'Europe, où, probablement, elle se perpétuera de la sorte. Sous le rapport de l'antiquité et de l'extrême diffusion dans le monde depuis l'âge sauvage jusqu'à la période classique et au moyen âge, la fronde peut être mise au même rang que l'arc et la flèche ; mais au moyen âge elle cessa d'être en usage en tant qu'arme utile, et c'est bien vraiment qu'un poète du quinzième siècle recommandait l'art du frondeur comme exercice du bon soldat :

"Habituez-vous chacun à lancer la pierre avec la fronde ou la main. Son coup touche quand souvent un autre projectile ne touche pas. Homme armé de fer et d'acier peut ne pas résister à la multitude qui lance vigoureusement la pierre. La pierre, en effet, remonte partout, et puis les frondes ne sont pas gênantes à porter[60]."

Le seul usage sérieux de la fronde que nous offre actuellement l'état de civilisation, est peut-être l'emploi qu'en font les pasteurs de l'Amérique espagnole. Telle est leur adresse à manier cette arme, que l'on assure qu'il peuvent l'atteindre l'animal à l'une ou l'autre corne, de manière à le diriger du côté qu'ils désirent. Mais cette arme grossière et primitive est surtout conservée comme jouet, et les enfants sont encore ici les représentants de la civilisation la plus reculée.

Les jeux, qui nous ont transmis ainsi les arts de la guerre, comme elle se faisait primitivement, nous reproduisent de même, en manière de récréation et de [86] leçons enfantines, les premières pages de l'histoire de ce que l'on peut appeler l'*enfance de l'humanité*. Les jeunes Anglais qui s'amusent à imiter les cris de animaux et autres sons analogues, et les naturels de la Nouvelle-Zélande, dont c'est le jeu favori d'imiter en chœur le grincement de la scie, le son que produit l'*adzé* en coupant, le bruit de la décharge du mousquet et les bruits propres aux divers instruments, montrent pareillement, et comme à sa source, l'élément imitatif, si important dans la formation du langage[61]. Quand jetant les yeux sur le premier développement de l'art de compter, nous voyons de la façon la plus évidente toutes les tribus à leur tour passer, pour acquérir la notion de la numération, par ce stade

---

60 Strutt, *Sport and pastimes*, liv. II, chap. II.
Use eek the cast of stone, with sylnge or honde :
It falleth ofte, yf other shot there none is,
Men harneysed in steel may not withstonde,
The multitude and mignty cast of stonys ;
And stonys in effecte, are every where,
And slynges are not noyous for the beare.

61 Polack, *New-Zealanders*, vol. II, p. 171.

initial, le compte par les doigts, nous comprenons l'intérêt qu'on pour les ethnographes les jeux qui nous peuvent représenter ce calcul élémentaire. Le jeu du *ti*, de la Nouvelle-Zélande, se joue, au dire des voyageurs, en comptant sur ses doigts ; le joueur appelle un nombre et, du même coup, doit toucher le doigt correspondant. Dans le jeu des îles Samoa, l'un des joueurs étend un certain nombre de doigts, et son partenaire doit aussi vite en montrer le même nombre, ou bien il perd un point[62]. Ces jeux peuvent être originaires de Polynésie ou avoir été empruntés aux jeux de nos propres enfants. Dans les nurseries anglaises, l'enfant apprend à dire combien de doigts lui montre la nourrice ; et la formule consacrée est : "*Buck, Buck*, combien de cornes est-ce que je montre ?" Le jeu dans lequel un des joueurs levant un certain nombre de doigts, les autres doivent en lever un nombre égal, est mentionné dans Strutt. Nous pouvons, dans la rue voir les petits écoliers jouer à cette autre combinaison : l'un d'eux monte sur le dos d'un de ses camarades et lève alors plus ou [87] moins les doigts ; il faut que celui-ci en devine le chiffre. Il est curieux de signaler la diffusion de ces riens et leur longue persistance en histoire, quand nous lisons ce passage de Petrone, écrit sous le règne de Néron : "Trimalcion ne sembla pas s'émouvoir de cette perte ; il embrassa l'enfant et lui dit de lui monter sur le dos. Sans plus tarder, l'enfant se hissa sur son dos à cheval, et de sa main lui frappa les épaules, riant et criant : "*Bucca, bucca, quot sunt hic* [63]. Ces simples jeux de calcul, qui se jouent avec les doigts, ne doivent être confondus avec le jeu de l'addition, où chaque joueur avance une main, et dans lequel c'est la somme de tous les doigts montrés qui doit être nommée, celui qui tombe juste gagnant un point. Chacun devant nommer le chiffre total avant d'avoir vu la main de son adversaire, c'est dans l'adresse à deviner que gît surtout l'habileté. Ce jeu fournit un divertissement sans fin en Chine, où il est appelé *tsoey-moey,* et dans l'Europe méridionale, où les Italiens le connaissent sous le nom de *morra*, et les Français sous celui de *mourre*. Un jeu si particulier ne saurait avoir été inventé deux fois, une fois en Europe et une fois en Asie ; mais il est difficile de savoir si la Chine l'a reçu de l'Europe, ou bien s'il fait partie de cette série d'inventions ingénieuses que les Européens ont empruntés aux Chinois. Les anciens Égyptiens, comme le prouve leurs bas-reliefs et leurs peintures, connaissaient un jeu de doigts analogue, et l'expression latine *micare digitis* faisait allusion à un jeu auquel se livraient parfois les bouchers de Rome avec leurs pratiques et où quelques morceaux de viande étaient l'enjeu. L'on ignore s'il s'agit là de la mourre ou de quelques autre jeu[64].

---

62 Polack, *ibid.*- Wilkes, *Un. Stat. Exp.* , vol. I, p. 194.- Voir la description du jeu du liagi, dans Mariner, *Tonga Islands*, vol. I, p. 339.-Yate, *New-Zealand*, p. 113.

63 *Petronii Arbitr. Satirae*, rec. Büchler, p. 64 (d'autres leçons donnent *buccae ou bucco*).

64 Comparez Davis, *Chinese*, vol. I, p. 337. ; Wilkinson, *Ancient Egyptians*, vol. I, p. 188 ; Facciolati, *Lexicon*, V° Micare ; etc.

Quand en Écosse les jeunes gens, s'amusant au jeu de [88] *tappie-tousie*, se prennent l'un l'autre par les cheveux de devant en disant : "Veux-tu être mon homme ?" Ils ne se doutent pas qu'ils reproduisent là, par un effet de la survivance, l'ancien mode symbolique de recevoir un serf[65]. L'ignitérébrateur qui sert à produire du feu par le frottement, cet instrument domestique qui se rencontre chez tant d'anciennes et grossières populations, et qui s'est conservé chez les modernes Hindous comme le moyen vénérable et sacré de faire jaillir la flamme pure du sacrifice, on l'a retrouvé, survivant, en Suisse à l'état de jouet pour les enfants, qui s'en servent pour s'amuser à allumer du feu, comme le faisaient les Esquimaux dans un but sérieux[66]. On assure qu'en Gothie s'est perpétué l'antique sacrifice du sanglier dans un divertissement qui le rappelle : ces jeunes gens déguisés, la figure noircie ou diversement colorée, escortent la victime, que représente un jeune garçon vêtu de fourrure et placé sur un siège, ayant dans la bouche une touffe de pailles pointues qui imitent la soie de l'animal[67]. Un innocent petit jeu d'enfant de notre époque s'est trouvé mêlé à une affreuse histoire d'il y a mille ans. Voici comment ce jeu se pratique : les enfants forment le cercle ; l'un d'eux allume une allumette et la passe à son voisin, en disant : "Petit bonhomme vit encore ;" on continue ainsi en suivant le cercle, chacun répétant les mêmes mots et passant l'objet enflammé aussi vite que possible, car celui dans la main s'éteint l'allumette donne un gage, et l'on proclame alors que "petit bonhomme est mort". Grimm mentionne un jeu semblable comme usité en Allemagne, où l'on emploie une baguette ardente, et Halliwell donne la chanson dont on l'accompagne en Angleterre : "Jack [89] est en vie en très bonne santé ; s'il meurt dans votre main, prenez garde à vous."

Dans les discussions qui ont rempli, comme on sait, l'histoire de l'Église, le grand argument dont s'armaient ceux qui tenaient pour le culte établi, c'était d'accuser les sectes hérétiques de mêler d'épouvantables orgies aux mystères de la religion. Ces inventions, les païens les ont racontés des juifs, les juifs des chrétiens, et les chrétiens en particulier ont acquis une déplorable supériorité dans l'art de calomnier les religions dissidentes, dont, bien souvent, la morale paraît avoir été réellement d'une exceptionnelle pureté. Les Manichéens ont été tout spécialement en butte à ces diffamations, dont on poursuivit ensuite une secte regardée comme leur ayant succédé, celle des Pauliciens, dont le nom reparaît au moyen âge associé à celui des Catharins. On donna à ceux-ci le nom de *Bons Hommes*, tirés sans doute de quelqu'une de leurs formules religieuses, et qui servit également à désigner les Albigeois. Il est clair que les premiers Pauliciens excitèrent la colère

65 Jamieson, *Dict. Of Scottish Language*.
66 *Early History of Mankind*, p. 244, etc., Grimm, *Deutsche Myth.*, p. 573.
67 Grimm, *ibid., p. 1200.*

des orthodoxes en s'opposant au culte des images et en traitant d'idolâtres ceux qui les vénéraient. Vers l'an 700, Jean d'Osun, patriarche d'Arménie, écrivit contre la secte une diatribe, remplie de toutes les accusations familières aux ennemis du manichéisme, et dont un trait particulier justifie ce que je dis. Suivant lui, ces hérétiques blasphèment en appelant les orthodoxes *adorateurs d'images*, eux qui adorent le soleil ; ils les accusent encore de mêler le sang des enfants à la farine et de célébrer avec de pareil pain la communion ; enfin il va jusqu'à dire qu'ils sont dans l'usage de donner à un premier né la plus épouvantable des morts, et que, se passant de main en main la victime, celui entre les mains duquel elle expire est vénéré par eux comme ayant atteint la première dignité de la secte. Pour expliquer la liaison qui existe entre ces accusations atroces et le jeu dont les nourrices amusent les enfants, voici peut-être la supposition [90] la plus vraisemblable : le jeu de *petit homme vit encore* ne remonte pas à la légende des Bons Hommes ; mais il doit déjà avoir été connu des enfants du huitième siècle, comme il l'est maintenant, et c'est de le jouer avec un enfant vivant, dont on se servait en guise d'allumette que le patriarche d'Arménie accusa les Pauliciens[68].

Il existe une autre catégorie intéressante de jeux, où se perpétue l'une des branches de la science des sauvages, jadis en grand honneur, quoique aujourd'hui tombée dans un juste discrédit. Les jeux de hasard se lient si intimement aux procédés de la divination, déjà connus de la civilisation sauvage, que l'on doit appliquer à ces jeux la règle : que l'on commence par l'usage sérieux, et que ce n'est plus que l'emploi à titre récréatif qui survit par la suite. À notre époque, pour tout homme instruit, tirer au sort, jeter en l'ai une pièce de monnaie, c'est faire appel à la chance, c'est-à-dire l'ignorance ; c'est remettre la décision d'une question à un procédé mécanique, procédé qui ne s'offre pas avec un caractère surnaturel ou extraordinaire, mais qui est simplement si arbitraire que nul ne [91] dire à l'avance ce qu'il résultera de son emploi. Mais nous savons que cette théorie scientifique des

68 Halliwell, *Popular Rhymes*, p. 112. - Grimm, *D. Mythologie*, p. 812. - Bastian, *Mensh*, vol. III, p. 106. - *Johannis philosophi Ozniensis Opera* (Aucher), Venise, 1834, p. 78-89. "Infantum sanguini similam commiscente illegitimam communnionem deglutiunt ; quo pacto porcorum suos foetus immaniter vescentium exsuperant edacitalem. Quique illorum cadavera super tecti culmen celantes, ac surnum oculis in coelum defixis respicientes, jurant alieno verbo ac sensu : *Allissimus novit*. Solem vero deprecari volentes, aiunt : *Solicule, Lucicule* ; atque aërcos, vagosque daemones clam invocant, juxtà Manichaeorum Simonisque incantatoris errores. Similiter et premum parientis foeminae puerum de manu in manum inter cos invicem projectum, quum pessimà morte occiderint, illum in cujus manu expiraverit puer, ad primam sectae dignitatem provectum venerantur ; atque per utriusque nomen audent insane jurare : *Juro*, dicunt, *per unigenitum filium* ; et iterum : *Testem habeo tibi gloriam ejus, in cujus manum unigenitus filius spiritum suum tradidit...* Contra hos (les orthodoxes) audater evomere praesumunt impietatis suae bilem, atque insanientes, ex mali spiritus blasphemià, *Sculpticolas* vocant."

chances est tout à fait différente de la conception des premiers hommes, qui n'avaient rien de commun avec la théorie des probabilités, et ressemblait beaucoup plus à ce mode sacré de divination qui préside, par exemple, au choix par la sort de Mathias comme douzième apôtre, ou, à une époque bien postérieure, au rite suivi par les frères moraves pour choisir des épouses aux jeunes gens de la communauté, ce qu'il faisaient en jetant les sorts après avoir invoqué Dieu. Ce n'est point au hasard aveugle que s'adressaient les Maoris quand ils recouraient au sort pour découvrir des personnes soupçonnées d'un vol le véritable coupable[69] ; les nègres de Guinée ne le faisaient pas davantage quand ils s'adressaient au prêtre de leurs fétiches, qu'ils battaient comme des cartes les bandes de cuir qu'ils portaient réunies, et en tiraient son oracle sacré[70]. La foule les mains levées, implorait les dieux pendant que les héros jetaient dans la casque d'Agamemnon, fils d'Astrée, les sorts qui devaient désigner celui qui s'avancerait pour aller combattre Hector et secourir les Grecs en détresse[71]. C'était en invoquant les dieux, et les yeux tournés ver le ciel, que le prêtre ou père de famille germain, comme Tacite le raconte, levait par trois fois chacun des morceaux d'une branche d'un arbre fruitier marqués de certains signes et jetés au hasard sur une étoffe blanche, et tirait le sort de l'interprétation des signes qui s'offraient à lui[72]. Dans l'Italie ancienne les oracles rendaient leurs réponses au moyen de sorts gravés[73] ; de même les Hindous modernes jugent les différents en [92] jetant des sorts devant un temple, faisant appel aux dieux par ces cris : "Que votre justice apparaisse ! Montrez-nous l'innocence[74] !"

L'homme non civilisé s'imagine qu'il existe une relation entre la façon dont tombent les sorts ou les dés et l'idée qui s'y rattache. Il est surtout enclin à supposer que des êtres surnaturels dirigent le devineur ou le joueur lorsqu'il mêlent les sorts ou les dés en vue de les interroger. Pareille opinion persista fortement pendant le moyen âge, et postérieurement nous trouvons encore les jeux de hasard regardés comme procédant d'une action surnaturelle. On voit bien le changement qui s'est opéré sur ce point des idées du moyen âge aux idées modernes par un ouvrage remarquable, publié en 1619, et qui semble avoir contribué beaucoup à amener ce changement. Thomas Gataker, ministre puritain, dans son traité *De la nature et de l'usage des sorts*, propose en vue combattre les jeux de hasard, les objections suivantes : "On ne doit recourir aux sorts qu'avec le plus grand respect, car leur

69 Polack, vol. 1, p. 270.
70 Bosman, *Guinese Kuste*, lettre X ; traduit et cité dans Pinkerton, vol. XVI, p. 399.
71 Homère, *Iliade*, VII, 171.
72 Tacite, *Germania*, 10.
73 Smith, *Dict. Of Gr. And Rom. Ant.*, articles : ORACULUM, SORTES ;
74 Roberts, *Oriental Illustr.*, p. 163.

disposition vient immédiatement de Dieu."... "Le sort étant certainement de sa nature une œuvre immédiate et spéciale de la divine Providence, un oracle sacré, un jugement, une sentence de Dieu, s'en servir pour un usage frivole, c'est faire un abus du nom de Dieu et pêcher contre le troisième commandement." Gataker, en réponse à cet argument, dit que : "Attendre de Dieu par des moyens ordinaires l'issue de telle chose, c'est ce qui se produit pour toutes nos actions ;" mais que : "l'attendre par une voie immédiate et extraordinaire, cela n'est pas plus permis dans un cas que dans l'autre et cela constitue en réalité une pure superstition[75]." Il fallut néanmoins du temps pour que cette opinion prévalût dans le monde éclairé.

[93]

Quarante années plus tard, Jeremy Taylor revenait en partie à la vieille idée, au milieu d'une argumentation générale raisonnable en faveur des jeux de hasard employés comme récréation et non point pour l'argent. "Je tiens, dit-il, de ceux qui font autorité en pareille matière, qu'il y a de telles bizarreries de chances, de tels avancements de mains par caprice et manière de géomancie, de telles constances de gain d'un côté , de telles pertes sans raison de l'autre, accidents qui ont de si terribles conséquences, qu'il n'est point improbable que Dieu ait permis la conduite de ces jeux de hasard au diable, lequel les mènent de façon à causer le plus de mal possible ; mais quand il ne s'agit pas d'argent, le diable n'y peut rien du tout[76]." Quelle vitalité cette idée d'une intervention surnaturelle dans les jeux de hasard garde encore en Europe, nous le voyons assez clairement par le crédit dont jouissent les procédés magiques appliqués aux jeux. La tradition populaire nous enseigne encore aujourd'hui qu'il faut avoir sur soi un œuf du vendredi saint pour gagner au jeu, et que changer de chaise, c'est changer de fortune. Les Tyroliens fabriquent un charme pour obtenir du diable de gagner aux cartes et aux dés. Sur le continent, il se fait encore un grand commerce de livres qui apprennent comment on découvre, en songe, les numéros qui vous font gagner à la loterie ; et les paysans de la Lusace vont jusqu'à cacher sous la nappe de l'autel leurs billets de loterie, afin qu'ayant reçu la bénédiction du sacrement, ceux-ci aient une meilleure chance de gagner[77].

Telle est la ressemblance des arts divinatoires et des jeux de hasard, que le même instrument peut passer de l'un à l'autre usage. C'est ce que montre un fait qui suffirait seul à le prouver, l'emploi chez les Polynésiens de la divination par la rotation de *niu* ou noix de coco. Aux îles Tonga, [94] au temps de Mariner, on y avait solennellement recours dans le but de savoir si une personne malade

75 Gataker, p. 141, 91. ; voir Lecky, *History of RRationalism*, vol. I, p. 307.
76 Jeremy Taylor, *Ductor dubitantium*, dans ses œuvres, vol. XIV, p. 337.
77 Voir Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube*, p. 95, 115, 178.

reviendrait à la santé. On adressait à haute voix des pierres au Dieu protecteur de la famille pour qu'il dirigeât la noix, qui était alors mise en mouvement, et l'on jugeait par le point où elle s'arrêtait, de l'intention du dieu. Faisait-on d'autres fois tourner la noix de coco simplement pour se divertir, l'on ne priait point le dieu et l'on n'ajoutait aucun crédit au résultat. Nous trouvons donc réunis ici l'emploi sérieux et l'emploi récréatif de ce rudimentaire objet à toutes fins. Plus récemment, aux îles Samoa, le révérend G. Turner a constaté une application différente de cette pratique. Un certain nombre de personnes s'assoient en cercle ; au milieu d'elle on fait tourner une noix de coco, et c'est la personne vis-à-vis de laquelle le fruit en s'arrêtant présente ce qu'on appelle sa face de singe (monkey-face) que se rapporte l'oracle. Mais tandis que, autrefois, dans ces îles, on recourait à ce procédé divinatoire pour découvrir les voleurs, on ne s'en sert plus maintenant que comme d'un moyen de jeter des sorts et pour jouer aux gages[78]. À l'appui de la supposition que la divination sérieuse a d'abord été ici en usage, il est a noter que les habitants de la Nouvelle-Zélande, qui ne possèdent pourtant pas de noix de coco, ont conservé une trace d'un temps où leurs ancêtres, vivants dans les îles du tropique, possédaient ce fruit et s'en servaient pour la divination : car le mot polynésien *niu*, qui signifie *noix de coco*, s'applique encore chez les Maoris à d'autres genres de divination, notamment à celles que l'on emploie avec des baguettes. M. Taylor, qui a relevé ces faits si curieux et probants en matière ethnologique, rapporte à ce propos un autre cas. Un genre de divination consistait à frapper les mains l'une contre l'autre, en répétant un certain mot cabalistique. Si [95] les doigts s'emboîtaient exactement les uns entre les autres, on avait un présage favorable ; un présage mauvais si les doigts tombaient mal. Un parti de guerriers voulait-il traverser le pays, en temps de guerre, on regardait comme une augure favorable à l'entreprise le fait que les doigts s'étaient bien adaptés l'un à côté de l'autre, et comme un augure défavorable, qu'ils n'eussent pas réussi. Ce procédé de divination, gracieux et symbolique, semble aujourd'hui survivre à l'état de jeu, celui du *puni-puni*[79].Un rapport semblable entre l'art divinatoire et le jeu se montre encore dans nombre d'objets familiers. Les osselets ou astragales, transformés en dés grossiers une fois leurs quatre faces numérotées, servaient à la divination dans l'ancienne Rome, et même en jouant, le Romain n'eût point jeté ses dés avant d'avoir invoqué un Dieu ou une maîtresse[80]. Ces objets sont de nos jours généralement réservés au jeu ; néanmoins leur usage divinatoire ne s'est guère borné à l'ancien monde. Les osselets sont mentionnés, au dix-septième siècle, parmi les moyens de dévoiler l'avenir qu'employaient les jeunes filles pour

78 Mariner, *Tonga Islands*, vol. II, p. 239.- Turner, *Polynesia*, p. 214.- Williams, *Fiji*, vol. I, p. 228.- Comparez Cranz, *Groënlandi, p. 231*.

79 R. Taylor, *New-Zealand*, p. 206, 348,387.

80 Simth, *Dict.*, art. Talus.

connaître leur futur mari[81], et les sorciers nègres s'en servent encore pour découvrir les voleurs[82]. Les sorts figurent également très-bien dans les deux cas. Les Chinois jouent au sort de l'argent et des friandises, et, en même temps, vont sérieusement chercher des présages par un solennel appel aux sorts, conservés à ce dessein dans les temples, et les devins de profession, siégeant sur les places publiques, ouvrent ainsi l'avenir à leurs clients[83]. Les cartes à jouer sont encore en Europe un moyen de divination. Leur forme primitive, connue [96] sous le nom de *tarots*, et dont la licence des marchands français de vendre "cartes et tarots" garde le souvenir est préférée, dit-on, par les diseurs de bonne aventure, à la forme ordinaire ; car le tarot, avec ses figures plus compliquées et plus nombreuses, se prête à une plus grande variété de réponses. En cette occurrence, l'histoire ne peut formellement nous dire lequel a précédé l'autre, de l'usage divinatoire ou du récréatif. L'histoire du *cottabos* des Grecs nous fournit, à cet égard, de précieuses indications. Ce procédé de divination consistait à lancer du vin d'une coupe dans un bassin de métal distant de quelque espace, et sans en laisser se répandre une goutte. Celui qui lançait ainsi le vin prononçait le nom de sa maîtresse, et jurait, d'après la couleur clair ou trouble du vin qui avait rejailli sur le métal, du sort de ses amours. Mais avec le temps le caractère magique de ce procédé s'effaça, et ce ne fut plus qu'un jeu d'adresse qui se jouait avec un enjeu[84]. Si ce fait peut être pris comme type et que la règle générale soit que l'application sérieuse a précédé l'application amusante, il faut voir dans les jeux de hasard des *survivances*, soit pour le fond, soit pour les détails, de procédés magiques qui leur correspondent ; c'est ainsi que la divination employée comme amusement a donné naissance à un jeu de hasard proprement dit.

Pour trouver d'autres exemples des ces usages persistants dans l'humanité, jetons les yeux sur une classe de dictons traditionnels que le temps fait tenir en honneur, de vieux adages qui, à raison des cas de survivance qu'ils nous fournissent, ont ici un intérêt spécial. Lors même que le sens véritable de ces vieux proverbes s'est effacé de l'esprit des hommes et qu'ils ont fini par n'avoir plus de sens, ou que, recouverts par quelque idée moderne, ils ont pris, en apparence, une signification nouvelle, [97] leur transmission de génération en génération leur fait souvent affecter plutôt un sens mystérieux qu'un sens absurde. Nous entendons parfois dire en Angleterre : *Acheter porc en poche (poke)*, par des gens qui ne savent pas ce que signifie ce dernier mot. Assurément les Anglais qui, voulant dire qu'ils ont grande envie d'une chose, disent qu'ils en ont *a month's mind*, ne se

81 Brand,*Popular Antiquities*, t. II, p. 412.
82 D. et C. Livingstone, *Exp. To Zambesi*, p. 51.
83 Doolitle, *Chinese*, t. II, p. 108, 285-7 ; Bastian, *Oestl. Asien*, t. III, p. 76, 125.
84 Smith, *Dict.*, art. Cottados.

doutent pas que l'absurde emploi qu'ils font de ce terme *month's mind* , qui désignait le service mensuel que l'on célébrait pour l'âme d'un trépassé, dont il faisait ainsi garder la mémoire (*the mind*). La vraie signification de cette locution : *semer sa folle avoine*, semble perdue dans l'usage qu'en font aujourd'hui les Anglais. Elle exprimait sans doute, dans le principe, l'idée que cette mauvaise herbe lèverait plus tard et qu'on aurait grand peine à l'arracher. Un proverbe du Jutland dit que Loki, l'artisan du mal dans la tradition scandinave, comme l'*ennemi* de la parabole évangélique, semer son avoine (nu saaer Lokken sin havre), et les Danois appellent la folle avoine (avena fatua), l'*avoine de Loki* (Lokeshavre)[85]. Les dictons qui prennent leur source dans quelque usage perdu ou qui dérivent de quelque vieille fable, sont naturellement les plus sujet à cet emploi vicieux. Chacun se sert de l'expression *un ourson mal léché – qui a besoin qu'on le lèche*, mais combien peu se rappellent l'explication que Pline nous en donne dans son *Histoire Naturelle*, lorsqu'il rapporte que les ours naissent aveugles, dépourvus de poils, masses informes de chair blême, et qui ont besoin d'être léchées pour prendre figure[86] !

Interrogeant les reliques de la vieille magie et de la religion, nos rencontrons quelquefois des formules conventionnelles dont le sens est plus profond que celui qu'elles offrent à première vue, ou qui contiennent un [98] sens réel, alors qu'elles paraissent n'en point avoir. Quelle donnée ethnographique peut prendre corps dans un dicton populaire, un proverbe tamil, répandu aujourd'hui dans l'Inde méridionale, va clairement nous le montrer. A frappe B, C se met à crier à l'assassin et les spectateurs de dire : "Il fait comme Koravan qui mange de l'asae foetida[87*] lorsque sa femme accouche !" Les Koravans constituent une race inférieure de Madras ; ce sont comme on le dit des bohémiens, des vagabonds, éleveurs d'ânes, voleurs, mangeurs de rats, habitant sous des tentes en natte, diseurs de bonne aventure, gens de caractère suspect. Quant au proverbe, en voici l'explication : les femmes Hindoues ont l'habitude de prendre après leur accouchement, et comme fortifiant de l'asae foetida ; mais chez les Koravans c'est le mari et non pas la femme qui s'administre alors le remède. On reconnaît là une variante de l'usage en divers lieux du globe de la *couvade*, suivant lequel c'est le mari, qui à la naissance de l'enfant, reçoit les soins dus à l'accouchée, et parfois même se met au lit pour plusieurs jours. Il paraît que le Koravans sont du nombre des peuples chez lequel

85 Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 222.

86 Pline, *Hist. Nat.*, VIII, 54.

87 *Asae foetida – assa foetida : Condiments prisé des Romains. Résine séchée extraite du rhizome du fenouil géant d'Inde et d'Iran à l'odeur d'œuf pourri (en raison d'une grande teneur en soufre) forte et désagréable, mais qui devient agréable après cuisson. Prix environ 3 euros les 100 g (2016). NdC.

existe cette étrange coutume, et qu'elle a donné lieu au proverbe usité chez leurs voisins, les Tamils, plus civilisés qu'eux, lesquels ne connaissent pas pareil usage, dont la signification s'est perdue[88]. Recourons à la même clé ethnographique pour des dictons obscurs que nous offre notre propre langue. L'expression "un poil du chien qui vous a mordu" n'était originairement ni une métaphore ni un mot plaisant, mais une véritable recette pour guérir la morsure d'un chien, et qui nous fournit une des anciennes et nombreuses applications de la doctrine homéopathique, d'après laquelle ce qui donne la maladie, la guérir aussi. Le [99] même dicton se retrouve dans les Eddas scandinaves ; "le poils du chien guérit la morsure[89]". L'expression "faire souffler le vent" n'est aujourd'hui, qu'une plaisanterie d'argot, mais, jadis, elle était entendue littéralement et avait trait à l'une des opérations magiques les plus redoutées, à celles que pratiquaient spécialement les sorciers finnois, dont le pouvoir chimérique sur le temps est encore de nos jours l'objet des vieilles terreurs de nos marins.

L'usage de l'ancienne épreuve, qui consistait à passer à travers les flammes ou à sauter sur des tisons ardents, persiste avec tant de ténacité dans les Îles-Britanniques, que la supposition de Jamieson , que la locution "marcher sur des charbons" en serait dérivée, à quelque vraisemblance. Il y a peu d'années on jugea à New-York , une femme irlandaise accusée d'avoir fait périr son enfant en le posant sur des charbons ardents, en vue de s'assurer s'il était bien le sien et non point un enfant échangé[90]. La nourrice anglaise qui dit à son enfant quand il est maussade : "Vous vous êtes levé ce matin le mauvais pied devant", ignore presque toujours ce que ces mots signifient. En Allemagne, au contraire, la locution a gardé tout son sens, car le peuple y croit que sortir du lit le pied gauche le premier, c'est signe certain d'une journée fâcheuse[91], exemple, entre tant d'autres, de cette simple association d'idées qui réunit droite et bien, gauche et mal. Enfin l'expression *attraper le diable (cheating the devil)* semble se rattacher à ces légendes bien connues où il est question d'un homme ayant fait un pacte avec l'esprit malin, mais qui au dernier moment se dégage du contrat, grâce à un saint ou à quelque absurde échappatoire, telle que celle-ci : qu'ayant juré de ne pas réciter l'Évangile [100] il n'a point promis de ne pas le lire en sifflant ; que s'étant engagé à remplir son marché à la chute des feuille, il n'est point tenu de l'exécuter, les feuilles sculptées dans l'église étant encore à leurs branches. Une des façons de s'engager avec le diable était, au moyen âge, celle-ci : "Le démon avait-il consenti à enseigner son

88 Extrait d'une lettre de M. H.-J Stokes, de Nagapatam, à M. F.-M. Jennings. Pour les détails sur la couvade, voir : *Early history of mankind*, p. 293.

89 *Hâvamât*, 138.

90 Jamieson, *Scottish Dictionary*, voir Caols.- R. Hunt, *Popular Romances*, 1ere série, p. 83.

91 Wuttke , *Volksaberglaube*, p. 131.

art ténébreux à des écoliers, il stipulait, pour ses honoraires, qu'il aurait en son pouvoir le dernier qui lui resterait dans les mains, tandis qu'il les poursuivrait et que chacun d'eux courrait à toutes jambes. C'est évidemment à cette histoire que fait allusion cette autre expression bien connue : "Le diable emporte le retardataire" (*hindmost*). Mais à pareil jeu cet imbécile de Satan pouvait encore être dupe, comme nous le montre les légendes d'Espagne et d'Écosse, celle par exemple du marquis de Villano et du conte de Southesk qui fréquentaient les école de magie du diable à Salamanque et à Padoue. L'adroit écolier ne laissait que son ombre aux griffes du maître, son ombre restée en arrière dans la course, et il fallait que le démon se contentât de ce payement peu substantiel, tandis que s'échappait librement le nouveau magicien, mais qui, désormais, avait perdu son ombre[92].

Il est légitime d'admettre que plus une tradition populaire offre de sens et d'élévation, plus voisine elle est de sa source. Quelque vieux poèmes ou récits présente-t-il une véritable importance philosophique ou religieuse, là il s'abaisse au niveau d'un conte de nourrice : l'on est fondé certainement, en pareil cas, à considérer la version sérieuse comme l'originale, et comme une simple et tardive survivance la version récréative. L'assertion peut paraître risquée, mais elle mérite assurément qu'on l'examine. Prenons un exemple : il existe deux poèmes que conservent les Juifs modernes et qu'ils [101] ont imprimés en Hébreu et en Anglais, à la suite du livre contenant l'office de Pâque. L'un est le חרגריא (*khad gadiâ).*Il commence ainsi : "Un chevreau, un chevreau, mon père l'acheta pour deux pièces de monnaie ;" et il raconte ensuite comment un chat survint et mangea le chevreau , comment un chien survint et mordit le chat, et ainsi de suite jusqu'à la fin .- "Alors vint celui qui est saint (béni soit-il!) , et il tua l'ange de la mort, qui tua le boucher, qui tua le bœuf, qui but l'eau, qui éteignit le feu, qui brûla le bâton , qui battit le chien, qui mordit le chat, qui mangea le chevreau, - le chevreau, le chevreau que mon père acheta pour deux pièces de monnaie." Cette composition, qui se trouve dans le *Sepher Haggadah*, est regardée par quelques Juifs comme une parabole concernant le passé et l'avenir de la terre sainte. Suivant cette interprétation, la Palestine, le chevreau, est dévorée par Babylone, le chat ; Babylone est renversée par la Perse, la Perse par la Grèce, la Grèce par Rome, jusqu'à ce qu'enfin les Turcs deviennent maîtres de la terre sainte ; mais les Edomites (c'est-à-dire les nations d'Europe) chasseront les Turcs ; l'ange de la mort détruira les ennemis d'Israël, et leurs enfants seront rétablis sous la loi du Messie. Même en dehors de cette interprétation, la façon solennelle dont finit l'histoire suffirait à nous faire admettre que nous avons là réellement la composition sous une forme très voisine de la forme originale, et une composition dont le sens

92 Rochholz, *Deutscher Glaubeund Brauch*, t. I, p. 120.- R. Chambers, *Popular Rhymes of Scotland (Miscellaneous).*- Grimm. p. 969, 976. - Wuttke, p. 115.

affectait un caractère mystique. S'il en est ainsi, on peut conclure que notre conte de nourrice, de la vieille femme qui ne pouvait faire passer la barrière à son chevreau (ou à son porc), ni rentrer chez elle avant minuit, n'est qu'une adaptation très altérée du vieux poème hébreu. L'autre composition est une poème arithmétique, qui débute ainsi : -

"Qui connaît un ? - Moi (dit Israël), je connais Un ; Un est Dieu, qui règne sur le ciel et sur la terre. - Qui connaît Deux, - Moi (dit Israël), je connais Deux : Deux sont les [102] tables de l'alliance ; mais Un est notre Dieu, qui règne sur les cieux et sur la terre."

Et ainsi de suite, toujours en passant d'un chiffre à l'autre, jusqu'au dernier verset que voici :

"Qui connaît Treize ? - Moi (dit Israël), je connais Treize : Treize sont les attributs divins, Douze les tribus, Onze les étoiles, Dix les commandements, Neuf les mois qui précèdent l'enfantement, Huit les jours qui précèdent la circoncision, Sept les jours de la semaine, Six les livres de la Michnach, Cinq les livres de la loi , Quatre les matrones, Trois les patriarches, Deux les tables de l'alliance ; mais Un est notre Dieu, qui règne sur les cieux et sur la terre."

L'on peut ranger cette production dans la catégorie des poèmes arithmétiques, qui semblaient avoir gardé grande faveur pendant la période chrétienne du moyen âge. En certains pays, on ne les a pas encore tout à fait oubliés. Un vieux dicton latin est celui-ci *Unus est Deus,* etc., et l'une des formules anglaises encore usitées commence par ces mot :" Il est un, seul de sa nature, et toujours un restera", et la formule poursuit jusqu'à "douze les douze apôtres". Ces deux formules, la juive et la chrétienne, sont également sérieuses o l'ont moins été. Les Juifs peuvent sans doute avoir imité les chrétiens ; mais la forme la plus noble du poème hébreu nous donne plutôt à croire qu'il est plus ancien[93].

Les vieux proverbes que notre conversation a hérité des vieux âges, à travers les générations, sont loin de manquer de sens ; ils gardent toujours leur saveur, leur sagesse et leur à-propos. Outre leur valeur pratique, les proverbes sont encore d'un grand secours en ethnographie ; leur place est nettement assignée dans la succession des divers états de civilisation ; c'est à peine si on les rencontre [103] chez les tribus inférieures, mais ils commencent à prendre une forme assez arrêtée chez les tribus moins sauvages. Les habitants des îles Fidji, qui se trouvaient

93 Mendes, *Service for the First Nights of Passover*, Londres, 1862. Le mot *schunra* (chat) peut être rapproché du nom du pays de *Schinar.* Voyez Halliwell, *Nursery Rhymes*, p. 288 ; *Popular Rhymes*, p. 6.

encore, il y a peu d'années, dans ce que les archéologues pourraient appeler *l'âge de pierre supérieur*, ont quelques proverbes bien frappés. Ainsi ils raillent le défaut de prévoyance en disant : *Le peuple nakondo taille d'abord le mât* (c'est-à-dire avant d'avoir construit le canot) ; et quand un pauvre homme regarde attentivement quelque chose qu'il ne peut acheter, ils disent de lui : *Abréyé et regardant le poisson*[94]. L'un des *Whahatauki* ou proverbe de la Nouvelle-Zélande dit du paresseux gourmand : *Gosier profond, mais nerfs bas-fonds ;* un autre pour dire que le fainéant profite du travail de l'homme laborieux, est celui-ci : *Grands éclats de bois dur deviennent la part d'assis tranquille ;* un troisième, donne cette morale : *Tige tortue de toetoe se voit, mais partie du cœur tortue ne se voit pas*[95]. Chez les Basoutos de l'Afrique australe, dire : *L'eau ne se lasse jamais de courir*, c'est un reproche à l'adresse des bavards ; *Les lions grognent quand ils mangent*, signifie que certaine gens ne sont jamais contents de rien. *Le mois des semailles est le mois des maux de tête*, est un proverbe ayant trait aux paresseux qui s'excusent dès qu'il y a quelque ouvrage à faire. *Le voleur mange le tonnerre*, veut dire que le voleur attirera sur lui la vengeance du ciel[96]. Les peuplades de l'Afrique occidentale excellent surtout à cette philosophie apophtegmatique[97*]. Le capitaine Burton, pour se distraire pendant la saison des pluies, à Fernando-Po, en compila un volume[98]. Parmi ces proverbes indigènes, on en trouverait une centaine environ qui valent, pour l'intelligence dont ils témoignent, les [104] proverbes d'Europe. *Il s'enfuit de l'épée pour se cacher dans le fourreau*, ne le cède guère à notre *Sauter de la poêle dans le feu. Celui qui n'a pas son souci pour l'arbalète ne tuera jamais aucun animal*, est plus pittoresque, s'il est moins précis que notre *Dures paroles ne brisent point os*. Le vieil aphorisme bouddhique : Être *indulgent pour ses ennemis, c'est jeter cendre au vent, lesquelles reviennent vers vous et vous couvrent tout entier*, est rendu moins prosaïquement et avec plus de relief dans le dicton nègre : *Cendres revolent à la face de qui les jette*. Quand quelqu'un cherche à régler quelque affaire en l'absence des intéressés, *vous ne pouvez*, objectent les nègres, *raser la tête d'un absent*. Et, pour exprimer que le maître ne doit pas être jugé par la sottise de son domestique, *le cavalier*, disent-ils, *n'est pas un sot parce que sont cheval en est un*. Celui-ci vise l'ingratitude : *L'épée ne connaît pas la tête du forgeron* (qui l'a faite), ainsi que cet autre encore plus éloquent : *Quand la calebasse les eut sauvés* (de la famine), *coupons-là*, dirent-ils, *pour en faire une*

---

94 Williams, *Fiji*, t. I, p. 110.

95 Shortland, *Traditions of New-Zeland*, p. 196.

96 Casalis, Étude *sur la langue séchuana.*

97 *Apophtegmatique : Parole, sentence mémorable de personnage de l'antiquité. Formule concise sur un sujet considéré comme important par celui qui parle, mais en réalité banal. NdC.

98 R.-F. Burton, *Wit and Wisdom from Western Africa* ; cf.Waitz, t. II, p. 245.

*tasse à boire*. Le dédain populaire pour la sagesse du pauvre s'affirme nettement dans cette maxime : *Proverbe fait par un pauvre homme ne se répand pas ;* maxime qui, en mentionnant l'invention d'un proverbe comme chose obvie[99*], dénote un pays où ce genre de composition est encore en usage. Transplanté dans les Indes occidentales, l'Africain conserve cet art, comme en témoignent ces dictons : *Par-derrière, un chien est un chien ; mais par-devant, un chien c'est Monsieur Chien ;* et *Toute cabinette tini maringouin* (toute cabane a ses moustiques).

Le proverbe n'a pas changé de caractère au cours des âges, il a gardé toujours et partout son type nettement défini. Les adages recueillis par les nations avancés se comptent par myriades et constituent une littérature particulière fort étendue et bien connue. Mais, si leur période d'existence se continue jusqu'au niveau le plus élevé de la civilisation, il n'en est pas de même pour leur période de développement. En Europe, dans la société du [105] moyen âge, les proverbes jouent un rôle fort important pour l'éducation du peuple ; mais la période correspondant à leur accroissement paraît aujourd'hui toucher à sa fin. Cervantès éleva l'art de composer des proverbes à une hauteur qui n'a jamais été dépassée. Seulement il ne faut pas oublier que ceux que débite l'incomparable Sancho n'étaient, la plupart, que des dictons légués par les siècles antérieurs : car, même alors, les proverbes n'étaient plus que des restes d'un état intellectuel antérieur de la société. C'est au même titre qu'ils survivent parmi nous ; et nous usons de cet héritage de la sagesse de nos ancêtres, tel qu'il est sorti de l'inépuisable provision de l'écuyer, vieux dictons que les transformations de notre moderne époque n'ont sensiblement ni altérés ni rajeunis. Si nous pouvons réunir et employer les vieux proverbes, nous ne savons plus en créer de nouveaux, sans tomber dans une plate et fade imitation, essais aussi malheureux que nos tentatives pour inventer quelques nouveaux mythes ou quelques nouveaux chants de nourrice.

Énigmes et proverbes se touchent dans l'histoire de la civilisation, et voyagent longtemps de conserve, quoique tendant à des buts différents. Par *énigmes*, j'entends ici ces problèmes, à la mode du temps jadis, qui impliquent réellement une réponse à trouver, comme la typique énigme du sphinx, et non pas de nos modernes jeux de mots (*conundrums*), où la réponse est toujours à côté de la demande, et qui ne sont qu'un moyen de placer à propos de rien quelque plaisanterie. Les énigmes qui ont été le type du genre, et qui peuvent être désignées par l'épithète d'*énigme de sens*, appartiennent essentiellement aux peuplades sauvages d'une condition sociale relativement avancée, et se placent conséquemment à l'étage intermédiaire entre l'état tout à fait inférieur et la

99 *Obvie : qui se présente naturellement à l'esprit. NdC.

civilisation moyenne, niveau auquel s'arrête son développement, bien qu'une foule de vieilles énigmes se trouvent encore dans la bouche des nourrices et au foyer des cheminées. On [106] s'explique au reste facilement que les énigmes n'appartiennent qu'au degré le plus élevé de l'état sauvage : leur composition exige une certaine faculté comparative et l'intelligence devait avoir fait un pas considérable avant que ce procédé lui fût devenu assez familier pour le faire passer du sérieux au plaisant. Mais admettez un état de civilisation beaucoup plus développé, les énigmes ne seront plus guère regardées que comme des bagatelles, leur extension s'arrêtera ; elles seront plus que des restes des conceptions antérieures, bonnes à amuser les enfants. Quelques exemples, choisis chez diverses races appartenant à ce que l'on peut appeler *le type sauvage supérieur*, nous ferons mieux comprendre la place qu'occupent les énigmes dans l'histoire des idées.

Les exemples suivants sont tirés d'une collection d'énigmes zulues recueillies avec les commentaires singulièrement naïfs des naturels sur la philosophie de la matière. - D. "Devinez ceci : un certain nombre d'hommes sont en rang, vêtus de blanc, qui dansent la danse nuptiale." - R. "Les dents". - "Nous les appelons hommes rangs, car les dents se tiennent comme les hommes, s'apprêtant à danser la danse nuptiale ; qu'ils savent fort bien danser. Quand nous disons : *ils sont vêtus de blanc*, nous introduisons ces mots parce que autrement personne ne saurait penser aux dents, tout le monde au contraire en étant détourné par le fait qu'il s'agit d'un homme vêtu de blanc, et a sans à l'esprit l'idée d'hommes, etc." - D. "Devinez quel est l'homme qui ne se couche jamais la nuit : il demeure couché du matin au couché du soleil : alors il s'éveille et travaille toute la nuit, mais de jour il ne travaille et l'on ne le voit plus quand il travaille ;" - R. " La fermeture d'un parc à bétail." - D. "Devinez quel est l'homme dont les hommes n'aiment le rire car il est connu que son rire est un grand mal, et qu'il est suivi de lamentations, et qu'il met fin à toute joie. Les hommes pleurent, et les arbres et les herbes : et l'on entend toutes [107] choses pleurer dans la tribu où il rit, et il se dit que l'homme qui d'ordinaire ne rit pas à ri." - R. "Le feu." - "Nous lui donnons le nom d'*homme* pour que l'on ne puisse saisir du premier coup le mot de l'énigme, le quel es caché par cette expression d'*homme*. Pour deviner pareille énigme, on peut longtemps chercher et s'égarer sans trouver le fil. Or l'énigme est bonne lorsqu'on ne peut tout d'abord ne rien comprendre, etc[100] ." Chez les Basoutos, les énigmes font partie de l'éducation et son t proposées comme exercice à toute une troupe d'enfants intrigués. - D. "Savez-vous ce qui se précipite du sommet d'une montagne sans se briser ? " R. "Une cascade." - D. "Il est une chose qui voyage avec rapidité sans jambes et sans ailes, et ni rocher ni rivière, ni mur ne peuvent l'arrêter." - R. "la voix." - D. "Nommez les arbres qui portent à leur sommet dix pierres plates." - R.

100 Callaway, *Nursery Tales, etc., of Zulus*, t. I, p. 364, etc.

"Les doigts." D. "Quel est le petit garçon, muet et immobile, que l'on habille chaudement le jour et qu'on laisse nu la nuit ?" - R. "La cheville à accrocher les couvertures[101]." Comme spécimen de la littérature de l'Afrique orientale, voici une énigmes souahilie : D. "Ma poule a pondu parmi les épines." - R. "Un ananas[102]." - Prenons une énigme yoruba comme exemple pour l'Afrique occidentale : D. "Une longue et mince femme qui fait du commerce et ne va jamais au marché." - R. "Une barque (elle s'arrête au débarcadère)[103]." - En Polynésie, les insulaires des Samoa s'adonnent également aux énigmes : D. "Il y a quatre frères qui soutiennent et entourent leur père." - R. "L'oreiller des Samoa," qui est un *yard* de bambou épais de trois pouces, reposant sur quatre pieds. - D. "Un homme à tête blanche est plus élevé que ne sont les clôtures et touche au cieux." - R. "La [108] fumée du four." - D. "Un homme qui se tient entre deux poissons voraces." - R. "La langue[104]." (Il existe une énigme zulue analogue à celle-ci, et qui compare la langue d'un homme vivant au milieu d'ennemis combattant.) Les suivantes sont de vieilles énigmes mexicaines : D. "Quelles sont les dix pierres que nous avons à nos côtés ?" - R. "Les ongles." D. "Quelle est la chose où nous entrons par trois endroits et dont nous sortons par un seul ?" - R. "Une chemise." - D. "Qui court à travers une vallée traînant ses entrailles après soi ?" - R. "Une aiguille[105].

Ces énigmes, que nous rencontrons chez les races inférieures, ne sont pas d'une nature différentes de celles qui, parfois sous une forme un peu modernisée, se retrouvent en Europe dans la bouche des nourrices. Ainsi les enfants se posent encore la question en Espagne : "Quel est le plat de noix qui est cueilli par le jour et semé par la nuit ? " (Les étoiles). Notre énigmes anglaise de la paire de pincettes : "Longues jambes, cuisses recourbées, petites tête et pas d'yeux," a un caractère si primitif, qu'on pourrait la prendre pour l'œuvre de quelque insulaire des mers du sud. La suivante repose sur le même thème que l'une des énigmes zulues : " Un troupeau de mouton blanc sur une colline rouge : ils vont ici et là, et maintenant restent en repos." Une autre analogue de l'un des exemples que nous avons empruntés aux Aztèques : "Twitchett, la vieille mère, n'avait qu'un œil et une longue queue qu'elle laissait voler ; et chaque fois qu'elle traversait une brèche, elle abandonnait un morceau de sa queue dans un piège".

La composition des énigmes appartient si essentiellement à la période du mythe dans l'histoire de la pensée humaine, que toute comparaison du langage poétique, si

---

101 Casalis, Étude *sur la langue séchuana*, p. 91. - *Basoutos*, p. 337.
102 Steere, *Swahilis Tales*, p. 418.
103 Burton, *Wit and Wisdom from Western Africa*, p. 212.
104 Turner, *Polynesia*, p. 216. Voir aussi Polack, *New-Zealanders*, t. II, p. 171.
105 Sahagun, *Historia de Nueva España*, dans *Antiquities of Mexico*, de Kingsborough, t. I, p. 178.

[109] elle n'est pas trop cherchée, n'a besoin que d'être retournée pour devenir une énigmes. Les Hindous appellent le soleil Saptâsva, c'est-à-dire *ayant sept coursiers*. D'après la même idée, la vieille énigme allemande demande : "Quel est le char que traînent sept chevaux blancs et sept chevaux noirs ?" (L'année, traînée par les sept jours et les sept nuits de la semaine[106]) . C'est tout à fait l'énigme grecque des deux sœurs, la journée et la nuit dont l'une donne à l'autre naissance et naît d'elle à son tour :

> Eisi casignhtai dittai, wn h mia tictei
> Thn eteran, auth de tecous upo de tecnoutai

Du même genre est l'énigme de Cléobule :

> Eiz o pathr, paidez de duwdeca twn de g ecastw
> Paidez, easi trihcont andica eidoz ecousai
> H meu leucai easin idein, h d aute melainai
> Aqanatoi de t eousai apojqinousin apasai.
>
> Un est le père, et douze les enfants, et, nées à chacun,
> Trente filles, dont le corps en deux parties est divisé,
> Blanc d'aspect sur un côté, et noir d'aspect sur l'autre ;
> Tous immortels, ils sont tous pourtant soumis à tomber et périr[107].

La réponse à des questions de ce genre est facile, aujourd'hui comme autrefois ; aussi devons-nous les distinguer de cette autre catégorie moins nombreuse, où, pour trouver la solution, l'on doit préalablement deviner quelque invraisemblance ; L'énigme de Samson en est un exemple typique. Il existe également une vieille énigme scandinave, identique à la juive, et dont voici l'histoire : Gestr trouve un jour un canard, posé sur son nid, fait dans un crâne de bœuf portant encore ses cornes ; sur ce, se servant de la métaphore propre au génie des Normands, et se représentant les cornes du bœuf devenues déjà des [110] coupes, il propose une énigmes. En voici la traduction, qui n'a rien exagéré de l'étrangeté de l'original : "La joie de la maternité pour l'oie se faisait prochaine ; aussi amassait-elle son bois de construction ; et le vorace tondeur d'herbe protégeait son lit, un torrent de boissons enivrantes au dessus de la tête[108]". Très souvent les réponses des oracles

---

106 Grimm. p. 699.

107 Diogène Laerce, I, 91. - Athénagoras, X, 451.

108 Mannhardt, *Zeitschrift für Deutsche Mythologie*, t. III, p. 2 et suivantes.

> Nóg er forthun nösgás vaxin,

de l'antiquité étaient de pareilles charades. Tel l'oracle de Delphes qui ordonne à Téménos de prendre, pour guider son armée, un homme ayant trois yeux ; ce qu'accomplit Téménos, ayant rencontré un borgne à cheval[109]. Il est curieux de retrouver pareille idée en Scandinavie, où Odin posa au roi Heidrek cette énigme :" Qui sont les deux qui vont à l'assemblée (*Thing*) avec trois yeux, dix pieds et une queue ?" énigme dont la réponse est que c'est Odin lui-même qui n'a qu'un œil et qui monte son coursier Sleipnir aux huit pieds[110].

On a constamment l'occasion, ethnographie, d'appliquer la théorie des survivances à l'étude des mœurs et des coutumes. L'on peut affirmer, une fois pour toutes, que les usages n'ayant pas de sens sont des survivances, qu'ils ont eu un objet pratique, tout au moins le caractère d'une cérémonie, au moment et là où ils se sont originairement établis, et qu'ils n'ont fini que par être d'absurdes observances, parce qu'ils ont été transporté dans un nouvel état social où leur signification primitive s'est totalement perdue. Sans doute, des usages nouveaux, introduits à certaines époques, peuvent avoir été le principe ridicule ou répréhensible, mais en règle générale ils ont eu des motifs appréciables. C'est en recourant à une signification [111] perdue de tel ou tel usage, qu'on parvient à expliquer des coutumes dont on ne pouvait autrement pénétrer le sens et qu'on avait prises pour de purs actes de folie spontanée. Un certain Zimmermann, qui publia, au siècle dernier une lourde *Histoire géographique de l'humanité*, fait les remarques suivantes à propos d'usages absurdes et ridicules qui se retrouvent identiquement les mêmes dans des contrées éloignées les unes des autres : "Si deux fortes têtes peuvent faire chacun de leur côté la même invention, la même ingénieuse découverte, n'est-il pas bien plus compréhensible, vu le nombre très considérable des fous et des imbéciles, que des extravagances identiques se reproduisent dans deux pays situés à une grande distance l'un de l'autre ? Si le fou qui imagine ces extravagances était un personnage important et influent, comme il arrive en réalité très fréquemment, les deux nations se seront retrouvées adopter la même folie, et, après des siècles, viendra un historien qui y verra la preuve que ces deux nations sont issues l'une de l'autre[111]."

Une même façon de recourir à des explications tirées de la sottise humaine semble avoir été fort à la mode vers l'époque de la Révolution française. Lord

---

Barngiorn su er bar butimbr saman ;
Hlifthu benni halms bitskálmir,
Thó lá drikkjar drynhrönn yfir.

109 Voir Grote, *History of Greece*, t. I, p. 5.

110 Mannhardt, *loc. Cit.*

111 E.-A.W Zimmermann, *Geographische Geschischte des Menshen*, etc., 1778-1783, t. III. Voyez Rolleston, *Inaugural Adress, British Assiciation*, 1870.

Chesterfield, qui ne ressemblait absolument en rien à notre philosophe allemand, s'accorde cependant avec lui sur la façon d'apprécier les usages absurdes. Enseignant à son fils l'étiquette des cours, le comte lui écrivait : "Par exemple, il est respectueux de s'incliner devant le roi de France ; c'est la règle de faire une révérence devant l'empereur ; et la prostration de tout le corps est exigée pour les monarques de l'Orient. Tel est le cérémonial établi, et l'on doit s'y soumettre ; mais le pourquoi de ces usages, je défie le bon sens et la raison de nous le donner. Il en est de même [112] pour tous les rangs ; certains usages y règnent et il est nécessaire de s'y conformer, quoiqu'il ne soient pas certes l'œuvre du bon sens et de la raison, comme par exemple, cette coutume si absurde, et pourtant presque universelle, de boire à la santé des gens. Peut-il exister quelque chose au monde ayant moins de rapport à la santé d'un autre que l'acte par lequel je bois un verre de vin ? Le sens commun certainement n'y fut pour rien, le sens commun cependant m'ordonne de m'y conformer[112]." - Quoiqu'il soit assez difficile d'expliquer les menus détails de l'étiquette des cours, l'exemple choisi par lord Chesterfield pour prouver la sottise humaine est vraiment heureux. En effet, si l'on demandait à quelqu'un de peindre, en peu de mots, la position d'un peuple par rapport à ceux qui le gouvernent, selon des différents états de la société, il lui suffirait de répondre que l'on se jette la face contre terre devant le roi de Siam, que l'on s'agenouille, ou que l'on s'incline, ou que l'on se découvre devant un monarque européen, et que l'on secoue la main du président des États-Unis comme on ferait d'un bras d'une pompe. Ces diverses formes du cérémonial sont aisées à comprendre et significatives. Lord Chesterfield est plus heureux dans sont second exemple. Boire à la santé de quelqu'un est, il faut en convenir, un usage d'origine obscure ; mais il se lie étroitement à un rite anciennement pratiqué, d'un caractère absurde sans doute, mais qui renfermait une intention consciente et sérieuse ; ce qui autorise à ne point le tenir pour dépourvu de sens. C'était l'habitude, dans les banquets solennels, de répandre des libations et de boire en l'honneur des dieux et du mort. Ainsi les anciens Normands buvaient, aux funérailles, à la *minni* de Thor, d'Odin, des Freya, de leurs rois. Cette coutume subsista après la conversion des peuples teutons et scandinaves au christianisme. On connaît les formules : [113] *God's minne !* Une coupe au Dieu du ciel ! Comme on avait bu aux dieux et aux héros, au temps du paganisme, on but alors au Christ, à Marie et aux saints. Et l'usage de boire aux morts et aux vivants, dans le même festin et en termes semblables, tend fortement à prouver la communauté d'origine des deux pratiques. La *minne* était autrefois le regret affectueux, le souvenir, le pensée de l'absent ; elle s'est longtemps conservée en Angleterre dans les *minnying*, ou *mynde days*, jours pendant lesquels, pour honorer la mémoire du mort, l'on célébrait l'office divin et l'on se réunissait dans des banquets. Ces faits si significatifs justifient pleinement

112 Lord Chesterfield, *Letters to his Son*, t. II, n° LXVIII.

les écrivains anciens et récents, qui ont attribué le caractère d'offrande religieuse à cet usage de boire solennellement[113]. Quant à l'habitude de boire simplement à la santé des vivants, elle nous vient des divers pays habités par des nations aryennes. Les Grecs, dans leur repas, buvaient en l'honneur les uns des autres, usage qu'adoptèrent les Romains (propinein, *propinare*, *groeco more bibere*). *Hails* criaient les Goths en se faisant raison l'un à l'autre, comme nous le voyons dans les premiers vers de cette pièce de l'Anthologie latine, *De conviviis barbaris*, qui rapporte que les cris que poussaient en buvant les Goths, dans un repas, au cinquième siècle environ ; les mots qu'on y cite ont encore, en partie, gardé leur sens pour une oreille anglaise :

Inter *eils* giticum *scapiamatziaia drincan*

*Non audet quisquam dignos educere versus.*

Quoique l'antique salutation de *woes hoel* dont on accompagnait le toast soit tombé en désuétude en Angleterre, la formule nous est restée, pour ainsi dire, fossilisée dans la mot *wassail*[114*]. Somme toute, il y a présomption, mais non preuve décisive que l'usage [114] de boire à la santé des vivants se rattache historiquement aux rites religieux où l'on buvait aux dieux et aux morts.

Soumettons maintenant la théorie de la survivance à une épreuve tant soit peu sévère, en lui demandant de nous expliquer comment s'est conservée jusque dans notre civilisation moderne la pratique ou le souvenir de trois catégories d'usages, dont les idées qui appartiennent à cette civilisation ne sauraient rendre compte. Quand même nous ne réussirions pas à donner une claire et complète explication des motifs qui les ont dictés, nous aurons au moins fait avancer la question, si nous parvenons à reporter leur origine jusqu'à l'antiquité sauvage ou barbare. Si nous envisageons ces trois sortes d'usages à un point de vue moderne et pratique, l'un nous paraît ridicule, les deux autres atroces ; tous trois sont dépourvus de sens. La première de ces coutumes est la salutation au moment de l'éternuement, la seconde est l'usage d'immoler des victimes humaines quand on jetait les fondements d'un édifice, la troisième se rattache au préjugé sur le sauvetage des noyés.

Pour comprendre les divers usages qui se rattachent à l'éternuement, il faut se reporter à une doctrine fort répandue chez les races placées au degré le plus bas de

---

113 Voyez Hylten-Cavallius, *Wärend och Wirdarne*, t. I, p. 161-170. - Grimm, p.52, 55, 1201. - Brand, t. II, p. 314, 325 etc.

114 *Wassail : portez-vous bien - vin chaud ou bière bus lors des célébrations pour la Nuit des Rois ou la veillée de Noël – Boire beaucoup d'alcool avec les autres pour le plaisir et bruyamment. NdC.

l'échelle sociale et sur laquelle nous reviendrons plus amplement dans un autre chapitre. De même que l'on regarde l'âme comme entrant dans la corps de l'homme et en sortant, on se figure que les autres esprits se comportent de la sorte, surtout ceux qui sont supposer pénétrer dans le corps des malades et des possédés. De toutes les tribus sauvages, ce sont les Zulus qui nous montrent le plus clairement la liaison de cette idée avec l'éternuement. Ces Cafres croient très fermement que les esprits des morts voltigent au milieu d'eux, leur causant tour à tour bonheur et dommage, leur apparaissant en songe, s'introduisant dans leur corps et y déterminant ainsi des [115] maladies. - Nous empruntons, en les abrégeant, les détails suivants au docteur Callaway. - Un Zulu a-t-il éternué : "Maintenant je suis béni", dit-il ; "l'Idhlozi (l'esprit des ancêtres) est avec moi ; il est venu à moi. Que je me hâte de le glorifier, car c'est lui qui cause mon éternuement !" Et, invoquant les mânes de sa famille, il leur demande bétail, femmes et prospérité. L'éternuement est le présage qu'un malade va venir à la santé ; et le sauvage qui a éternué se répand en actions de grâces : "Vous qui êtes des nôtres, j'ai la prospérité que je souhaitais. Continuez de me regarder avec faveur !" L'esprit des aïeux, celui qu'il nomme l'Itongo de son peuple, un éternuement lui rappelle immédiatement la présence, car il suppose que c'est l'Itongo qui le fait éternuer, en sorte que par son éternuement il constate en lui la présence de l'Itongo. Un homme est malade ; éternue-t-il ? C'est de cela que s'enquièrent ceux qui viennent le voir : "Ah ! Grave est la maladie", murmurent-ils. A l'enfant qui éternue on dira au contraire : "Grandis !" car c'est là un signe de santé. On assure même que l'éternuement rend le courage, car qui éternue à l'Itongo avec lui. Aussi les sorciers et devins des Zulus éternuent-ils volontiers, l'éternuement étant regardé comme décelant la présence des esprits, qu'ils adorent en les saluant du nom de "Makosi" (c'est-à-dire seigneurs ou maîtres). Que ces usages puissent se transmettre d'une religion à l'autre, c'est ce que paraît indiquer le fait suivant : Quand ils éternuaient les Amakosas invoquaient jadis leur divin maître Utixo ; mais depuis leur conversion au christianisme, ils disent après avoir éternué : "Jette sur nous les yeux, Dieu sauveur !" ou " Créature du ciel et de la terre[115] !" En d'autres régions de l'Afrique, on signale aussi les mêmes idées. Sir Thomas Browne, dans son ouvrage sur les *Erreurs populaires*, nous raconte l'histoire [116] d'un roi de Monomotapa dont les éternuements donnaient lieu à des acclamations et à des actions de grâce qui couraient de bouche en bouche dans toute la ville. Mais il aurait dû dire que Godigno, auquel l'histoire est empruntée, ne parle pas seulement d'éternuement et dit que le fait se produisait chaque fois que le roi buvait ou toussait[116]. Ce qu'on a depuis rapporté de ce qui s'observe sur un point opposé du continent africain prouve le fait mieux encore. En Guinée, au siècle dernier, s'il arrivait à quelque personnage important d'éternuer,

115 Callaway, *Religion of Amazulu*, p. 64, 222 à 225, 263.

116 Gidignus, *Vita Patris Gonzalis Sylveriae*. Col. Agripp., 1616, lib. II, c. x.

tous ceux qui étaient là tombaient à genoux, baisaient la terre, battaient des mains et lui souhaitaient toute sorte de bonheur et de prospérités[117]. Les nègres du vieux Calabar attachent à l'éternuement une idée toute différente, car, lorsqu'un enfant éternue, on les entend quelquefois dire : "Loin de vous !" en faisant un geste comme pour repousser quelque mal[118]. La Polynésie est une autre partie du globe où se retrouve d'une manière bien marquée l'habitude de saluer quand on éternue. Il y avait en Nouvelle-Zélande un charme pour empêcher le mal quand un enfant éternuait[119]. Aux îles Samoa quelqu'un éternuait-il, "Vie à vous" !" disaient les assistants[120] ; tandis que, dans l'archipel Tonga, un éternuement au début d'une expédition passait pour un très mauvais présage[121]. L'Amérique nous offre à ce sujet un curieux exemple qui date de la fameuse expédition de Hernando de Soto en Floride. Un chef indigène, nommé Guachoya, vint rendre visite à celui-ci. "Pendant l'entrevue, le cacique éternua fortement ; les nobles qui l'avaient accompagné, et qui étaient [117] rangés le long du mur de la salle à côté des Espagnols, se mirent à incliner tous la tête, en ouvrant et refermant les bras, et faisant des gestes de profond respect et de vénération, saluant le chef de différents mots, tous tendant au même but, et disant : "Le soleil te garde, soit avec toi, t'illumine, t'exalte, te protège, te favorise, te défende, te fasse prospérer, te sauve, " et autres formules analogues à ces exclamations, qui produisaient une sorte de murmure continu et traînant pendant quelques instants. Le gouverneur tout surpris dit aux nobles et aux capitaines qui étaient près de lui :" Ne voyez-vous pas que le monde est partout le même ?" Et cela fit faire aux Espagnols cette remarque que les peuples barbares pratiquent souvent les mêmes cérémonies que ceux qui se tiennent pour les plus civilisés, et même renchérissent encore sur le cérémonial. D'où l'on peut croire que cet usage de saluer en éternuant, si répandu chez les diverses nations, est un fait naturel et n'a pas pour origine une épidémie, comme on l'avance généralement," etc.[122].

En Europe et en Asie, cette superstition touchant l'éternuement s'étend à un grand nombre de races, de siècles et de contrées[123]. Entre les passages fournis par

---

117 Bosman, *Guinea*, lett. 18, dans Pinkerton, t. XVI, p. 478.

118 Burton, *Wit and Wisdom from West Africa*, p. 373.

119 Shortland, *Traditions of New-Zealand*, p. 131.

120 Turner, *Polynesia*, p. 348. - Voyez aussi Williams, *Fiji*, t. I, p. 250.

121 Mariner, *Tonga Islands*, t. I, p. 456.

122 Garcilaso de las Vega, *Hist. De la Forida*, t. III, chap. XLI.

123 Parmi les dissertations sur le sujet, voyez surtout sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica (Vulgar Errors)*, liv. IV, chap. IX. - Brand, *Popular Antiquities*, t. III, p. 119 et suiv. - R. G. Aliburton, *New Materials for the History of Man*, Halifax, nov. ser., 1863. - *Encyclopedia Britannica*, art. *Sneezing*. - Vernsdorf, *De Ritu Sternutantibus bene precandi*, Leipzig, 1741. - Voir Grimm, *Mythologie*, p. 1070, note.

l'antiquité classique sur ce point, voici les plus caractéristiques : dans l'Odyssée, l'heureux éternuement de Télémaque[124] ; dans Xénophon, qui le montra comme un présage favorable, l'éternuement du soldat et le cri d'adoration qui s'éleva vers Dieu de tous les rangs[125] ; dans Aristote, la remarque que le peuple considérait comme divin l'éternuement [118] (*ton men ptarmon qeon hyoumeqa einai*), mais non la toux, etc.[126] ; puis l'épigramme grecque sur l'homme au long nez qui ne prononçait point le Zen, *swson*, lorsqu'il éternuait, le bruit se faisant trop loin pour qu'il pût l'entendre[127] ; la mention que fait Petrone de dire le mot *salve !* À qui éternue[128] ; enfin la question que se pose Pline : "Cur sternutamentis salutamus ? " et à propos de laquelle il remarque que l'empereur Tibère lui-même, le plus .maussade des hommes, exigeait que l'on se conformât à cet usage[129]. De semblables pratiques ont été depuis longtemps signalées dans l'Asie orientale[130]. Un Hindou éternue : "Vie !" disent les assistants ; "Avec vous !" répond-il. Éternuer est tenu chez les Thugs pour un mauvais présage, dont ils se préoccupent fort en partant pour quelque expédition, et qui les frappent tellement qu'il peut aller jusqu'à leur faire rendre aux voyageurs prisonniers leur liberté[131].

La formule juive usitée quand on éternue est "*Tobim chayim !* C'est-à-dire "Bonne vie[132]" "Gloire à Allah !" dit le musulman qui éternue, et ses amis lui adressent alors le compliment accoutumé, usage qui semble se répandre d'un peuple mahométan à l'autre avec les progrès de l'islamisme[133]. En Europe enfin le même usage est parvenu, à travers le moyen âge, jusqu'aux temps modernes. Comme preuve de cet usage ancien en Allemagne, citons : "*Die Heiden nicht endorften niesen da* [119] *man doch sprichet : Nu helfiu Got ! Wir sprechen, swer niuset : Got helfe dir*[134]. Pour preuve que le même usage existait en France et en Angleterre, citons les vers suivants, datant d'environ l'an 1100, et qui montrent comment la vieille formule *Wæs hæl !* (portez-vous bien ! - "*Wassail !*") servait aussi à détourner tout danger qui pouvait vous menacer après avoir éternué :

---

124 Homère, *Odyssée*, XVII, 541.
125 Xénophon, *Retraite des Dix-Mille*, III, 2-9.
126 Aristote, *Prob.*, XXXIII, 7.
127 *Anthologia Graeca*, ed. Brunck, t. III, p. 95.
128 Pétrone, Arbit., *Sat.*, 98.
129 Pline, XVIII, 5.
130 Noël, *Dict. Des Origines* ; Migne, *Dict. Des Superstitions*, etc. ; Bastian, *Oestl. Asien*, t. II, p. 129.
131 Ward, *Hindoos*, t. I, p. 142 ; Dubois, *Peuples de l'Inde*, vol. I p. 465 ; Helman, *Ramaseeana*, p.120.
132 Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum*; Tendlau, *Sprichwörter*, etc., *Deutsch-Judischer Vorzeit*, Frankfort sur le Main, 1860, p. 142.
133 Lane, *Modern Egyptians*, t. I, p. 282. Voir Grant, dans *Tr. Ethn. Soc., vol. III, p. 90.*
134 Grimm, D. M., p. 1070, 1110.

E pur une feyze esternuer

Tantot quident mal trouer,

Si wesheil ne diez aprez[135].

Sans les *Principes de la Civilité* (1685) , nous lisons : "S'il arrive à Sa Seigneurie d'éternuer, vous ne devez pas vous écrier : "Monsieur, Dieu vous bénisse !" mais ôtant votre chapeau, vous incliner poliment et faire en vous même cette prière[136]." L'on sait que les Anabaptistes et les Quakers, entre autres salutations qu'ils condamnaient, rejetaient celles de ce genre. Mais, dans le code de la bienséance anglaise, elles continuèrent de figurer, pour les petits comme pour les grands, jusque vers le milieu du siècle dernier ; et, maintenant encore, on les a si peu oubliées que chacun se rappelle le passage de l'histoire du ménétrier et de sa femme, où l'éternuement du premier et le cordial :"Dieu vous bénisse !" de la seconde firent bouger la boîte à violon. "*Gott hilf !* " se peut toujours entendre en Allemagne, et en Italie "*Felicità !*".

Il est tout naturel que l'existence de ces usages absurdes ait, pendant des siècles, fort embarrassé les investigateurs curieux. Les trafiquant de légendes surtout s'approprièrent le sujet, et leurs essais d'explication par l'histoire s'appuient sur un ensemble de mythes philosophiques [120] grecs, juifs et chrétiens. Prométhée est représenté comme priant pour l'existence de l'homme, ouvrage de ses mains, lorsque celui-ci donne, par un éternuement, le premier signe de vie ; Jacob prie pour que l'âme humaine ne puisse pas, comme auparavant, sortir du corps par un éternuement ; le pape Grégoire prie pour détourner la peste, en ces jours où l'air était si meurtrier que tous mouraient qui éternuaient : voilà quels événements imaginaires la légende donne pour point de départ à l'usage des formules relatives à l'éternuement. Il rentre plus dans notre sujet de noter l'existence d'un ordre analogue d'idées et d'usages se rapportant au bâillement. Chez les Zulus, les bâillements, ainsi que les éternuements répétés sont considérés comme annonçant que les esprits vont entrer dans le corps de celui qui les éprouve[137]. L'Hindou, doit, quand il bâille, faire claquer son pouce sur ses doigts et prononcer le nom de quelque dieu, de Rama, par exemple ; négliger de la faire, c'est un péché aussi grave que le meurtre d'un brahmane[138]. Les Persans attribuent le bâillement et l'éternuement à la possession démoniaque. Chez les musulmans en général, quand un homme bâille, il applique le dos de sa main gauche sur sa bouche, en disant :"Je

135 *Manuel des Pecchés*, cité par Wedgwood, *Dict. English Etymology. V° Wassail.*
136 Brand, t. III, p. 126.
137 Callaway, p. 263.
138 Ward, l. c.

me réfugie près d'Allah pour échapper à Satan le maudit." Mais on doit éviter de bâiller, car le diable est dans l'habitude de sauter dans la bouche du bâilleur[139]. De là probablement le proverbe juif : "N'ouvre pas la bouche à Satan". On trouve le pendant de la même idée dans ce que rapporte l'historien Josèphe. Il avait vu un certain Juif du nom d'Eléazar qui, du temps de Vespasien, guérissait les possédés en leur faisant, au moyen d'un anneau où était enfermé une racine dont Salomon signale [121] la vertu mystique, sortir les démons par les narines[140]. Nous retrouvons la même idée chez une secte bizarre, les Messaliens, qui crachaient sans cesse et se mouchaient pour expulser les démons ayant pu s'introduire dans leur corps par la respiration[141]. Elle reparaît aussi chez les exorcistes du moyen âge, qui chassaient le diable par les narines des possédés[142] ; et dans cette coutume encore répandue chez les Tyroliens, de se signer quand on bâille, de peur que quelque chose de mauvais n'entre alors dans la bouche[143]. Si l'on rapproche les croyances des Cafres actuels de celles de différents autres pays, on reconnaît clairement l'idée que l'éternuement est dû à la présence de certains esprits. Cette idée, qui nous donne, à ce qu'il semble, la clef de ce qui vient d'être dit, M. Haliburton en a fort bien fait saisir le développement dans les traditions celtiques. Il y a tout un ensemble de contes suggérés par la croyance superstitieuse que quiconque éternue court risque d'être enlevé par les fées, si l'on n'a pas soin de conjurer le pouvoir de celles-ci par quelque invocation comme "*Dieu vous bénisse !*"[144] Une croyance analogue touchant le bâillement, se rencontre dans une légende populaire d'Islande, où le *troll*, qui a pris la forme d'une belle reine, dit : "Quand je bâille un peu je suis toute petite et blanche jeune fille ; quand je bâille en ouvrant à moitié la bouche, je suis un demi troll ; quand je bâille à bouche béante, je suis alors un troll complet[145*]." En résumé, la superstition dont l'éternuement est l'objet peut n'avoir pas été universelle ; mais il n'en est pas moins remarquable de voir combien [122] elle est répandue sur le globe. Il serait intéressant de déterminer la part proportionnelle qu'il faut faire dans cette large extension à l'évolution spontanée en des régions distinctes et sans relation l'une avec l'autre, à la transmission opérée d'un peuple à l'autre, et enfin à l'héritage. Nous avons voulu seulement prouver ici que cette croyance n'était originairement ni arbitraire ni vide de sens, mais qu'elle

---

139 *Pend-Nameh*, tr. De Sacy, ch. LXIII ; A. Maury, *Magie*, etc., p. 302 ; Lane, , l. c.

140 G. Brecher, *Das Transcendentale im Talmud*, p. 168 ; Joseph. *Ant. Jud.*., VIII, 2, 5.

141 Migne, *Dict. Des Hérésies*.

142 Bastian, *Mensch*, t. II, p. 115,322.

143 Wuttke, *Deutsche Volksaberglaube*, p. 137.

144 Haliburton, op. Cit.

145 *Powell et Magnussen, *Legends of Iceland*, 2°série, p. 448. - Le troll est un esprit familier, une sorte de follet ou de goblin. (Gobelin : lutin, demon familier, follet, génie. Il existe une place, une rue, un quartier des Gobelins dans la plupart des grandes villes. NdC.)

dérivait d'une idée première[146]. L'accord de ce qui vient d'être dit de la religion des Zulus et de ce que nous avons emprunté aux croyances et aux traditions populaires de divers pays, démontre clairement l'affinité des opinions et des usages dont l'éternuement fait l'objet avec la doctrine répandue chez les peuples sauvages que les esprits peuvent se transporter et pénétrer dans notre corps et y causer du bien et du mal. La survivance prolongée, dans l'Europe moderne, de ces antiques et bizarres formules, trahit le souvenir inconscient de l'époque où l'explication de l'éternuement loin d'être basé sur la physiologie, en était encore à sa "phase théologique".

On admet généralement en Écosse que les Pictes, auxquels la tradition du pays attribue des constructions remontant aux âges préhistoriques, arrosaient de sang humain les pierres des fondations. La légende raconte aussi que saint Colomban crut devoir enfermer vif saint Oran sous les fondations de son monastère pour apaiser les esprits de la terre qui renversaient la nuit ce qu'il bâtissait le jour. Un fait plus curieux est celui-ci : en 1843, alors qu'on construisait un nouveau pont à Halle, en Allemagne, le bruit se répandit dans le peuple que l'on cherchait un enfant pour l'enfermer sous les premières assises. Non seulement ces histoires d'églises, de mur, de [123] ponts, qui ont eu besoin de boire le sang humain ou d'emprisonner sous les fondations une victime pour demeurer inébranlable, sont très répandues en Europe, mais chaque province en particulier les trouve données comme faits authentiques par ses chroniques et ses traditions locales. Quand la digue de Nogat se rompit en 1463 et qu'il fallut la rétablir, les paysans dit-on, avertis d'y jeter un homme vivant, enivrèrent un mendiant et l'y enfouirent. On vous raconte, en Thuringe, que, pour rendre solide et imprenable le château de Liebenstein, on acheta de sa mère, moyennant une forte somme, un enfant qu'on ensevelit sous les blocs dont le rempart était construit. Et, poursuit le conte, l'enfant mangeait un gâteau pendant que les maçons travaillaient, et sa douce voix criait : "Mère je te vois encore" ; puis après : "Mère, je te vois encore un peu" ; puis quand on posa la dernière pierre :" Mère, maintenant je ne te vois plus !" Le rempart de Copenhague aussitôt bâtit s'écroulait : l'on pris alors une innocente petite fille, on l'assit sur une chaise devant une table chargée de jouets et de friandises, et, tandis qu'elle s'amusait et mangeait, douze maîtres maçons fermaient sur elle la voûte. Alors , au bruit des instruments de musique s'éleva la muraille, qui depuis est restée inébranlable. En Italie, c'est le pont d'Arta qui tombait sans cesse, jusqu'au jour où l'on y emmura la femme du maître constructeur ; mais en mourant, elle

146 Les cas dans lesquels ont interprétait l'éternuement suivant les conditions spéciales qui l'accompagnait, par exemple si l'action avait lieu à droite ou à gauche, le matin, etc. (Plutarque, *Du Génie de Socrate*), ne sont point ici examinés, parce qu'ils se rapportent aux présages ordinaires de la divination.

lança cette malédiction que le pont tremblerait dorénavant comme la tige d'une fleur. En fondant Detinez, les chefs slavons, sacrifiant à une vieille coutume païenne, envoyèrent des hommes qui devaient prendre et jeter dans les fondations le premier enfant qu'ils rencontreraient. La légende serbe raconte comment trois frères s'étaient associés pour bâtir le forteresse de Skadra (Scutari). Mais les années passaient et le démon (*vila*) rasait la nuit ce qu'avaient érigé de jour trois cent maçons. Ils fallait pour apaiser le Mauvais, un sacrifice humain : la [124] première des trois femmes qui viendrait porter leur nourriture aux ouvriers. Chacun des trois frères avait juré de garder pour soi le terrible secret ; mais les deux plus âgés trahirent leur serment et avertirent leurs femmes. Ce fut celle du plus jeune qui vint, sans défiance. Ils l'enterrèrent. L'infortuné supplia de laisser une ouverture qui lui permit d'allaiter son nouveau-né, et durant douze mois on le lui apporta. Jusqu'à ce jour les femmes serbes n'ont cessé de visiter le tombeau de la bonne mère, qui se reconnaît encore à un filet d'eau coulant au pied de la forteresse – comme un pâle ruisseau de lait. En Angleterre enfin, c'est Vortigern qui ne put finir sa tour avant d'avoir répandu sur la pierre angulaire le sang d'un enfant conçu sans père. Nous rencontrons ici ces substitutions de victimes si fréquentes dans l'histoire des sacrifices. Ainsi, en Allemagne, on enferme parfois dans le mur un cercueil vide ; en Danemark, c'est un agneau emmuré sous l'autel qui donne à l'église sa solidité ; pareillement c'est en enterrant d'abord un cheval vivant que l'on inaugure le cimetière. Un vestige manifeste de cette idée survit dans une superstition des Grecs modernes. La première pierre, un fois posée, disent-ils, le premier qui passera mourra dans l'année. Aussi, pour acquitter la dette, les maçons ont-ils soin de tuer sur cette pierre un agneau ou un coq noir. La même idée a suggéré en Allemagne la légende du diable qui venait de bâtir le pont et que l'on frustra de son salaire, un âme à lui promise, en faisant traverser à un coq le pont le premier ; aussi la tradition allemande veut-elle que l'on fasse entrer dans une maison nouvellement construite un chat ou un chien[147]. De tout cela, il semble [125] résulter que la tradition orale ou écrite nous a conservé le souvenir d'un rite sanguinaire des temps barbares, usité non-seulement dans l'antiquité, mais qui se continua encore sous une forme affaiblie en Europe dans les âges postérieurs. On devra toutefois tenir compte que cette croyance a fourni à la fable un thème qui s'est très diversement varié. Si maintenant nous passons à des pays moins civilisés, nous voyons cette

147 W. Scott, *Minstrelsy of Scottish Border* ; Forbes Leslie, *Early Races of Scottland*, t. I, p. 149, 487 ; Grimm, *Deutsch Myth*., p. 972, 1095 ; Bastian, *Mensch*, t. II, p. 92, 407, t. III, p. 105, 112 ; Bowring, *Servian Popular Poetry*, p. 64 ; Un article sur la première édition du présent ouvrage dans *Nature*, 15 juin 1871, contient ce qui suit : "il n'y a pas si longtemps que lors Leigh fut accusé d'avoir muré un de ses gens – ou même si je ne me trompe, huit de ses gens – dans les fondations d'un pont à Stoneleigh. Sans doute une telle absurdité contient-elle sa propre réfutation ; mais, que l'accusation se soit produite n'est-ce pas un remarquable exemple de l'incroyable vitalités des vieilles traditions ?".

pratique se perpétuant jusqu'à nos jours dans une intention manifestement religieuse, soit pour apaiser au moyen d'une victime les esprits de la terre, soit pour transformer l'âme de la victime elle-même en un génie protecteur.

En Afrique, c'était l'usage, dans le Galam, d'enterrer vifs un jeune garçon et une jeune fille devant la grande porte de la ville, pour la rendre imprenable, usage auquel eut jadis largement recours un tyran bambarra. Au Grand Bassam et au Yarriba, de pareils sacrifices accompagnent l'ordinaire la fondation de tout village ou de toute maison[148]. Ellis signale une coutume semblable en Polynésie. Ainsi, à Maeva, le pilier central de l'un des temples repose le corps d'une victime humaine[149]. À Bornéo, chez les Dayaks Milanau, lors de l'érection de la maison principale, l'on creusait un trou profond destiné à recevoir le premier poteau. Celui-ci était suspendu au-dessus de l'excavation, dans lequel on plaçait une jeune esclave. À un signal, l'on coupait les câbles et l'énorme poutre écrasait en tombant la pauvre fille, offerte comme victime aux esprits. Saint-John décrit une forme adoucie de la même cérémonie : Quand le chef [126] des Dayaks Quops plante un mât près de sa maison, l'on commence par jeter un poulet pour que le mât l'écrase en descendant[150]. Les nations plus civilisées de l'Asie méridionale ont gardé jusque dans notre temps l'usage de ces sortes de sacrifices. Une relation du dix-septième siècle mentionne au Japon la croyance qu'un mur élevé sur une victime humaine volontaire est à l'abri de tout accident. Aussi, s'agissait-il de construire quelque grande muraille, l'on voyait s'offrir à cette fin quelque pauvre esclave qui se couchait au fond de la tranchée et expirait sous le poids des lourdes pierres que l'on y roulait alors[151]. Dans le district de Ténassérin, quand fut posée, il y a vingt ans environ, la porte de la ville nouvelle de Tavoy, un témoin oculaire assura Mason que dans chacun des trous destinés à recevoir les montants, un criminel avait été placé pour en devenir le démon protecteur. Il semble donc que ces histoires de victimes enterrées sous les portes de Mandalay, de la reine qui fut noyée, en

---

148 Waitz, t. II, p. 197.

149 Ellis, *Polynesia Res.*, t. I, p.346 ; Tyerman et Bennet, t. II, p. 39.

150 St. John, *Far East*, t. I, p. 46 ; Voyez Bastian, t. II, p. 407. Je dois à M. R.-K.Douglas un exemple qui montre parfaitement l'intention attachée à ce genre de sacrifices. Il est tiré du livre chinois *Yùh hia ki* (Ecrin de la divination) : avant de commencer à bâtir, les ouvriers sacrifient aux dieux du voisinage, de la terre et des bois. Les charpentiers auraient grande frayeur de voir tomber leur œuvre si, au moment de poser une poutre, ils ne jetaient sous elle quelque animal vivant. Sur cette victime, ils fixent la première poutre, et, pour éloigner toute influence mauvaise, ils la frappent de leur hache en répétant :

C'est bien, c'est bien ;
Puissent ceux qui là vivront
Toujours être bien chaud et bien nourris !

151 Caron, *Japan*, dans Pinkerton, vol. VII, p. 623.

Birmanie, dans un réservoir pour en sauvegarder les levées, du héros dont le corps coupé par morceau fut enseveli sous la forteresse de Thatong pour la rendre imprenable, relatent simplement, sous une forme historique ou mythique, une coutume existant dans le pays[152]. Dans les possessions anglaises, [127] quand le rajah Sala, Byne construisait le fort de Sialkot, au Pendjab, les fondations du bastion sud-est cédèrent, à tant de reprises, qu'il dut, pour en avoir la cause, recourir à un devin, lequel lui assura que jamais le bastion ne resterait debout tant qu'il n'aurait pas répandu sur son emplacement le sang d'un fils unique ; aussi y égorgea-t-on le fils unique d'une veuve[153]. Il était donc manifeste que ces rites effroyables, dont l'Europe ne garde guère qu'un vague souvenir, subsistent sans avoir rien perdu de leur signification, en Afrique, en Polynésie et en Asie, chez les races qui représentent par le degré qu'elles occupent, sinon par leur place chronologique, les premiers étages de la civilisation.

Quand Walter Scott, dans son roman du *Pirate*, parle de Bryce le colporteur, refusant d'aider Mordaunt à sauver des flots le matelot naufragé, et lui reprochant la témérité d'un pareil acte, il nous rappelle une vieille superstition shetlandaise. "Êtes-vous fou, dit le colporteur, vous qui avez vécu si longtemps aux Shetland, de vous risquer à sauver un noyé ? Ne savez-vous pas qu'il sera si vous le ramenez à la vie, l'occasion de quelque sérieux dommage ?" Si cette opinion est inhumaine n'eut été signalée que dans ce seul district, l'on pourrait supposer qu'elle avait pour origine quelque croyance locale, dont on n'a plus aujourd'hui la clef. Mais, quand on voit mentionné de semblables superstitions chez les insulaires de Saint-Kilda et les bateliers du Danube, chez les marins anglais et français, et même hors d'Europe, chez des races inférieures, on ne peut plus songer à une opinion locale et il faut en demander l'explication dans la société primitive à quelque croyance généralement acceptée. Les Hindous se gardent bien d'arracher aux flots celui qui se noie dans le fleuve sacré du Gange, et les insulaires de [128] l'archipel malais ne se montrent pas plus humains[154]. Les Kamtchadales sont, de tous les peuples, celui où ce préjugé se présente sous la forme la plus remarquable. Ils tiennent pour une grave faute, dit Kracheninnikov, de sauver qui se noie, celui qui l'arrache au péril étant noyé à son tour[155]. Steller ajoute quelque chose de plus extraordinaire encore. Suivant lui, si quelqu'un tombe à l'eau par accident, il commet en se retirant un grand péché, car le destin voulait qu'il se noyât, et mal lui fait en ne se noyant pas ; aussi nul ne voudrait l'admettre dans sa demeure, ni lui parler, ni lui donner à

152 Bastian, *Oestl. Asien*, t. I, p. 193, 214 ; t. II, p. 91, 270 ; t. III, p. 16 ; Roberts, *Oriental Illustrations of Scriptures*, p. 283, (Ceylon).

153 Bastian, *Mensch*, t. III, p. 107 ; Liebrecht, *Philologus*, vol. XXIII, (1865), p. 682.

154 Bastian, *Mensch*, t. III, p. 210 ; Ward, *Hindoos*, t. II, p. 318.

155 Kracheninnikov, *Descr. Du Kamtchatka*, *Voyage en Sibérie*, vol. III, p. 72.

manger, ni lui accorder sa fille ; il est regardé comme mort. Bien plus, si quelqu'un tombait à l'eau en présence d'autres hommes, ceux-ci, loin de lui porter secours, le noieraient de force. D'autre part, ces mêmes Kamtchadales, paraît-il évitent de s'approcher des volcans par crainte des esprits qui, à les entendre, y font leur séjour et y cuisent leurs aliments ; pour le même motif, ils regardent comme un péché de se baigner dans les sources thermales ; ils crient de plus à l'existence d'un esprit de la mer qu'ils redoutent fort, esprit qui revêt la forme d'un poisson et qu'ils appellent *Mitgk*[156]. Cette croyance aux esprits chez les Kamtchadales fournit sans doute la clef de leur superstition relative au sauvetage des noyés. D'ailleurs on la retrouve jusque dans l'Europe moderne, où elle ne subsiste pas seulement, mais garde, à titre de survivance, sa liaison avec les croyances aux esprits. On rapporte dans un ouvrage tout récent (1864) qu'en Bohême les pêcheurs n'osent se hasarder à ramener à terre un noyé. Ils craignent que le *Waterman* (c'est-à-dire le démon des eaux) ne leur retire toute chance à la pêche et ne les noie eux-mêmes à la première occasion[157]. [129] Une foule de témoignages empruntés aux diverses régions du globe viennent confirmer l'explication que fournit d'un tel préjugé l'opinion qu'il ne faut point ravir à l'esprit des eaux sa victime. En discutant la doctrine du sacrifice, nous verrons que la manière habituelle de faire une offrande à une source, à un fleuve, à un lac ou à la mer était simplement d'y jeter trésor, bêtes ou hommes, dont s'emparait ou l'eau elle-même ou l'esprit qui l'habitait[158]. Or, qu'à cette prise de possession des offrandes on ait assimilé la submersion purement accidentelle, c'est ce dont la tradition populaire, chez les peuples civilisés comme chez les sauvages, nous fournirait de nombreux exemples. Suivant les Indiens Sioux, c'est un monstre aquatique, *Unk-tahe*, qui noie ses victimes sous les flots ou dans les rapides[159]. En Nouvelle-Zélande, d'énormes et prodigieux reptiles, appelés *Taniwha*, sont regardés comme vivant dans les anses des rivières, et ce sont eux qui entraînent les malheureux noyés[160]. La terreur des Siamois, c'est Pnük, l'esprit des eaux, qui saisit les baigneurs, et les emporte chez lui[161]. Chez les Slaves, c'est Topielec (le plongeur) qui est représenté comme noyant les hommes[162]. En Allemagne, devant un noyé, le peuple, retrouvant comme un souvenir de la religion de ses aïeux, s'écrie:L'esprit de la rivière réclame son sacrifice annuel," ou, plus simplement : "Le Nix(esprit des eaux) l'a pris."

Je le crois, les ondes engloutissent

156 Steller, *Kamtchatka*, p. 265, 274.
157 J.-V. Grohmann, *Aberglauden und Gebräuche aus Böhmen*, p. 12.
158 Chapitre XVIII.
159 Eastman, *Dacotah*, p. 118, 125.
160 R. Taylor, New-Zealand, *p. 48.*
161 Bastian, *Oestl. Asien*, t. III, p. 34.
162 Hannush, *Wissenschaft des Slawishen Mythus*, p ; 299.

À la fois pêcheur et canot.
[130]
C'est ce qu'a fait au moyen de son chant la Lorelet.

Compris de la sorte, sauver un noyé, c'était évidemment arracher une victime aux griffes de l'esprit des eaux, défi téméraire à la divinité et qui difficilement fût resté impuni. Dans le monde civilisé, l'antique et grossière conception théologique de la submersion a depuis longtemps fait place à l'explication physique, et le préjugé qui interdisait de porter secours à ceux que menaçait ce genre de mort a maintenant partout ou presque partout disparu. Mais les vieilles croyances transmises par la tradition populaire et les poètes, nous laissent encore voir la liaison qui rattache la doctrine primitive à la coutume qui survit.

Aller en avant, telle est la loi du développement social : aussi les idées les plus sérieuses, les actes les plus graves peuvent eux-mêmes déchoir et s'abaisser au rang de simple survivance. Le sens originel meurt graduellement ; il va d'une génération à l'autre s'oubliant de plus en plus , jusqu'à ce qu'il disparaissent enfin de toutes les mémoires. Puis, un jour, survient l'ethnographe, qui tente, avec plus ou moins de bonheur, de la restituer, en réunissant et en comparant un certain nombre de faits oubliés ou isolés. Jeux d'enfants, dictons populaires, usages déraisonnables, peuvent être sans importance au point de vue pratique ; mais, au point de vue philosophique, par le rapport qu'ils ont avec les phases les plus instructives de la culture première, ils sont pleins d'enseignements. Les superstitions hideuses et cruelles, nous les reconnaissons pour des reliques de la barbarie primitive, car l'homme – qui les garde – est comme le renard de Shakespeare "qui, tout apprivoisé, tout cajolé, tout bien traité qu'il est, ne perdra jamais la ruse sauvage de ses ancêtres. "

--ooOoo--

[131]

# CHAPITRE 4

## LA SURVIVANCE DANS LA CIVILISATION (SUITE)

Sciences occultes. - Pouvoirs magiques attribués aux races inférieures par les supérieures. - Procédés magiques basés sur l'association des idées. - Présages; - Augures, etc. - Oniromancie. - Aruspicine.- Scapulimancie, etc. - Chiromancie, Cartomancie, etc.- Rhabdomancie, Dactyliomancie, Coscinomancie, etc. - Astrologie. - Conditions intellectuelles qui expliquent la persistance de la magie. - Survivance et Renaissance. - La sorcellerie qui a pris naissance dans la civilisation sauvage et continue dans la civilisation barbare ; son déclin en Europe, dans la première période du moyen âge, suivi de renaissance ; ces pratiques et contre-pratiques appartiennent à la culture primitive. - Le spiritisme - a sa source aux premières phases de la civilisation. - étroitement lié à la sorcellerie. - Esprits frappeurs et esprits écrivains. - Ascension dans les airs. - Exercices des médiums attachés. - Intérêt pratique de l'étude de la survivance.

En étudiant la survivance des opinion dans un milieu social qui leur devient graduellement étranger et tend finalement à les supprimer partout, nous pouvons beaucoup apprendre de l'une des erreurs les plus pernicieuses qui aient jamais affligé l'humanité, la croyance à la magie. En examinant les sciences occultes au point de vue de l'ethnographie, nous prendrons pour exemple quelques unes de ses branches qui montrent la marche de la culture intellectuelle. Voici sommairement leur place historique. Elles se rattachent, par leur premier principe, aux étages les plus inférieurs de la civilisation, et chez les races les plus bas placées qui n'ont point participé largement à l'éducation générale, elles sont encore florissantes. Tel est leur point de départ. Comme les arts de l'homme sauvage se transmettent souvent sans modification essentielle, comme dans le cours du temps se développent des pratiques nouvelles, et que ces développements vieux ou récents se conservent plus ou moins chez les nations civilisées.

Manquent les pages [132] et [133]

Proposition de traduction de ces pages à partir de l'exemplaire en langue anglaise que l'on peut consuler ici à partir des pages 111 et suivantes :

https://archive.org/stream/primitiveculture01tylouoft/primitiveculture01tylouoft_djvu.txt.

Les races ont appris à soumettre leurs opinions au plus près de la nature, ainsi qu'à des tests expérimentaux plus précis, la science occulte présente une rupture. Nous sommes la plupart du temps dans des conditions de survie. Le monde éduqué moderne rejette les sciences occultes comme de méprisables superstitions et appartenant pratiquement à un niveau inférieur de civilisation. Il est très intéressant de prouver la pertinence de ce jugement confirmé par des nations dont l'éducation n'est pas assez développée pour détruire les croyances en la magie. Dans quelques pays isolés ou chez les races de menteurs, la survivance d'une population plus âgée qui croit en la sorcellerie, nous avons les Lavas de Birmanie qui sont supposés être les résidus d'une ancienne race cultivée et redoutée comme les hommes-tigres[163]. Les Budas d'Abyssinie, qui sont à la fois forgerons, potiers, sorciers et les loups-garous[164] de leur région est l'état habituel que suggère ces nations qui sont terrifiées par la magie. Cet art, de plus, n'est pas étranger au fait que cela leur appartient essentiellement. Parmi eux, des races moins civilisées que celles-là mêmes, les Malais de la péninsule, qui ont adoptés la civilisation et la religion musulmane, pensent que les tribus inférieures de la plaine sont plus ou moins de la même race, mais sont restés dans leur état sauvage des commencements. Les Malais qui sont aussi des enchanteurs, les considèrent comme inférieurs aux sorciers ou aux poyangs appartenant aux grossiers Mintira ; ceux qui sont guérisseurs et promettent l'infortune et la mort à leurs ennemis. C'est en fait la meilleure protection que les Mintira prennent contre leurs voisins Malais plus forts qu'eux et qu'ils prennent soin de ne pas offenser en raison de la peur qu'ils ont dans leurs pouvoirs magiques et de vengeance. Les Jakuns sont une race grossière encore sauvage, que les Malais méprisent comme infidèles et considèrent comme à-peine supérieure à des animaux, mais en même temps ils les craignent beaucoup.

Selon les Malais, le Jakun semble être experts en divination, sorcellerie et en fascination, il est capable de faire le bien comme le mal selon l'humeur du moment, leur bénédiction pourra être suivie d'heureux succès et leur malédiction par d'effroyables effets. Ils peuvent tuer en battant deux bâtons dans la direction de la maison d'un ennemi lequel tombera malade et mourra. Il connaît les plantes et peut charmer les animaux sauvages les plus féroces. C'est ainsi que les Malais, qui méprisent les Jakuns, s'abstiennent en toutes circonstances de les maltraiter. En Inde, autrefois, les Aryens, race dominante, ont décrits les grossiers indigènes de la plaine par l'épithète de "possédés" capables de modifier à volonté leurs pouvoirs magiques. Un jour les Hindous se sont installés à Chota-Nagpur et Singghum croit fermement que les Mundas sont des sorciers ainsi ils peuvent se transformer en

163 Bastian, 'Oestl. Asien, 'vol. je. P. 1 19

164 La vie de Nath. Pearce, 'ed. Par J. J. Halls, vol. je. P. 286.

tigres ou en d'autres bêtes de proie, dévorer leurs ennemis et ils peuvent donner une apparence humaine à une bête. On attribue généralement tous ces pouvoirs au plus fou et au plus sauvage de la tribu.

[134]

Chez les tribus indiennes du sud de l'Inde ayant subi l'influence hindoue, on voyait de même jadis les Soudras du Canara vivre dans la terreur continuelle du pouvoir démoniaque qu'ils prêtaient à la caste servile placée au-dessous d'eux[165]. De nos jours, chez les tribus dravidiennes du district de Nilagiri, les Todas et les Badagas vivent dans une crainte mortelle des Kurumbas, *parias* méprisés, vivant misérablement dans les forêts, mais doués, dit-on, du pouvoir de détruire au moyen de la sorcellerie les hommes, les animaux et la propriété[166].

L'Europe septentrionale nous offre pareil contraste. La sorcellerie caractérise les Finnois et les Lapons, dont la barbarie égale celle des Tartares les moins avancés, et elle fleurit encore chez leurs congénères de Sibérie ; aussi sont-ils un objet de crainte superstitieuse pour leurs voisins et oppresseurs les Scandinaves. Au moyen âge, le nom de *Finnois* était, ce qu'il est encore parmi les marins, l'équivalent de sorcier, et les sorciers lapons avaient une célébrité européenne pour leur habileté dans la magie noire. Longtemps après que les Finnois se furent élevé dans l'échelle sociale, les Lapons conservèrent beaucoup de leur genre de vie à demi sauvage et conséquemment l'exercice de la magie ; en sorte que les Finnois mêmes, adonnés à la magie, respectaient les pouvoirs occultes d'un peuple plus barbare qu'eux. Rüths écrivait ce qui suit au commencement de ce siècle : "Il existe encore des sorciers en Finlande, mais même les plus habiles croient que les sorciers lapons les surpassent de beaucoup. D'un magicien très expérimenté, ils disent : C'est un vrai Lapon, et ils voyagent en Laponie pour acquérir la science magique[167]."

[135]

Conformément à la loi signalée, la survivance de ces idées s'observe ailleurs parmi les gens ignorants, chez les nations civilisées. Plus d'un blanc, aux Indes occidentales et en Afrique, redoute les incantations de l'*Obi-man*, et l'Europe attribue des pouvoirs de sorcellerie aux *races maudites*, Bohémiens et Cagots. Si l'on passe des nations aux sectes, on trouve que le jugement porté par les protestants et les catholiques, dans cet ordre de faits, est très significatif. Voici ce

165 Jas. Gardner, *Faiths of the World*, au mot EXORCISME.

166 Shortt, *Tribes of Neilgherries*, dans les *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VII, p. 247, 277 ; sir W. Elliot, dans les *Trans. Congress of Prehistoric Archeology*, 1868, p. 253.

167 Rüths, *Finland*, p. 296; Bastian, *Mensch*, vol. III, p. 202.

qu'on rapporte à propos des Écossais : Il est une opinion que beaucoup d'entre eux entretiennent... qu'un prêtre papiste peut chasser les démons et guérir la rage, et que le clergé presbytérien n'a pas ce pouvoir. De même Bourne dit des membres du clergé anglican, que le vulgaire ne pense pas qu'il puisse faire des conjurations, et prétend que nul, hors les prêtres papistes, ne peut chasser les esprits[168]."

Ces récits sont anciens, mais en Allemagne pareille opinion subsiste encore. Les protestants ont recours aux prêtres catholiques et aux moines pour les aider à se défendre contre la sorcellerie, pour chasser les esprits, consacrer les herbes et découvrir les voleurs[169], - caractérisant ainsi, avec une ironie inconsciente, dans quel rapport est Rome avec la civilisation moderne.

Ce qui nous donne principalement l'intelligence des sciences occultes est cette observation qu'elles reposent sur l'association des idées, facultés que l'on retrouve à la base même de la raison humaine comme à celle de la déraison. L'homme, bien que dans un état intellectuel encore fort inférieur, une fois qu'il est parvenu à associer dans sa pensée des choses que l'expérience lui a appris être matériellement connexes, arrive, par erreur, à intervertir ce rapport et à conclure , de leur association subjective, une association objective correspondante. Il s'efforça ainsi de deviner, de prédire et de provoquer des événements par [136] des procédés dont nous pouvons reconnaître aujourd'hui le caractère purement imaginaire. Un vaste ensemble de témoignages pris dans le monde sauvage, barbare et civilisé, montre que les arts magiques résultent de cette méprise qui fait prendre une association idéale pour une association réelle, et peuvent être suivis depuis la culture inférieure d'où ils sont sortis jusqu'à la culture avancée où ils sont entrés[170].

Telles sont les pratiques par lesquelles on croit atteindre une personne éloignée en agissant sur quelque chose qui a été en contact avec elle, par exemple ce qui lui appartient, les vêtements qu'elle a porté, et par-dessus tout, les rognures de ses cheveux et de ses ongles. Non seulement les sauvages plus ou moins bas placés sur l'échelle sociale, tels que les Australiens et les Polynésiens, les nations barbares, telles que les nègres de la Guinée, vivent dans une crainte mortelle de cet art malfaisant ; non seulement il est prescrit aux Parsis dans leur rituel sacré d'enterrer les rognures de leur cheveux et de leurs ongles, de peur que les démons et les sorciers n'en fassent mauvais usage contre eux, - mais la crainte de laisser traîner de semblables débris, qui pourraient devenir un moyen d'inquiéter ceux à qui ils ont appartenu, n'a nullement disparut des croyances populaires européennes ; et le

168 Brand ; *Popular ant.*, vol. III, p. 81-3 ; voir 313.

169 Wuttke, *Deutsche Volksaberglaube*, p. 128 ; voir 239.

170 Pour plus amples renseignements sur les arts magiques se rangeant dans cette catégorie, voir *Early History of Mankind*, chap. VI et X.

paysan allemand, pendant les jours qui séparent la naissance du baptême de son enfant, s'abstient de rien prêter hors de sa maison, de peur qu'on ne s'en serve pour quelque sortilège qui aurait tout son effet sur un enfant non encore baptisé[171]. De même le prêtre des fétiches nègres, sans que le malade soit près de [137] lui, peut reconnaître le mal, à l'aide des habits que celui-ci a porté et surtout de son bonnet[172]. De même encore le voyant moderne prétend sentir, par sympathie, les sensations d'une personne absente, s'il est mis en communication avec elle, au moyen d'une boucle de ses cheveux ou de tout autre objet ayant été en contact avec elle[173]. L'idée qu'en joignant deux objet avec une corde l'on peut établir une communication matérielle ou morale a été mise en pratique dans différentes parties du monde. En Australie, les médecins indigènes attachent le bout d'un cordon à la partie malade et prétendent, en suçant l'autre bout, attirer le sang de façon à la soulager[174].Sur la côte d'Orissa, la sorcière djeypour jette une pelote de fil à travers le plafond de la maison de son ennemi et elle s'imagine pouvoir sucer le sang, en mettant une extrémité du fil dans sa bouche[175]. Quand un renne est sacrifié à la porte de la tente d'un malade ostyak, celui doit tenir la corde qui attache la victime offerte à son attention[176].

C'est une idée analogue que nous fournit l'histoire grecque quand elle raconte que les citoyens d'Éphèse joignirent par une corde longue de sept stades, les murs de cette ville au temple d'Artémis, afin de se placer ainsi sous la sauvegarde de cette déesse contre les attaques de Crésus, ou, ce qui est plus remarquable encore, quand elle nous dit que les Cyloniens, qui avaient attachés une corde à la statue de la déesse lorsqu'ils en quittèrent l'asile, la tenait dans les mains pour qu'elle étendit la protection de l'asile sur la terre profane qu'ils traversaient ; mais par malheur la corde protectrice se rompit et ils furent mis à mort sans merci[177]. Enfin, de nos jours, les prêtres bouddhistes [138] se mettent solennellement en communication avec une relique sacrée, en tenant chacun l'extrémité d'un long fil attaché à cette relique et enroulé autour du temple[178].

---

171 Stanbridge, *Aborigènes of Victoria*, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. I, p. 299 ; Ellis, *Polyn. Res.*, vol. I, p. 364 ; J.-L. Wilson, *Africa*, p. 215 ; Spiegel, *Avesta*, vol. I , p. 124 ; Wuttke, *Deutsche Volksaberglaube*, p. 195 ; *Early History of Mankind*, p. 179.

172 Burton, *W. and W. from West africa*, p. 411.

173 W. Gregory, *Letters on Animal Magnetism*, p. 128.

174 Eyre, *Australia*, vol. II, p. 361 ; Collins, *New-South-Wales*, vol. I, p. 361, 594.

175 Shortt, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. VI, p.278.

176 Bastian, *Mensch*, t. III, p. 117.

177 Voir Grote, vol. III, p. 113, 351.

178 Hardy, *Eastern Monachism*, p. 241.

Les procédés magiques qui sont associés simplement par un principe d'analogie ou de symbolisme se présentent en foule dans l'histoire de la civilisation. La théorie commune de ces procédés peut être clairement exposée en ne s'attachant qu'à quelques exemples caractéristiques qui permettent de l'appliquer avec assurance à l'ensemble de tous les cas. Les Australiens observent la direction que suit un insecte marchant près d'une tombe, pour découvrir celle qui doit les conduire au sorcier dont les maléfices ont tué le mort[179]. Le Zulu mâche un morceau de bois afin d'adoucir par ce symbole, le cœur de l'homme auquel il veut acheter des bœufs ou de la femme qu'il veut épouser[180]. Dans l'Afrique occidentale, l'Obi-man fait un amalgame de sang, d'os et de poussière prise sur une tombe, pour conduire ainsi au tombeau son ennemi, par l'influence de cette image de la mort[181]. Les Kounds plantent la flèche de fer du dieu de la guerre dans un panier de riz, et, si elle se tient droite, ils jugent que la guerre doit se tenir aussi, ou si elle tombe, que la querelle doit tomber également ; et quand ils torturent des victimes humaines, sacrifiées à la déesse de la terre, ils se réjouissent de les voir répandre beaucoup de larmes, car cela leur promet d'abondantes pluies[182]. Tels sont les principaux exemples de la magie symbolique des races inférieures, et auxquelles ne le cèdent guère les superstitions qui subsistent encore en Europe. Le paysan allemand affirme avec une singulière naïveté que si un chien hurle en baissant la tête, il prédit la mort ; mais [139] s'il lève la tête, il annonce le retour à la santé[183]. Les serrures doivent être ouvertes et les verrous tirés dans la maison d'un mourant, afin que son âme ne soit pas retenue[184]. Les jeunes Hessois pensent qu'ils peuvent échapper à la conscription en portant le bonnet d'une jeune fille dans leur poche, moyen symbolique de répudier la virilité[185]. Pour amener la pluie, les Serbes modernes conduisent une petite fille parée de feuilles et de fleurs, l'accompagnent avec danses et chants en répandant sur sa tête des pots d'eau[186]. Les marins pendant le calme, sifflent pour que le vent vienne ; mais s'il n'y a point de calme, ils ne peuvent supporter que l'on siffle à bord, parce que cela amène, croient-ils, de sifflantes rafales[187]. Le poisson, dit l'homme de Cornwall[188], doit être manger en allant de la queue à la tête, parce que cela fait que les autres poissons présentent leur tête vers la rive, tandis qu'au contraire, si on le mange à rebours, les poissons

179 Oldfield, dans *Tr. Ethn. Soc.*, t. III, p. 246.
180 Grout, *Zulu-land*, p. 134.
181 L'on peut voir un spécimen au Christy Museum.
182 Macpherson, *India*, p. 130, 363.
183 Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 31.
184 R. Hunt, *Pop. Rom. Of W. of England*, 2° série, p. 165 ; Brand, *Pop. Ant.*, vol. II, p. 231.
185 Wuttke, p. 100.
186 Grimm, *D. M.*, p. 500.
187 Brand, vol. III, p. 240.
188 Hunt, *ibid*, p. 148.

s'éloignent de la côte. Celui qui se coupe devra frotter le couteau avec de la graisse, et quand celui-ci sera sec, les blessures seront guéries ; c'est là une lointaine survivance des temps où l'on trouvait des recettes de pommades sympathiques dans la pharmacopée[189].

Quelque chimérique soient ces notions, il est à croire qu'elles résultent des lois qui régissent l'intelligence, puisqu'elles sont dues aux principes de l'association des idées, associations dont nous parvenons à saisir le jeu dans l'entendement, tout en repoussant le résultat pratique. Le savant lord Chesterfield, trop bel esprit pour comprendre [140] de pareilles niaiseries, nous en fournira un exemple. Il raconte, dans une de ses lettres, que le roi a été malade, et que le peuple s'attendait à une issue fatale de la maladie, parce que le lion le plus âgé de la Tour, environ de l'âge du roi, venait de mourir, "Tant est extravagant et capricieux l'esprit humain", ajoute-t-il comme commentaire. Mais en réalité, l'idée n'était ni extravagante ni capricieuse : c'était simplement un raisonnement par analogie, dont le monde éclairé a fini par comprendre à ses dépends l'inanité, mais qui garderait aujourd'hui, je ne crains de le dire, un caractère sérieux pour les quatre cinquième du genre humain.

Un coup d'œil jeté sur les arts magiques qui ont été systématisés en pseudo-sciences, montre, au fond, le même principe. L'art de tirer des présages de la vue et de la rencontre des animaux, qui constitue la science augurale, est familier à certaines nations sauvages, telles que les Tupis du Brésil[190] et les Dayaks de Bornéo[191], et s'étendent bien au-delà de la civilisation classique. Les Maoris fournissent un exemple du caractère de ces règles : le cri d'un hibou durant une assemblée leur annonce malheur, mais un conseil de guerre est encouragé par une perspective de victoire, quand un faucon passe au-dessus d'eux ; un vol d'oiseau à droite du sacrifice de guerre est propice, si les villages de la tribu sont de ce côté ; mais, si l'augure se montre dans la direction ennemie, la guerre doit être abandonnée[192]. Si l'on compare ces règles à celles qu'observent les Tatares, il devient manifeste qu'elles procèdent des mêmes idées. Ici, le cri d'un certain petit hibou cause l'effroi, quoique là un hibou blanc soit de bonne augure ; mais de tous les oiseaux, les faucons blancs sont les plus prophétiques, et les kalmouks leur adressent des actions de grâce quand l'un d'eux vole à leur droite, mais [141] s'ils en voient un à leur gauche, ils se détournent et s'attendent à un malheur[193]. Il en est de même du nègre du Vieux-Calabar ; pour lui, le cri du grand martin-pêcheur

189 Wuttke, p. 165 ; Brand, vol. III, p. 305.
190 Magalhames de Gandava, p. 125 ; d'Orbigny, t. II, p. 168.
191 St-John, *Far-East*, t. I, p. 202 ; *Journ. Ind. Archip.*, t. II, p. 257.
192 Yate, *New-Zealand*, p. 90 ; Polack, vol. III, p. 248.
193 Klemm, *Cultur-Gesch.*, vol. III, p. 202.

porte bonheur ou malheur, selon qu'on l'entend à droite ou à gauche, le pressentiment de malheur d'après la note dolente du hibou, l'espérance de la victoire suggérée par le vol hardi du faucon. Ce sont ces idées qui firent regarder les oiseaux de proie, dans l'Europe ancienne, comme des présages de conquête guerrières. Des emblèmes de même nature se retrouvent dans l'*angang*, présage tiré de la encontre des animaux ou des gens, surtout à la première sortie du matin. Ainsi, les anciens Slaves prétendaient que la rencontre d'un malade ou d'une vieille femme porte malheur. Quiconque voudra prendre la peine d'entrer dans les détails de ce sujet, et d'étudier les règles adoptées pour les présages par l'antiquité, le moyen âge et l'orient, reconnaîtra que le principe du symbolisme direct en explique le plus grand nombre, les autres pouvant d'ailleurs avoir perdu leur signification originelle, ou procéder de quelque autre raison , ou avoir été arbitrairement inventées afin de compléter tout le système d'interprétations (car il faut nécessairement admettre que dans de telles pratiques le caprice a eu sa forte part). Nous savons encore que l'augure du corbeau était différent selon qu'on l'observait le matin à droite ou à main gauche, qu'un vautour signifiait rapacité, une cigogne concorde, un pélican piété filiale, un âne travail, qu'un loup, intrépide conquérant, était de bon augure, et le timide lièvre de mauvais présage, que les abeilles , types d'une nation obéissante, portait bonheur à un roi , tandis que les mouches, qui reviennent aussitôt après qu'on les a chassées, étaient un signe d'importunité et d'imprudence[194]. Et conformément [142] au principe général d'après lequel les animaux sont des augures pour ceux qui les rencontrent, le paysan allemand dit qu'un troupeau de pourceaux porte malheur, et le mineur de Cornwall se détourne avec horreur quand il rencontre un lapin ou une vielle femme sur le chemin de son puits.

Ce sont là des restes de la sauvagerie primitive tout aussi réels que les objets en pierre qu'on retire d'un tumulus.

Les songes étant attribués, par les races inférieures et moyennes, à l'intervention des esprits, la doctrine qui en traite est plutôt du ressort de la religion que de celui de la magie. Mais l'oniromancie[195*], c'est-à-dire l'art de tirer des présages des rêves, a ici sa place. Du principe sur lequel repose leur interprétation mystique, on ne saurait trouver un type plus approprié que ce qui est raconté de l'interprétation que donne Joseph (Genèse, XXXVII, XL, XLI) des songes des gerbes, du soleil, de la

194 Voir Cornélius Agrippa, *De occulta philosophia*, I, 53 ; *De vanit. Scient.*, 37 ; Grimm, *D. M.*, p. 1073 ; Hanush, *Slaw. Myth.* , p. 285;Brnd, vol. III, p. 184-227.

195 *Oniromancie : art de tirer des présages des rêves. (voir aussi Freud : "Interprétation des rêves". NdC.

lune et des onze étoiles, de la vigne et des corbeilles de viande, des vaches grasses et des vaches maigres, et des épis maigres et pleins.

L'oniromancie qui interprète ainsi symboliquement ce qu'on voit en songe, n'est pas étrangère aux races inférieures. On a vu toute une tribu australienne émigrer parce que l'un de ses membres avait rêvé d'une espèce de hibou qui, suivant les sages du pays, annonçait l'attaque d'une certaine tribu[196]. Les Kamtchadales, dont l'esprit est très préoccupé des rêves, en donnent plusieurs interprétations spéciales. Ainsi, rêver de poux ou de chiens annonce la visite de voyageurs Russes, etc.[197]. Les Zulus ayant appris par expérience que leurs rêves ne se réalisaient souvent pas, on essayé quelquefois d'éviter l'erreur où ils étaient [143] tombés, en expliquant les songes par le sens opposé. Rêvent-ils d'un homme malade et voient-ils, en songe, la terre tomber dans la fosse et entendent-ils les lamentations, ils se disent :"Puisque nous avons rêvé de sa mort, c'est qu'il ne mourra pas." Mais s'ils rêvent d'une danse de noce, c'est un signe de mort. De même les Maoris disent que s'ils voient en songe, mourir un de leurs parents, c'est qu'il vivra, tandis que s'ils le voient bien portant, c'est un signe de mort[198]. Les deux populations procèdent ainsi en appliquant en sens inverse le raisonnement qui guidait nos ancêtres lorsqu'ils émettaient l'axiome que les rêves doivent être pris à rebours. On ne pourrait prétendre, en jetant les yeux sur la longue suite de préceptes que l'antiquité, l'Orient, ou la croyance populaire nous ont laissés pour les rêves, découvrir le sens originel de tout ce qui s'y trouve. Nombre ces préceptes peuvent rouler sur des allusions qui étaient jadis, intelligibles, mais qui sont aujourd'hui absurdes. L'interprétation adoptée chez les musulmans du rêve des œufs comme ayant trait aux femmes (à raison de ces paroles de Mahomet, que les femmes peuvent être comparées à un œuf caché dans un nid), est un exemple, entre vingt, qui servira à montrer comment les règles pour l'interprétation des songes peuvent tirer leur origine d'idées fort éloignées, origine qui ne saurait être découverte si l'on n'a pas gardé la clef au moyen de laquelle on peut y remonter. Une foule de ces règles onirocritiques doivent avoir été arbitrairement imaginées pour compléter les listes de présages et assortir les différents cas, où ils se présentent. Pourquoi rêver qu'on fait rôtir de la viande signifierait-il que ce lui qui a fait ce rêve a calomnié quelqu'un ? Pourquoi rire en songe, présagerait-il qu'on se trouvera dans l'embarras ? Ou encore pourquoi rêver qu'on joue du clavicorde annoncerait-il la mort d'un parent ? Mais il y a d'autre [144] part à remarquer ce qu'implique de rationnel le sens prophétique déterminé, attaché à nombre rêves, tout absurde qu'un tel sens peut encore paraître. Nous nous bornerons à noter que le symbolisme qui

196 Oldfield, dans les *Trans. of Ethn. Soc.*, vol. III, p. 241.
197 Steller, *Kamtchatka*, p. 279.
198 Callaway, *Rel. of Amazulu*, p. 236, 241;R. Taylor, *N. Z.*, p. 334.

gît au fond de toutes ces idées chimériques, a contribué à les maintenir et à en faire imaginé de nouvelles, à cause du sens clair que ce symbolisme portait en lui. Considérez l'opinion des Musulmans d'après laquelle rêver de quelque chose de blanc ou de vert est de bon augure, comme aussi rêver d'eau, et de rêver de quelque chose de noir, de rouge ou de feu, en est un mauvais; qu'un palmier vu en songe dénote un Arabe, un paon un roi; que celui qui s'imagine en rêve, dévorer les étoiles, vivra libre à la table d'un grand; considérez les règles que l'antiquité classique suivait pour l'explication des songes, telles que *l'oneirocritique* d'Artémidore, et parcourez tous les traités qu'on composa au moyen âge sur les songes, en descendant jusqu'au dictionnaire des rêves qu'on voit encore les servantes acheter à la foire parmi les livres à deux sous, et vous vous convaincrez que les vieilles règles d'interprétation des songes sont restées fort en vigueur, et que de tous ces préceptes onirocritiques, la moitié laisse percer un sens mystique originel, sens le plus habituellement direct, mais reposant parfois sur la règle des contraires. Une odeur désagréable présage un désagrément; se laver les mains dénote qu'on sera délivré d'inquiétudes ; embrasser ce qu'on aime le mieux est un présage très heureux ; avoir une jambe coupée doit empêcher de commencer un voyage ; pleurer en rêve est un signe de joie ; rêver qu'on a perdu une dent annonce qu'on perdra un ami ; rêver qu'on vous coupe une côte est un signe qu'on perdra bientôt sa femme ; poursuivre des abeilles est un gage de gain ; se marier annonce la mort d'un de vos parents ; si l'on voit plusieurs poules ensemble, c'est un présage de jalousie ou de querelle ; un serpent vous poursuit-il, tenez-vous en garde contre les méchantes [145] femmes ; rêver de mort présage bonheur et longue vie ; rêver qu'on nage ou qu'on traverse l'eau à gué, est un signe favorable, pourvu qu'on ai la tête hors de l'eau; rêver qu'on traverse un pont signifie que vous quitterez une bonne situation pour en chercher une meilleure ; rêver que vous voyez un dragon est signe que vous verrez quelque grand seigneur, votre maître, ou un magistrat[199].

L'aruspicine, appartient, entre les races inférieures, spécialement aux Malais, aux Polynésiens[200] et à diverses tribus asiatiques[201]. Elle est mentionnée comme ayant été pratiquée au Pérou, du temps des Incas[202]. Ce que le capitaine Burton nous rapporte d'Afrique centrale fournit un exemple manifeste du symbolisme de l'interprétation des rêves. Il nous montre l'ordalie[203], à laquelle il recourt, le

199 Artémidore, Oneirocritica ; Cockayne, *Leechdoms of Early England*, vol. III ; Scafield, *Literature of Dreams*, ; Brand, vol. III ; Halliwel, *Pop. Rhymes*, p. 217, etc.

200 St-John, *Far-East*, vol. I, p. 74, 115 ; Ellis, *Polyn. Res.*,vol. IV, p. 150 ; Polack, *New-zealander*, t. I, p. 255.

201 Georgi, *Reise im Russ. Reich.*, vol. I, p. 284 ; Hooker, *Himmalayan Journals*, vol. I, p. 135 ; *As. Res.*, vol. III, p. 27 ; Latham, *Deser. Ethn.*, vol. I, p. 61.

202 Cieza de Leon, p. 289 ; Rivero et Tschudi, *Peru*, p. 183.

203 Ordalie : jugement de Dieu par l'eau. - Épreuve judiciaire par les éléments naturels.

*mganga* ou sorcier tuant un poulet, l'ouvrant et examinant ses entrailles: sont-elles noires ou tachées autour des ailes, les enfants et les parents sont coupables ; l'épine du dos condamne la mère et la grand-mère ; la queue montre que la femme est criminelle[204]. Dans l'ancienne Rome, où les auspices tenaient une si grande place dans les affaires publiques, les mêmes sortes d'interprétations étaient en usage, comme en témoigne l'augure d'Auguste, alors que le foie des victimes avait été trouvé plié, ce que les devins expliquèrent en disant que cela lui présageait un double empire[205]. Mais, depuis l'aruspicine a disparu plus complètement que presque toutes les autres [146] pratiques magiques ; cependant, même à présent, on peut signaler un exemple caractéristique dans le Brandebourg : quand un porc y est tué et que la rate se trouve retournée, on s'imagine qu'il y aura une catastrophe, une mort notamment, dans la famille avant la fin de l'année[206].

On peut rapporter à l'aruspicine l'art de deviner au moyen des os, tel qu'on le pratiquait chez les Indiens de l'Amérique du Nord, où l'on mettait dans l'eau certain os plat de porc-épic, et l'on jugeait, d'après sa couleur, si la chasse au porc-épic serait fructueuse[207]. Le principal mode de divination de cette sorte est la divination à l'aide de l'omoplate, appelée pour ce motif *scapulomancie*[208] ou *omoplatoscopie.* Cet art est particulièrement en vogue dans la Tartarie, où il est ancien, et d'où il peut s'être répandu dans toutes les contrées où nous le rencontrons. Ce que nous en rapporte au long de Pallas et les diagrammes qu'il donne, on suffisamment fait connaître le symbolisme sur lequel repose ce procédé de divination. L'omoplate est placée sur le feu jusqu'à ce qu'elle se fende en différentes directions, et alors une fente longitudinale indique le chemin de la vie, tandis que les fentes transverses à droite ou à gauche indiquent les différents degrés de bonne ou de mauvaise fortune ; ou si l'augure est pris seulement en vue d'un événement spécial, les fentes longitudinales annoncent que tout ira bien, mais les transverses indiquent le contraire ; des taches blanches dénotent de la neige, des noires un hiver doux[209]. Pour découvrir dans les temps modernes, des restes de cette bizarre superstition, nous ne pouvons peut-être pas choisir un meilleur endroit que l'Angleterre : le mot anglais propre pour la désigner est *reading the spel-bone (speal*, [147] *épaule*). En Irlande, Camden rapporte l'usage que l'on fait de l'omoplate d'une brebis pour trouver une tache noire qui prédit la mort, et Drayton, dans son *Poliolbion*, rappelle

---

204 Burton, *Central Africa*, vol. II, p. 32 ; Waitz, vol. II, p. 417, 518.

205 Pline, XI, 73 ; voir Cicéron, *De divinatione*, II, 12.

206 Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 32.

207 Lejeune, *Nouvelle France*, vol. I, p. 90.

208 Scapulomancie : divination à l'aide d'une omoplate. (id. omoplatoscopie).

209 Klemm, *Cultur Gesch.*, vol. III, p. 109, 199 ; vol. IV, p. 221 ; Rubruquis dans Pinkerton, t. VII, p. 65 ; Grimm, *D. M.*, p. 1067 ; R. F. Burton, *Sindh*, p. 189 ; M. -A. Walker, *Macedonia*, p. 169.

dans les termes suivants cette pratique : Par l'épaule droite d'un bélier que l'on a fait bouillir et dont il extrait l'omoplate, le sorcier, en y jetant les yeux, juge de l'avenir comme du passé lointain[210].

La chiromancie[211] ou divination par l'examen des paumes de la main, a beaucoup de rapport avec la pratique précédente, bien qu'elle s'associe de plus à l'astrologie. Elle est florissante dans la Grèce et l'Italie ancienne, et elle est encore pratiquée dans l'Inde, où dire : *cela est écrit sur les paumes de la main,* est une façon habituelle d'exprimer qu'une chose est inévitable.

La chiromancie distingue, dans la paume de la main, une ligne de fortune et une ligne de vie ; elle trouve des signes de chagrin dans les intersections du *mont de Saturne*, des présages de malheur et de mort dans les taches noires des ongles, et, après avoir épuisé les vertus de ces symboles enfantins, elle complète son système par des détails dont l'absurdité n'est même pas atténuée par quelque idée sensée. Cet art à ses modernes disciples, non seulement chez les Bohémiens diseurs de bonne aventure, mais dans ce qu'on appelle la bonne société[212]".

Les arts magiques nous offrent donc sans cesse une association d'idées logiques sur certains points. Ainsi, quand le sorcier néo-zélandais tirait des présages de la manière dont tombaient ses baguettes divinatoires (guidées par les esprits), il lui était tout naturelle de regarder comme un bon présage que le bâton représentant sa propre tribu tombât sur le sommet de celui qui représentait l'ennemi, [148] et *vice versa*. Les devins zulus usent d'un procédé semblable avec leurs morceaux de bois magiques qu'ils élèvent pour dire : oui, qu'ils baissent pour dire : non, qu'ils jettent sur la tête, le ventre ou quelque autre partie du corps dont souffre le malade, pour montrer le siège du mal, et qu'ils étendent dans la direction de l'habitation du médecin qui doit le guérir. De même, dans les anciens âges, quand de semblables procédés étaient en usage, les réponses se faisaient d'après les bâtons, suivant qu'ils tombaient en arrière ou en avant, à droite ou à gauche, et cela supposé par l'opération des démons[213]. Mais quand des pratiques de cette nature se compliquent, c'est que le système a été complété par des arrangements arbitraires. C'est ce qui ressort clairement d'un des arts divinatoires mentionnés au chapitre précédent

---

210 Brand, vol. III, p. 339 ; Borbes Leslie, vol. II, p. 491.

211 Chiromancie : divination par l'examen des paumes de la main.

212 Maury, *Magie*, p. 74 ; Brand, vol. III, p. 348 ; voir les figures dans Cornelius Agrippa, *De Occult. Philos.*, vol. II, p. 271.

213 R. Taylor, *New-Zealand*, p. 205 ; Shortland, p. 139 ; Callaway, *Rel. Of Amazulu*, p. 330, etc. ; Theophylact, dans Brand, t. III, p. 332. Comparez les procédés analogues mentionnés par Hérodote, IV, 67 (Scythie), et par Burton, *Central Afr.*, t. III, p. 350.

comme liés aux jeux de hasard. Dans la *cartomancie*[214*], l'art de dire la bonne aventure avec les cartes, il y a une sorte de raison déraisonnable dans des règles telles que celles-ci : deux dames signifie amitié, et quatre, caquetage ; le valet de cœur signifie qu'un brave homme viendra dans la famille pour être utile ; mais, si cette carte est retournée, son projet manquera. Toutefois, le jeu de cartes ne peut naturellement fournir qu'un nombre limité d'interprétations relativement rationnelles, et le reste est abandonné à la fantaisie arbitraire, comme lorsqu'on dit que le sept de carreau signifie un lot gagné à la loterie, et le dix de la même couleur, un voyage inattendu[215].

Une catégorie remarquable de procédés de divination met un autre principe en évidence. Au sud-ouest de l'Asie, les Karens-Sgau, dans leurs fêtes funéraires, suspendent par un fil un rouleau de métal, [149] au-dessus d'un bassin d'airain dont les parents du mort s'approche chacun à son tour et qu'ils frappent sur le rebord avec un bâton de bambou ; ils s'imaginent que, lorsque le bassin vient à être touché par celui qu'il avait le plus aimé, l'esprit du mort répond en tordant et tirant le fil jusqu'à le rompre, en sorte que l'anneau tombe dans le vase, ou tout au moins résonne en l'atteignant[216].

Plus près du centre de l'Asie, à l'angle nord-est de l'Inde, chez les Bodos et les Dhimals, celui qui pratique les exorcismes doit découvrir quel dieu est entré dans le corps du malade, lui apportant la maladie en punition de quelque impiété ; il y parvient en plaçant à terre, autour de lui, treize feuilles qui représentent les dieux ; puis, tenant un pendule suspendu par une corde à son pouce, il invoque chacun des dieux, et celui que l'on veut découvrir finit par se rendre à ces invocations et se décèle en poussant le pendule vers la feuille sui le représente[217]. De tels procédés magiques (pour ne rien dire de se qu'ils ont chez ces tribus) sont des formes grossières de la dactyliomancie de l'antiquité classique. Dans le moyen duquel recoururent les Patrice et Hilaire qui conspiraient contre Valens, pour découvrir celui qui supplanterait cet empereur, on traça les lettres de l'alphabet sur les bords d'une table ronde au-dessus de laquelle, après des prières et des cérémonies mystérieuses, on tint suspendu par un fil un anneau ; celui-ci, en se balançant, allant successivement frapper contre certaines lettres dont l'assemblage fournit la réponse de l'oracle[218]. La dactyliomancie finit par se réduire en Europe, à l'art de découvrir l'heure qu'il est, en tenant un anneau suspendu par un fil, dans un verre,

---

214 *Cartomancie : art de dire la bonne aventure. NdC.

215 Migne, *Dict. des sciences occultes*.

216 Mason, *Karens*, dans le Journal *As. Soc. of Bengal*, 1865, part. II, p. 200 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. 1, p. 146.

217 Hogdson, *Aborigènes of India*, p. 170 ; voir aussi Macpherson, p. 106 (Khonds).

218 Ammien Marcellin, XXIX, 1.

jusqu'à ce que, sans que l'opérateur semble y aider, il se mette à s'agiter et à frapper les heures.

[150]

Le P. Schott, dans sa *Physica curiosa* (1662), combat avec une louable prudence l'idée que de tels phénomènes soient dus généralement à l'influence démoniaque. La trace de cette superstition est conservée dans les jeux d'enfant, et quoique nous ne soyons pas sorcier, nous pouvons attendre quelque chose du petit instrument qui manifeste, d'une manière si curieuse, les effets du mouvement inconscient. L'opérateur imprime de légères impulsions jusqu'à ce que, accumulées, de même qu'on met en mouvement une cloche d'église à l'aide de secousses données rigoureusement en cadence. On peut démontrer que l'opérateur produit et dirige sans en avoir conscience le mouvement oscillatoire, en le faisant agir les yeux bandés ; car alors l'effet ne se produit pas, parce que le pouvoir dirigeant à disparu. L'action de la fameuse baguette divinatoire, douée d'une si étonnante mobilité pour se mouvoir dans le direction des eaux, des mines, des trésors et des voleurs, paraît tenir en partie à des ruses du métier, en partie à la direction que lui imprime, en ayant du fait plus ou moins conscience, un opérateur plus honnête. On sait qu'en Angleterre et en Allemagne il arrive quelque fois qu'on la cache dans les vêtements du jeune enfant, afin qu'elle reçoive de la sorte, par le baptême, un pouvoir plus efficace[219].

Pour en finir avec toute ces pratiques divinatoires, disons que le hasard ou la direction imprimée par l'expérimentation peut produire précisément le phénomène qui s'observait dans un des procédés de divination les plus ordinaires de l'antiquité classique et du moyen âge, la coscinomancie, ou, comme elle est appelée dans *Hudibras*, à l'oracle du crible et des ciseaux, dont le mouvement est aussi [151] sûr que celui des sphères". Le crible était suspendu par un fil par la pointe d'une paire de ciseaux plantés dans son bord, et il se mettait à tourner, à osciller, ou tombait au nom du voleur, ou donnait des signes pareils dans d'autres circonstances déterminées. L'épreuve chrétienne de la Bible et de la clef, jadis usitée chez les chrétiens, et à laquelle on recourt encore, n'est qu'une variante du même procédé ; le vrai moyen de découvrir un voleur, à l'aide de ce genre d'épreuve est de lire le psaume L en présence de l'appareil, et, au verset :" Quand tu as un voleur, alors tu t'es mis en rapport avec lui", la clef tournera du côté du coupable[220].

---

219 Chevreul, *De la baguette divinatoire, et du pendule dit explorateur, et des tables tournantes*, Paris, 1854 ; Brand, t. III, p. 332 ; Grimm, *D. M.*, p. 926 ; H.-B. Woodward, dans *Geological Mag.*, nov ; 1872 ; Wuttke, p. 94.

220 Cornélius Agrippa, *De Speciebus Magiae*, XXI ; Brand, t. III, p. 351 ; Grimm, *D. M.*, p. 1062.

Le comte J. De Maistre, avec sa facilité ordinaire à prendre un argument à contre-sens, nous dit que l'astrologie judiciaire tient, sans doute, à des vérités e premier ordre,qui nous ont été retirées comme inutiles ou dangereuses, ou que nous ne pouvons reconnaître sous leurs nouvelles formes[221]. Le plus superficiel examen de la question peut plutôt justifier l'opinion contraire, c'est-à-dire que l'astrologie dépend d'une erreur de premier ordre, l'analogie qui consiste à prendre les idées pour un rapport réel. L'astrologie, par l'immensité de l'action fallacieuse qu'elle a exercée sur l'humanité et par la période relativement moderne durant laquelle elle était regardée comme une branche estimée de la philosophie, peut être placée au premier rang des sciences occultes.

On n'oserait la rapporter aux étages les plus inférieurs de la civilisation, quoiqu'on retrouve, dans les bas-fonds de la vie sauvage, l'idée sur laquelle elle repose, à savoir : celle d'âmes et d'intelligences animant un corps célestes. Cependant l'exemple suivant de système astrologique que nous offrent les Maoris, et qui pourrait paraître emprunté [152] à Paracelse ou Agrippa, si l'on avait de bonnes raisons de la regarder comme ayant pris naissance chez ces peuples, est un motif de penser que le fait est possible.

Quant à la Nouvelle-Zélande on se préparait à faire le siège de *pa*, si la planète Vénus était au voisinage de la lune, les naturels voyaient dans ces deux astres l'image de la forteresse et de l'ennemi. Vénus se montrait-elle au-dessus du satellite de la terre, on en concluait que l'ennemi aurait le dessus ; passerait-elle au-dessous, on admettait que les habitants du territoire de *pa* repousserait l'attaque[222]. Quoique beaucoup d'obscurité entoure l'histoire de l'astrologie, on peut avancer que le grand développement de cette science on été l'œuvre de la civilisation de l'antiquité et du moyen âge, comme on peut aussi admettre que nombre de ses préceptes ont perdus leur sens intelligible ou n'en ont jamais eu. Mais on retrouve l'explication de beaucoup d'entre eux. Ils reposent, en grande partie, sur un symbolisme direct : telles sont les règles qui voulaient qu'on assimilât au soleil l'or, l'héliotrope, la pivoine, le coq qui annonce le jour, les animaux magnanimes tels que le lion et le taureau ; qui donnaient pour emblème à la lune l'argent, le caméléon à couleur changeante, le palmier, regardé comme produisant chaque mois une pousse. Le symbolisme direct est tout à fait manifeste dans l'élément principal du calcul horoscopique des *nativités*. L'*ascendant*, la partie de la sphère céleste qui se levait à l'orient au moment de la naissance de l'enfant, était regardé comme lié à l'enfant lui-même et comme annonçant son avenir. Cette vieille légende qu'Hippocrate, le fameux médecin, concluait de ce que deux frères étaient tombés simultanément

221 De Maistre, *Soirées de St-Pétersbourg*, vol. II, p. 212.
222 Shortland, *Trads*, etc., *of New-Zealand*, p. 138.

malades, qu'ils devaient être jumeaux[223] ; mais Posidonius, l'astrologue, soutenait qu'ils [153] étaient plutôt nés sous la même constellation : nous devons ajouter que l'une ou l'autre raison eût été acceptée par un sauvage. Une des idées de l'astrologie qui nous éclaire ici davantage et que nous a conservé la philosophie populaire, es celle qui admet une relation sympathique entre la croissance et le dépérissement dans la nature et les croissances et décroissances de la lune. Entre autres préceptes que l'antiquité nous a légués, sont ceux-ci : "Faites couver la poule à la nouvelle lune, mais déraciner le arbres au déclin de cet astre et pendant l'après-midi." Le précepte des Lituaniens, que sevrer les garçon à la nouvelle lune, et les filles au déclin, c'est le moyen de rendre les garçon plus fort et les filles plus sveltes et plus délicates, est le vrai pendant de celui qui veut, aux îles Orcades, qu'on ne se marie qu'à la nouvelle lune montante. Les vers suivants, tirés de *Fivehundred points of husbandry* de Tusser, montrent, en un style charmant et par un seul exemple, les deux influences opposées de la lune :

> Semez pois et fèves au déclin de la lune
> (Celui qui les sème plus tôt les sème trop tôt)
> Afin que, avec la planète, ils puissent se reposer, puis se lever
> Et fleurir en donnant plus abondante récolte[224].

L'opinion que le temps change avec les quartiers de la lune, subsiste dans plusieurs pays de l'Europe ; mais les météorologistes, en quêtes des règles sur les phénomènes de l'atmosphère qui puissent répondre à l'observation des faits, repoussent ce préjugé, qui paraît n'être qu'un emprunt à l'astrologie populaire. Comme la croissance et le dépérissement passent pour liés aux phases de la lune, on a rattaché à celle-ci les changements du temps, et cela contrairement à la logique des astrologues, d'après laquelle [154] il importe peu que le changement de la lune soit réel au premier ou au dernier quartiers, ou imaginaire aux quartiers intermédiaires. Qu'un peuple éclairé qui peut aisément se renseigner sur les vraies données de la météorologie se plaise encore à admettre ces règles chimériques sur l'influence de la lune, c'est là un curieux exemple de *survivance* intellectuelle.

Dans des cas tels que ceux-ci, l'astrologue trouve à coup sûr le moyen d'établir son principe sur une analogie réelle, quelque trompeuse qu'elle soit. Mais la plus grande partie de sa pseudo-science semble reposer sur des analogies plus faibles et plus arbitraires, analogies non plus des choses, mais de noms. Les noms des étoiles et des constellations, des signes du zodiaques indiquant les régions du ciel et des périodes du jour et de l'année, si arbitrairement qu'ils soient donnés, n'en sont pas

---

223 Voir Cicéron,*De Divin.*, I ; Lucien, *De l'astrologie*, ; Cornélius Agrippa, *De Occulta Philosophia* ; Sibly, *Occult Sciences* ; Brand, vol. III.

224 Pline, XVI, 75 ; XVIII, 75 ; Grimm, *D. M.*, p. 676;Brand, vol. II, p. 169 ; vol. III, p. 144.

moins des matériaux dont l'astrologue tire parti et qu'il met dans une relation purement imaginaire avec les événements de ce monde. Il a suffit aux astronomes de diviser, en imagination le cours du soleil par les signes du zodiaque, pour suggérer aux astrologues le principe d'après lequel ils admettent que les figures qu'on leur prête exercent une action réelle sur les êtres de même forme : bélier, taureau, cancer, vierge qui vivent sur terre. Un enfant né sous le signe du Lion sera courageux ; mais un autre né sous le signe du Cancer n'ira pas loin dans la vie ; celui qui a pris naissance sous le signe du Verseau sera certainement noyé, et ainsi de suite. Vers l'année 1524, l'Europe attendait, dans les angoisses d'une religieuse terreur, un secondé déluge qui était annoncé pour le mois de février de cette année. À mesure que le fatal mois approchait, ceux qui habitaient sur les rivages se réfugiaient en foule sur les collines ; quelques-uns se pourvoyaient de bateaux pour se sauver, et à Toulouse le président Aurial alla jusqu'à construire une arche de Noé. Le cataclysme avait été annoncé par l'astrologue [155] Stoefler (l'inventeur dit-on, des prophéties du temps que donnent nos almanachs) ; le motif dont il s'appuyait à l'avantage d'être encore parfaitement intelligible. À la date en question, trois planètes se trouvaient à la fois dans le signe aqueux des Poissons. Par une association d'idées semblables, les planètes auxquelles les astronomes avaient attribué des noms de divinités étaient réputées avoir le caractère de leurs divins homonymes. C'est ainsi que la planète Vénus fut liée à l'idée de l'amour, la planète Mars à celle de la guerre (dont le signe *** se retrouve sous une forme altérée en tête des ordonnances des médecins) à celle de pouvoir et de jovialité. Dans tous les pays orientaux, l'astrologie demeure, même à présent, une science très estimée. Ceux qui voyagent en Perse y retrouvent tout à fait ce qui existait en Europe au moyen âge. Le shah y attend des jours entiers, en dehors des murs de sa capitale, que les constellations lui permettent d'y entrer ; les jours désignés par le étoiles pour répandre le sang, il coule littéralement à flot des boutiques de barbiers dans les rues. Le professeur Wuttke nous apprend qu'il y a beaucoup de contrées, en Allemagne, où l'on conserve régulièrement dans l'armoire de la famille l'horoscope des enfants avec les actes de baptême. On n'est point arrivé jusqu'à ce degré de conservatisme en Angleterre, mais il m'arrive à moi-même d'habiter à un mile d'un astrologue, et j'ai vu dernièrement un grave mémoire sur les nativité offert de bonne foi à l'Association britannique. Les piles d'almanachs de Zadkiel que l'on voit aux boutiques de petites villes, à l'époque de Noël , sont une preuve de tout ce qu'il reste à faire encore pour l'éducation populaire.

Comme double exemple de survivance et de ce que vaut l'argumentation astrologique, je ne saurais mieux faire que de citer un passage d'un livre publié à Londres en 1861, et intitulé : *Manuel d'astrologie*, par Zadkiel Tao-Zse. Voici comment s'exprime l'auteur, page 72 tome I : [156] "La carte céleste donnée page

43 a été dessinée à l'occasion de l'arrestation d'une jeune lady accusée du meurtre de son frère enfant. Ayant lu dans les journaux, le 23 juillet 1860, à midi vingt-quatre minutes, que miss C. K. Avait été arrêtée sous la prévention du meurtre de son jeune frère, l'auteur, désireux de s'assurer si elle est coupable ou non, dessina cette carte à cet effet. La lune, étant dans sa douzième mansion, représentait visiblement la prévenue, et cet astre est le signe mobile qui se meut de 14°17' en vingt-quatre heures ; elle se meut donc rapidement ; ces choses indiquent dès lors que la prévenue sera très promptement élargie de prison. Puis nous trouvons un signe mobile dans la corne du croissant de la douzième mansion, et son directeur ♀ dans un signe mobile, nouvelle indication d'une délivrance prochaine. C'est ce qui fit juger et annoncer à plusieurs de ses amis que la prisonnière serait immédiatement élargie, ce qui arriva. Nous regardâmes pour nous assurer si la prisonnière était coupable ou non ; trouvant la lune dans la Balance, un signe humain, et ayant passé juste la figure Ψ du soleil et ***, tous les deux étant sur M. C., nous demeurâmes convaincu que c'était une fille humaine, sensible et honorable, et qu'il était tout à fait impossible qu'elle se fût rendue coupable d'une chose aussi atroce. Nous la déclarâmes parfaitement innocente, et la lune était si brillante dans sa huitième mansion , que nous déclarâmes que son honneur serait bientôt entièrement reconnu." Si l'astrologue eût attendu quelques mois de plus, il eût entendu la confession de la misérable Constance Kent, et eût attaché peut-être un sens différent à ses signes mobiles, à ses balances justes et à ses *aspects* brillants et joviaux. Ceci n'eût pas été une tâche difficile, car ces imaginations se prêtent à une infinité d'interprétations différentes. Et c'est sur de semblables fantaisies et interprétations que du commencement à la fin a été basée la grande science des étoiles !

[157]

En considérant les faits choisis ici comme les exemples les plus clairs de la magie symbolique, nous pouvons nous demander s'il n'y a pas, dans ce monstrueux *farrago*, quelque vérité, ou autre chose ayant de la valeur. Au point de vue pratique, il semble que non, et que le monde a, pendant des siècles, été asservi à une croyance aveugle en des pratiques tout à fait étrangères aux résultats qu'on leur suppose, et dont on aussi aussi bien pu expliquer les effets en sens opposé. Pline trouvait dans la magie un sujet d'étude digne de son attention spéciale, "par cette raison que, étant le plus frauduleux des arts, il a prévalu par tout le monde et à travers un grand nombre de siècles" (*eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque seculis valuit*). À cette question : comment un pareil système a-t-il pu subsister, non seulement sans tenir compte des faits sur lesquels il repose, mais encore en contradiction avec eux ? Il n'est pas

difficile de répondre. En premier lieu, il faut se convaincre que les sciences occultes n'ont point exister uniquement par leurs propres forces ; quelque futile que soient leurs procédés, ils ont été associés dans la pratique à d'autres qui ne le sont nullement. Ce qui passe pour un présage sacré n'est souvent que la clairvoyante précision d'un homme habile. L'art divinatoire n'est qu'un masque dont se servent les sorciers pour couvrir des recherches réelles : ainsi tandis que l'épreuve ne lui dit rien de ce qu'il veut savoir, le coupable, les mains tremblantes, laisse échapper des paroles équivoques qui trahissent son secret avec sa croyance dans le pouvoir de celui qui l'interroge. Le prophète procède comme le magicien, et, en mettant dans l'esprit de sa victime la croyance que des pratiques funestes ont été mises en usage contre lui, il peut le tuer à l'aide de cette idée comme il le ferait avec une rame matérielle. Souvent le prêtre imite le magicien ; il y réussit d'autant mieux qu'il a, pour servir ses desseins, tout le pouvoir de la religion. [158] De même, quand un homme puissant se trouve être un intrigant sans scrupule, il peut user à la fois de son entregent et de sa magie, et ainsi aider sa main droite avec sa main gauche. De même un médecin, qui peut appeler les remèdes et le poison à l'aide des augures de vie et de mort qu'il donne, ajoutera beaucoup à son prestige surnaturel par l'emploi de ce que nous appelons tour de main. Depuis les premiers temps connus de la civilisation, il a existé des magiciens de profession ayant vécu de près de leur prétendu pouvoir surnaturel et contribué à le faire vivre. On a dit souvent que, s'il venait à quelqu'un d'enseigner que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont égaux au troisième, il y aurait des gens respectables qui soutiendraient bientôt cette doctrine. En tout cas la magie, qui constituait une profession donnant de l'influence, de l'autorité et du profit, n'a pas dû uniquement d'exister à la vérité qu'on lui prêtait.

Pour ce qui est du second point, relatif à la vérité, on peut dire que la magie n'a pas son origine dans la fraude, et qu'elle a été rarement pratiquée comme une pure imposture. Le sorcier apprend de bonne foi, en général, une profession qu'il croit digne de vénération, et continue à ajouter plus ou moins foi à ce qu'elle enseigne. Dupe et fourbe en même temps, il associe l'énergie d'un croyant à la ruse d'un hypocrite. Si les sciences occultes n'avaient été imaginées que pour tromper, il lui aurait suffi de pures absurdités, tandis que nous rencontrons une pseudo-science systématiquement élaborée. C'est, en somme, un sincère mais faux système de philosophie, s'étant développé dans l'esprit humain par un procédé que nous pouvons encore, en grande partie, saisir, et qui doit alors avoir son fondement dans la constitution intellectuelle de l'homme. Quoique les témoignages qui pourraient en déposer aient péri, on est parvenu depuis peu et graduellement, par la force des choses, à les faire parler. Voici à peu près comment on arrive à se faire une idée générale de la manière [159] dont ce système a été élaboré dans la pratique. Dans

un grand nombre de cas, on a attribué à l'efficacité de la magie ce qui était simplement l'œuvre de la nature. Pour une certaine proportion de cas où les moyens magiques ont réussi, il y a eu pur effet du hasard ; mais la majeure partie ne constitue pas ce que nous appelons en anglais des *failures*. Le grand talent du magicien consiste précisément à se tenir en garde contre ces insuccès et les atténuer à force d'adresse et d'audace. Ainsi, il s'exprimera en termes ambigus, de façon à donner trois ou quatre chance pour une ; il s'entendra à merveille à multiplier, dans les pratiques, les observations minutieuses et à rejeter des déceptions sur l'oubli de quelque formalité. S'agit-il de faire de l'or, l'alchimiste de l'Asie centrale a un procédé à son service ; seulement, pour que l'emploi en soit efficace, il faut s'abstenir pendant trois jours, de penser aux singes ; absolument comme les paysans anglais disent que si l'un de vos cils vient à tomber, et que vous le placiez sur votre pouce, vous obtiendrez tout ce que vous désirez pourvu qu'au moment solennel vous ne pensiez pas à des queues de renards. Si le contraire arrive, le sorcier n'est pas embarrassé pour vous en donner la raison. Est-ce une fille qui est venue au monde quand le sorcier avait prédit un garçon, c'est quelque praticien hostile qui a changé le garçon en fille ; arrive-t-il une tempête, alors il demande gravement un plus gros salaire pour accomplir des conjurations plus puissantes, assurant ses clients qu'ils doivent le remercier, car combien le mal n'aurait-il pas été plus grand s'ils n'avaient pas eu le secours de ce qu'il a fait ! En mettant de côté ces accessoires de tromperie, ne voyons-nous pas d'honnêtes ignorants, qui se livrent en toute bonne foi à la magie, placés en présence des faits, ne pas tenir compte de ces insuccès qui condamnent pour nous leur art ? Beaucoup échappent à cette réfutation par le prétexte fort élastique [160] *d'un peu plus ou d'un peu moins*. C'est ainsi que celui qui perd à la loterie se console en disant que son numéro a approché du numéro gagnant, ou que celui qui prétend connaître l'influence de la lune sur le temps fait observer d'un air triomphant qu'un changement est survenu deux ou trois jours après ou avant le quartier ; ainsi sa définition commode : aux environ de tel quartier de la lune, laisse une alternative de deux à six jours sur sept. Beaucoup esquivent l'impossibilité d'expliquer les résultats négatifs, en alléguant qu'une telle prédiction réalisée est plus décisive qu'une demi-douzaine de fiascos. Combien de personnes appartenant aujourd'hui aux classes éclairées, auxquelles s'applique ce mémorable passage du commencement du *Novum Organum* :

"L'entendement humain, une fois familiarisé avec certaines idées qui lui plaisent, soit comme généralement reçues, soit comme agréables en elles-mêmes, s'y attachent obstinément ; il ramène tout à ces idées de prédilection ; il veut que tout s'accorde avec elles ; il les fait juges de tout ; et les fait qui contredisent ces opinions favorites ont beau se présenter en foule, ils ne peuvent les ébranler dans

son esprit ; ou il n'aperçoit point ces faits, ou il les dédaigne, ou il s'en débarrasse à l'aide de quelques frivoles distinctions, ne souffrant jamais qu'on manque de respect à ces premières maximes qu'il s'est faites ; genre de préjugés qui a les plus pernicieuses conséquences. C'était donc une réponse fort judicieuse que celle de cet ancien qui, voyant suspendus dans un temple des portraits de navigateurs qui, ayant fait un vœu durant la tempête, s'en étaient ainsi acquittés après avoir échappé au naufrage, et poussé par cette question de certain dévot : Et bien , reconnaissez-vous actuellement qu'il y a des dieux ? Répondit sans hésiter : A la bonne heure ! Mais montres-nous aussi les portraits de ceux qui, ayant fait un vœu, n'ont pas laissé de périr[225] !"

[161]

En résumé, la survivance des symboles magiques à travers le moyen âge jusqu'à notre temps est un fait dont on ne peut donner une raison suffisante, mais qui n'est pas pour cela mystérieux. Une opinion, quoique fausse, une fois admise, peut se transmettre d'âge en âge, car la foi n'a pas besoin, pour se répandre, d'une origine raisonnable, tout comme les plantes peuvent se propager par bouture sans qu'il soit besoin de les semez à nouveau.

L'histoire des cas de survivance que nous fournissent les légendes populaires et les sciences occultes, telles que celles que nous venons de passer en revue, ne nous a guère offert qu'un phénomène de déclin et d'abâtardissement. À mesure que l'esprit humain subit l'influence du progrès de la civilisation, les anciens usages, les vieilles opinions se fanent , pour ainsi dire, dans cette nouvelle atmosphère qui n'est pas propre à la croissance, ou prennent des formes plus en harmonie avec le nouveau milieu où ils doivent vivre. C'est là si peu une loi sans exception, qu'à juger les choses à un point de vue étroit, on peut s'imaginer que la loi n'existe pas du tout. En effet, la civilisation, comme un fleuve, présente des remous et des tourbillons ; tandis qu'à tel siècle, elle peu couler claire et sans que rien en change le cours, on la verra parfois au siècle suivant s'interrompre dans sa marche en avant, tourbillonner sur elle-même, ou déborder et se répandre en donnant naissance à un triste et pestilentiel marécage. En envisageant l'histoire de plus haut, on parvient de temps en temps à distinguer le point où le fleuve se détourne, où l'on passe d'une survivance passive à une active renaissance. Telle croyance, tel usage bien connu présentait, depuis des siècles, les symptômes de la décadence, et voilà qu'on s'aperçoit que l'état de la société, au lieu d'en arrêter le développement, le favorise, et ces [162] vieilles choses refleurissent souvent avec une rigueur nouvelle, aussi merveilleuse que malsaine.

225 Bacon, *Novum Organum*, tr. Lassale, t. IV, p. 114, 115. L'histoire originale est celle de Diagoras ; voir Cicéron, *De Natura Deorum*, III, 37 ; Diogène Laerce, livre VI, *Diogène*, 6.

Quoique ce ravivement n'ait pas pour effet de la faire vivre indéfiniment, et qu'un nouveau changement de l'opinion puisse amener la ruine plus irrémédiable qu'auparavant, cette croyance, cet usage, peut subsister encore durant des siècles, s'unir étroitement à la constitution de la société, et même devenir la marque distinctive, le signe caractéristique de l'époque à laquelle il appartient.

Les écrivains qui pensent que malgré toutes nos imperfections nous sommes encore plus sage s et meilleurs que nos ancêtres, s'appuient surtout sur l'histoire de la sorcellerie à l'époque comprise entre le moyen âge et les temps modernes. Ils peuvent citer ce que Martin Luther dit à propos des sorciers accusés de gâter le beurre et les œufs des fermiers : "Je serai sans pitié pour ces sorciers ; je les brûlerai tous." ils peuvent donner l'exemple du bon sir Mathieu Halle, demeurant dans le Suffolk, en alléguant les écritures et le sage consentement des nations, que les sorciers furent pendus. Ils peuvent encore citer le roi Jacques Ier, présidant à la torture du docteur Fian accusé d'avoir attiré la tempête sur le navire du roi à son retour du Danemark, par le moyen d'une flotte de sorciers voyageant sur des cribles et qui jetèrent à la mer un chat baptisé. En ces jours affreux, être estropié, avoir les yeux chassieux, entraînait une amende de 20 shillings : qu'une femme eût sur le corps ce que les démonomanes appelaient la marque du diable, elle était exposée à voir rendre contre elle une sentence de mort ; ne pas saigner, ne pas répandre de larmes, ne pas aller au fond de l'eau entraînait la torture d'abord, puis le bûcher ensuite. La Réforme ne guérit pas les esprits de cette maladie, car en pareille occurrence les puritains ne valaient ni plus ni moins que les inquisiteurs. Les papistes et les protestants combattaient les uns contre les autres, mais ils se réunissaient [163] contre cet ennemi de la race humaine, cette misérable qui s'était vendue à Satan pour monter à cheval sur un manche à balai et sucer le sang des enfants, enfin pour être, sa vie durant comme après sa mort, la plus abjecte des créatures. Mais avec le progrès des lumières, en dépit des lois et des gouvernements, l’opinion changea en Europe.vers la fin du dix-septième siècle, la hideuse superstition allait s’affaiblissant chez les Anglais ; Richard Baxter, auteur du *Repos des Saints*, réclame encore, avec un zèle fanatique, que l'on rallume dans la mère patrie les bûcher de la Nouvelle-Angleterre, mais il prêche en vain. Chaque année ses poursuite si tenaces contres les sorciers, répugnant de plus en plus aux classes éclairées, diminuent, et elles ont enfin disparu jusqu'au dernier vestige. Quand, de nos jours, nous lisons qu'une sorcière a été brûlée, en 1860, à Camargo, nous en concluons que le Mexique est une contrée bien en arrière de la civilisation ; mais si en Angleterre il arrive encore que de rustres paysans soient cités en justice pour avoir maltraité une vieille femme qu'ils accusaient d'avoir frappé une vache de stérilité ou d'avoir gâté un champ de navets, cela donne à réfléchir sur la ténacité avec laquelle les gens de la campagne se cramponnent aux

extravagances condamnées, et montre quel pressant besoin ils ont de maîtres d'école.

Quoi qu'il en soit, l'ethnographe doit aller plus loin et pénétrer plus profondément pour épuiser le sujet. La sorcellerie triomphante s'est imposée comme une cauchemar à l'opinion publique, du treizième au dix-septième siècle. Loin d'avoir été un produit du moyen âge, elle fut une renaissance des temps reculés de l'histoire primitive. La maladie qui éclata de nouveau en Europe avait été chronique parmi les races inférieures ; pendant combien de temps ? Nous ne saurions le dire. La sorcellerie est une partie intégrante de la vie sauvage. Il existe en Australie et dans l'Amérique du Sud, de grossières tribus qui ont [164] une foi si vive dans la sorcellerie, qu'elles vont jusqu'à dire que si les hommes ne périssaient pas par suite de violence ou pour avoir été ensorcelés, ils ne mourraient jamais. Comme les Australiens, les Africains interrogent leurs morts pour savoir quel sorcier les a tués au moyen de ses maléfices, et, quand leur conviction est fixée, le sang doit répondre au sang. Dans l'Afrique occidentale, on a été jusqu'à avancer que la croyance à la sorcellerie fait plus de victimes que n'en a jamais fait la traite des noirs. Le capitaine Burton, ce voyageur qui excelle à caractériser en quelques lignes l'état d'une société, remarque combien l'esclavage et la magie noire rendent, dans l'Afrique orientale, la vie précaire. "Nul, chez les Wahkutus, surtout parmi les vieillards, n'est assuré de n'être pas brûlé un jour ou l'autre ;" et voyageant dans le pays des Wazaramos, il nous dit qu'il rencontrait, à quelques milles de distance, des tas de cendres et de charbons qui semblaient être les restes d'un père et d'une mère, et après, un autre tas plus petit qui semblait être ceux d'un enfant[226]. Personne n'ignore que dans l'Inde anglaise existe une tendance à répéter de pareilles horreurs, moins effectivement réprimée par la persuasion que par la force.

Nous pouvons suivre la sorcellerie à travers les temps barbares, depuis la vie sauvage jusqu'aux premières périodes du monde civilisé. On la trouve en Europe fort avant le dixième siècle de notre ère, mais elle n'exerce point encore d'influence bien marquée. Rothaire et Charlemagne édictent des lois contre ceux qui mettaient à mort hommes et femmes accusés de sorcellerie. Au onzième siècle , l'influence de l'Église tendait à combattre la croyance superstitieuse à la sorcellerie ; mais vint ensuite une période de réaction en sens inverse. Les légendes monastiques et les marchands de miracles entretinrent une funeste crédulité pour les choses surnaturelles. [165] Au treizième siècle, dès que l'esprit de persécution se fut emparé de l'Europe comme une sombre et cruelle folie, la sorcellerie reparut avec l'intensité qu'elle avait eue aux temps barbares[227]. C'est sur l'Eglise romaine que

226 Du Chaillu, *Ashango-land*, p. 428, 435;Buron, *Central Africa*, vol. I, p. 57, 113, 121.

227 Voyez Grimm, *D. M.*, chap. XXXIV ; Lecky, *Hist. of rationalism*, vol. I, chap. I ; Horst,

retombe surtout la terrible responsabilité d'avoir ramené l'Europe, intellectuellement et moralement , au niveau des nègres de l'Afrique. Les bulles de Grégoire IX et d'Innocent VIII et les annales de la sainte inquisition le démontre d'une manière irréfragable. Ce qui fait pour nous l'intérêt de l'histoire de la sorcellerie au moyen âge, c'est la confirmation qu'elle nous apporte sur tant de points de la théorie de la survivance. Dans les détails même des impudentes[228] et prétendues accusations dont la justice d'alors poursuivait les sorciers, on peut retrouver la tradition, souvent à peine modifiée, des temps barbares et sauvages. Les sorciers, à l'aide leurs pratiques, faisaient naître des orages, ils avaient des charmes qui rendaient invulnérables ; ils tenaient leurs assemblées dans quelque lande déserte ou au sommet d'une montagne ; ils pouvaient chevaucher dans les airs, montés sur quelque animal, et se métamorphoser en chats magiques et en loups-garous ; ils avaient des esprits familiers ; ils entretenaient commerce avec les incubes[229*] et les succubes[230*] ; ils faisaient pénétrer des épines, des épingles, des plumes et autres semblables objets dans le corps de leurs ennemis ; ils provoquaient la maladie par possession démoniaque ; ils pouvaient ensorceler à l'aide de paroles et du mauvais œil , ou encore en agissant sur des images et des symboles , sur la nourriture et tout ce qui appartenant à leurs victimes.

N'est-ce pas là une évidente survivance des âges qui avaient précédés le christianisme ? - "*In errore paganorum [166] revolvitur*," dit Burchard de Worms, de la superstition de son temps[231].

Deux des principaux moyens employés contre la sorcellerie du moyen âge serviront à montrer la place qu'occupe dans la civilisation la sorcellerie toute entière. Les djinns de l'Orient ont une telle terreur du fer, que son nom seul est un charme contre eux ; de même, suivant les traditions populaires de notre Europe, le fer disperse les elfes et les fées et détruit leur pouvoir ; d'où l'on peut conclure que la croyance à ces êtres imaginaires appartient essentiellement à l'âge de pierre ; aussi, le métal nouveau est-il représenté comme leur étant funeste et odieux. Or, quant au fer, les sorciers sont de la catégorie des elfes et des esprits qui causent le cauchemar. Les instruments de fer les tiennent à distance. À cet usage on emploie de préférence le fer à cheval , comme nous le montre , en Angleterre, la moitié des portes d'étable[232]. D'autre part, l'une des preuves les plus connues étaient celles

---

*Zauber-Bibliothek* ; *the Pope and the Council*, par Janus, XVII.

228 Impudent : cynique, effronté, éhonté, hardi, impertinent, insolent, aplomb, culot, front, hardiesse.

229 *Incube : démon masculin qui était sensé abuser d'une femme pendant son sommeil.

230 *Succube : démon femelle (diablesse) qui vient la nuit s'unir à un homme.

231 cf. Dasent, *Introduction to Norse Tales* ; Maury, *la Magie*, chap. VII.

232 *Mille et une Nuits*, tr. Lane, t. I, p. 30 ; Grimm, *D. M.*, p. 435, 465, 1056 ; Bastian, *Mensch*, t.

qu'en Angleterre on appelait *by fleeting* c'est-à-dire par la non submersion. L'accusé était jeté , pieds et mains liés, dans une eaux profonde ; était-il innocent, il devait aller au fond ; était-il coupable, il devait surnager. Et alors, comme le dit plaisamment Hudibras, on le pendait pour n'avoir pas voulu se noyer. Le roi Jacques, qui semble avoir eu la notion du sens primitif de ce rite, dit dans sa *Démonologie* : " Il paraît que dieu, comme signe surnaturel de la monstrueuse impiété des sorciers, a voulu que l'eau refusât de les recevoir dans son sein, eux qui ont rejeté l'eau sacrée du baptême, etc." Or, chez les anciens Germains, cette même épreuve par l'eau était bien connue, et elle avait pour [167] origine l'idée que cet élément, doué de conscience, rejette le coupable (*si aqua illum velut innoxium receperit, innoxii submerguntur aqua, sulpabiles supernatant*). Déjà au neuvième siècle les lois avaient condamné cette pratique comme un reste de superstition. Enfin, la même épreuve par l'eau figure comme une des épreuves judiciaires habituelles dans le code hindou de Manou : si l'eau ne fait pas flotter l'accusé qu'on y plonge, son serment est vrai. Comme cet ancien corps de lois de l'Inde fut sans doute retiré de matériaux d'une date encore plus reculée, nous pouvons conclure de la présence simultanée de l'épreuve de l'eau chez les nations de souche aryenne en Europe et en Asie, que l'origine de cette pratique se perd dans la nuit des temps[233].

Si la sorcellerie reprenait jamais faveur dans le monde civilisé, ramenant avec elle une persécution inévitable, espérons qu'elle réapparaîtrait sous une forme plus douce[234*] que précédemment, et serait l'objet , chez ceux qui la condamneraient, de plus de tolérance et d'humanité. Mais celui qui se figurait que, parce qu'elle a disparu, elle ne reviendra plus, aurait bien peu profité des leçons de l'histoire, et il lui resterait encore à apprendre que la "*renaissance en culture" (revival in culture)* est plus qu'une phrase vide et pédantesque. Notre temps a fait revivre un ensemble de croyances et de pratiques qui leurs racines dans la couches profondes de la philosophie primitive où la sorcellerie fait sa première apparition. Ce ensemble de croyances et de pratiques constitue ce qu'on appelle communément le *spiritisme*.

---

II, p. 265, 287 ; t. III, p. 204 ; D. Wilson, *Archeol. of Scotland*, p. 439 ; Wuttke, *Volksaberlaube*, p. 15, 20, 122, 220.

233 Braud, *Pop. Ant.*, t. III, p. 1-43 ; Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 50 ; Grimm, *Deutsch Rechtsalterthümer*, p. 918 ; Pictet, *Origines Indo-européennes*, part. II, p. 459 ; Manou, VIII ; pline, VII, 2.

234 *2015 : on peut en douter ; les deux guerres mondiales, les goulags, exterminations nazis, exterminations des aborigènes Australiens, des indiens d'Amérique du Sud mais aussi du Nord, le trafic des esclaves, les bombes atomiques, les exterminations au Rwanda, … démontrent que les supplices infligés aux hommes par les armées, les milices, serbes, les fous de dieu (al quaïda, puis "Etat islamique) permettent de douter d'une telle affirmation. Les "outils" disponibles et les méthodes se sont raffinées depuis ces époques. NdC.

La sorcellerie et le spiritisme subsistent depuis des milliers d'années dans une étroite union, - que rendent assez bien ces vers de l'*Interlude* sur la nature, composés au [168] seizième siècle par John Bale, et qui nous réunissent sous le même chef l'art d'ensorceler légumes et volailles, et celui de remettre en mouvement, d'une manière surnaturelle, tabourets et vaisselles :

Leurs puits, je peux les mettre à sec ;
Arbres et plantes, je peux les faire mourir ;
Je peux tuer tout le poulailler
    Quand on m'y pousse ;
Je puis faire danser les chaises
Et faire si bien cabrioler la faïence,
Que nul ne pourra la remettre sur pied,
    Et pour cela je n'ai qu'à jeter mon gant[235].

Le même mouvement intellectuel avait amené à la fois la décadence de la sorcellerie et celle du spiritisme, à ce point qu'au commencement de notre siècle ont les croyait tous les deux mourants, sinon entièrement morts. À l'heure actuelle cependant, non-seulement les spirites peuvent se compter par dizaines de mille en Amérique et en Angleterre, mais on trouve parmi eux des hommes d'une intelligence fort distinguée. Je reconnais que le problème de ce que l'on appelle *manifestations spirites* est un de ceux dont il vaut la peine de discuter les mérites afin d'arriver à faire le départ, dans de tels phénomènes, des faits mal appréciés et explicables par la science, de ce qui est pure superstition, illusion et fourberie. De semblables recherches, faites dans un esprit scientifique, et poursuivies avec attention, jetteraient la lumière sur une des plus intéressantes questions psychologiques. Mais, quoiqu'il ne rentre pas, dans l'objet que j'ai en vue, d'examiner [169] le spiritisme en soi, je dois cependant signaler l'importance qu'a son étude pour l'ethnologie. Elle nous fait reconnaître, dans le spiritisme contemporain, une renaissance appartenant pour la majeure partie des idées à la philosophie de la période sauvage et de la tradition des campagnes. Et il n'y a pas là simplement la question de savoir si tels phénomènes se rattachant à l'esprit et à la nature sont réels : à ces phénomènes se lie une grande doctrine philosophico-religieuse qui a fleuri aux plus bas étages de l'état social de

235 Theyr wells Il can up drye,
    Cause trees and herbes to dye
    And slee all pulterye,
        Whereas men doth me move :
    I can make stoles to daunce
    And earthen pottes to praunce,
    That none shall them en haunce,
        And to but east my glove.

l'humanité, qui s'est étiolée aux étages plus élevés et a repris plus tard sa vigueur première. Alors on voit le monde se remplir à nouveau d'êtres purement spirituels, privés de corps, doués de force et d'intelligence, et dont l'action sur la pensée et la matière est affirmé avec une foi aussi naïve que celle qui règne aux époques et dans les pays où la physique n'est point encore parvenue à expulser de la sciences de la nature ces esprits et leur influence.

Les apparitions ont repris la place et le sens qu'elles avaient eus en Europe depuis la période de l'état social le plus inférieur jusqu'au moyen âge. Toutes ces histoires de revenants, dans lesquelles figurent les esprits des morts, se manifestant aux yeux et entrant en rapport avec notre corps, ont repris maintenant faveur ; on les donne, en les accompagnant de faits nouveaux, comme "des lueurs du côté ténébreux de la nature". Ces histoires ont toujours, pour ceux qui sont enclins à y croire, la même autorité ; elles sont toujours aussi dénuées de valeur pour ceux qui éprouvent une disposition d'esprit contraire. Comme cela se voyait dans l'ancien temps, les hommes entretiennent aujourd'hui un commerce habituel avec les âmes de ceux qui ne sont plus. La nécromancie est devenue une religion, et le Chinois, adorateur des mânes, peut maintenant voir les barbares étrangers revenir, après une hérésie de quelques siècles, à sa croyance séculaire.

De même que chez les tribus barbares, le sorcier est représenté [170] comme tombant corporellement en léthargie ou le sommeil, tandis que son âme accomplit de lointains voyages ; il n'est pas rare d'entendre aujourd'hui des spirites parler de personnes qui se trouvent dans un état d'insensibilité, pendant que leurs apparitions visitent des lieux éloignés, d'où elles rapportent des informations et où elles communiquent avec les vivants. On voit, dans des cercles spirites qui se tiennent fort loin les uns des autres, les médiums évoquer les esprits des morts aussi bien que ceux des vivants, l'âme d'un Strauss ou d'un Carl Vogt comme celle d'un Saint Augustin ou d'un saint Jérôme. Et, comme le dit plaisamment le docteur Bastian, quelque homme célèbres d'Europe se sent-il un moment porté à la mélancolie, il peut se consoler en s'imaginant que son âme a été appelée en Amérique dans les "*rough fixings*" de quelque "*backwoodsman*". Il y a cinquante ans, le docteur Mac-Culloch, dans sa *description des îles Hébrides*, écrivait ceci de la fameuse seconde vue des highlanders : "En fait elle a suivi le sort de la sorcellerie : et quand on a cessé d'y croire, elle a cessé d'exister." Et cependant, une génération plus tard, il l'aurait trouvée réinstallée dans une classe d'hommes bien autrement nombreuse et dans des conditions bien supérieures d'instruction et de propriété matérielle.

Parmi les causes qui ont contribué à faire renaître le spiritisme, se place, je crois, en première ligne l'influence exercée dans l'ancien et le nouveau monde sur l'esprit religieux par la doctrine si exclusivement animistique qu'imagina au siècle

dernier , Emmanuel Swedenborg. Le point de vue auquel se met ce remarquable visionnaire et le caractère de sa théorie spiritualiste, nous en pouvons juger par un passage tiré de *la Vraie Religion chrétienne*, et que l'on va lire.

L'esprit d'un homme est son intelligence, qui vit après sa mort, sous la forme humaine, et cet esprit peut être envoyé d'un lieu à un autre, tandis que le corps [171] reste en repos, comme il arrivait quelquefois à Swedenborg lui-même. "J'ai conversé, dit-il, avec mes parents et mes amis, ainsi qu'avec les rois, les princes et les savants, après leur départ de cette vie, et cela durant vingt-sept ans sans interruption." Et, prévoyant que ceux qui liraient ces *Récits mémorables*, les prendraient pour de pures fiction, il affirme qu'il n'en est rien et qu'il a réellement vu et entendu ce qu'il rapporte, et non en rêve, mais dans un état de veille complet[236].

J'aurai à parler de ce qui, dans les doctrines du spiritisme moderne, paraît se rattacher à l'étude de l'animisme. Ici, seulement comme un moyen d'éclairer les rapports qui lient le nouveau spiritisme à l'ancien, j'examinerai, au point de vue ethnographique, deux des principaux procédés les plus répandus pour entrer en communication avec les esprits, à savoir : celui des frappements et celui de l'écriture ; et deux des manifestations spirites principales : le fait de s'élever dans l'air et le tour des frères Davenport.

Le lutin qui s'en va la nuit frappant et bouleversant tout dans les maisons, et dont le nom spécial, en allemand est *Peltergeist*, est un vieux personnage familier à la tradition populaire européenne[237]. Depuis les temps anciens, ces sortes de bruits inexpliqués ont été attribués à l'action de quelques esprits qui, le plus souvent, sont considérés comme des âmes humaines. Les modernes Dayaks, les Siamois et les Cinghalais s'accordent avec les Estoniens pour croire que ces déplacements et ces frappements sont la fait des esprits[238]. Certains craquements peuvent être considérés comme mystérieux, mais inoffensifs, comme [172] ceux qu'en Souabe et en Franconie l'on entend durant l'Avent dans ce qu'on appelle les *Anklopferleinsnâchte*, ou "*nuits des petits frappeurs*"[239]. Certains autres peuvent être utiles ; ainsi les mineurs gallois pensent que les *knockers* (frappeurs) qu'ils entendent sous terre leur indiquent les riches filons de plomb et d'argent[240]. D'autres encore peuvent être simplement désagréables : au neuvième siècle , on voyait un

236 Swedenborg, *the True Christian religion*, Londres, 1855, n° 156, 157, 281, 851.
237 Grim, *Deutsch Mytho.*, p. 473, 481.
238 St.-John, *Far East*, vol. I p. 82 ; Bastian, *Psychologie*, p. 111 ; *Oestl. Asien*, vol. III, p. 232, 259, 288 ; Boecler, *Ehsten Aberglaube*, p. 117.
239 Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 74.
240 Brand, vol. II, p. 486.

esprit malin infester une paroisse en frappant contre les murs à la façon d'un marteau ; vaincu enfin par les litanies et l'eau bénite., il confessa être le démon familier d'un mauvais prêtre, sous le manteau duquel il se cachait. Au dix-septième siècle également, le fameux démon-tambour de Tedworth, dont parle Glanvil dans le *Saducismus triumphatus*, faisait tapage aux portes et à l'extérieur des maisons, et, "pendant des heures entières, il battait le pas de charge, le pas de parade, etc., aussi bien que n'importe quel tambour[241]." Mais la philosophie populaire a, par-dessus tout, attaché à ces bruits mystérieux un présage de mort. Les coups sont regardés comme un signal ou un appel, parmi les esprits comme parmi les hommes. Les Romains croyaient que le génie de la mort s'annonçait ainsi. D'après la tradition moderne, un frottement sur le parquet est un présage de mort prochaine, ou ce sont des mourants eux-mêmes qui annoncent leur fin à leurs amis par ces bruits étranges. En Angleterre, la règle admet les deux cas : trois coups forts et distincts au chevet d'un malade, ou au chevet et à la porte de quelqu'un de ses parents, sont un présage de mort. Nous avons justement à notre disposition un excellent moyen d'apprécier la valeur des rapports entre le présage et l'événement qu'exige l'admission de semblables règles. Les gens illogiques [174] qui étaient (et sont encore) capables de trouver une relation entre le tic tac d'un scarabée, l'*horloge de la mort*, et une mort prochaine dans la maison, ne trouvent pas plus difficile d'adapter une interprétation prophétique à tout autre bruit mystérieux[242].

Il y a une histoire qui date de 1534 sur un esprit qui répondait par des frappements, dans l'église catholique d'Orléans, aux questions qu'on lui adressait, et qui demanda qu'on éloignât le corps de la femme du prévôt, une luthérienne qui était enterrée là ; mais il se trouva que c'était un tour joué par un moine franciscain[243]. Le procédé qui consiste à se composer un alphabet, en attribuant un certains nombre de coups à chaque lettre, est un moyen qu'ont employé, pour communiquer entre eux , ceux qui étaient enfermés dans des cachots ; il a fait d'abord le désespoir des geôliers, et il nous est une preuve combien, même chez les classes criminelles, l'instruction peut se répandre. Aussi, quand en 1847, les fameux frappements (*rappings*) commencèrent à inquiéter les habitants de la ville d'Arcadia, dans l'état de New-York, la famille Fox, de Rochester, celle à laquelle on doit l'initiative du mouvement spirite moderne, n'eut-elle, d'une part, qu'à raviver l'ancienne croyance aux esprits frappeurs, presque tombée dans les limbes

241 Glanvil, *Saducismus Triumphatus*, part. II. Le tambour invisible paraît avoir été un certain William Drury : voyez *Pepy's Diary*, vol. I, p. 227.

242 Brand, vol. III, p. 225, 233 ; Grimm, p. 801, 1089, 1141 ; Wuttke, p. 38, 39, 208 ; Shortland, *Trad. of New-Zealand*, p. 137. (On ne sait si l'idée d'interpréter le tic tac de l'insecte appartient aux indigènes ou fut introduite par les étrangers).

243 Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 393.

des superstitions discréditées, et, de l'autre, à mettre en pratique le mode de communication avec les esprits, qui était tout prêt.

L'alphabet frappé reste aujourd'hui en plein usage, et des spécimens sans nombre de présages ainsi reçus ont obtenus les honneurs de l'impression. Le plus long est peut-être une nouvelle dont je ne peux donner le titre : JUANITA, *Nouvelle par une chaise*, à l'imprimerie du gouvernement, [174] Basse-Terre (Guadeloupe), 1853. - Dans les communications qui ont été recueillies, on voit souvent les noms, les dates, etc., présentés comme ayant été révélés dans des circonstances remarquables ; mais, quant au tour de la pensée, quant à la langue et à l'orthographe, ils reflètent la condition intellectuelle du médium. Comme une grande partie de ces communications sont visiblement fausses et stupides, même quand l'*esprit* s'est annoncé sous le nom de quelque grand hommes d'État, moraliste ou philosophe des temps passés, les spirites ont adopté cette théorie que des esprits stupides ou menteurs peuvent se présenter à la place d'esprits plus élevés et dicter des messages en leur nom.

Il y a deux sortes d'écriture spirite, suivant qu'elle se produit avec ou sans le secours d'un instrument matériel. La première est fort usitée en Chine, où, comme les autres procédés de divination, elle est probablement très ancienne. Cette pratique est appelée *descendant du pinceau* et a cours seulement chez les classes lettrées. Quand un Chinois désire consulter un dieu de cette manière, il envoie chercher un médium de profession. Devant l'image du dieu l'on place des chandelles et de l'encens, plus une offrande de thé ou de menue monnaie. L'on pose en face, sur une autre table, un bassin oblong rempli de sable sec. L'instrument à écrire est un manche de bois en forme de V, long de deux ou trois pieds, et dont la pointe est munie d'une dent de bois. Deux personnes tiennent cet instrument chacune par une des branches, l'extrémité restant en contact avec le sable. Des prières et des charmes appropriés disposent le dieu à manifester sa présence par un mouvement de la pointe sur le sable, et la réponse est ainsi écrite ; il ne reste plus alors que la tâche quelque peu difficile et incertaine de la déchiffrer. À quel état d'opinion ce rite appartient, on peut en juger d'après ceci : quand c'est un abricotier sacré que l'on a privé de l'une de ses branches pour faire la plume de l'esprit, une inscription apologétique[244*] [175] est gravée sur le tronc[245]. Malgré les différences théologiques qui séparent la Chine de l'Angleterre, l'art de la correspondance spirite est parfaitement le même dans les deux pays.

---

244 *Apologétique : qui contient une apologie (discours visant à défendre, à justifier une personne, une doctrine) ; qui concerne la défense de la religion.

245 Doolittle, *Chinese*, vol. II, p. 112 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. III, p. 252 ; *Psychologie*, p. 159.

Une sorte de *planchette* semble avoir été connue en Europe au dix-septième siècle[246]. Cet instrument, qui trouverait aujourd'hui sa place dans une boutique de jouet, est une planche en forme de cœur, d'une longueur de sept pouces environ, et reposant sur trois supports ; les deux supports du grand côté sont deux roulettes, le troisième celui de la pointe est un crayon fixé dans un trou de la planche. L'instrument est placé sur une feuille de papier, et mis en œuvre par deux personnes qui appliquent légèrement leurs doigts dessus , et attendent que, en dehors de tout effort conscient des opérateurs, il se mette en mouvement et écrive les réponses à questions proposées. Mais tout le monde n'a pas la faculté d'amener ces phénomènes : seul un puissant médium a le don d'écrire ainsi. Ces médiums se considèrent quelquefois comme agissant sous l'impulsion d'un pouvoir étranger ; en fait, ils se regarde comme possédés.

L'histoire ecclésiastique rapporte un miracle arrivé à la fin du concile de Nicée. Durant ce concile, deux évêques, Chrysanthus et Mysonius, étaient morts. Les autres pères apportèrent alors, sur le tombeau, les actes qu'ils venaient de signer, les présentant aux deux évêques décédés, comme si ceux-ci avaient été encore en vie, et laissèrent là ce document. Le lendemain, en revenant, ils trouvèrent ajoutées les deux signatures avec cette déclaration : 'Nous Chrysanthus et Mysonius, d'accord avec tous les pères du saint et premier concile œcuménique de Nicée, quoique ayant quitté notre corps, avons signé ce volume de notre propre main[247]". Cette écriture spirite, qui se produisait sans l'intervention d'un instrument matériel, a été renouvelé dernièrement par le baron Guldenstrubbe. Cet écrivain confirme par de nouveaux témoignages la vérité de la tradition commune à tous les peuples que les âmes des morts restent liés à leur dépouille corporelle et continuent de hanter les lieux qu'elles ont habités "durant leur incarnation terrestre". Ainsi François Ier se manifeste principalement à Fontainebleau, tandis que Louis XVI et Marie-Antoinette errent autour des Trianons. Ajoutons que, si l'on a soit de placer des feuilles de papier en des endroits convenables, les esprits, enveloppés de leur corps éthéré, concentreront, par la force de leur volonté, des courants magnétique sur le papier, et formeront ainsi des caractères d'écriture. Le baron donne dans *Pneumatologie positive*, une masse de fac-similé de l'écriture des esprits obtenue de la sorte. Jules César et Auguste signent leurs noms près de leurs statues au Louvre ; Juvénal produit un plaisant essai d'imitation poétique ; Héloïse, au Père-Lachaise, informe le monde, en français moderne qu'Abélard et elle sont réunis et heureux ; saint Paul s'intitule lui-même elzistoz apostolon (ce qui est sans doute mis pour elacistoz apostolwn), et le médecin Hippocrate, qui lui-même orthographie son nom Hippokrates, soigne en personne M. de Guldenstrubbe, chez

246 Toehla, *Aurifontina Chymica*, cité par K.-R.-H. Mackenzie dans le *Spritualist*, 15 mars 1870.
247 Nicephore, Callist. , *Eccles. Hist.*, VIII, 23 ; Stanley, *Eastern Church*, p. 171.

lui, à Paris, et lui donne une signature qui suffit, à elle seule, pour guérir en quelques minutes le baron d'une cruelle attaque de rhumatisme[248].

Le fait miraculeux de s'élever et de flotter en l'air est un des plus connu dans la littérature de l'Inde ancienne. Le saint bouddhiste, parvenu à un haute degré d'ascétisme, [177] atteint enfin le pouvoir appelé perfection (irdhi) par lequel il lui est donné de s'élever en l'air, ainsi que de bouleverser la terre et d'arrêter le soleil. Ayant ce pouvoir, le saint l'exerce par la simple action de sa volonté, son corps devenant impondérable, comme cela a lieu quand un homme, dans les conditions humaines ordinaires, prend la détermination de sauter et saute alors. Les annales bouddhistes mentionnent la suspension miraculeuse de Gautama, de même que la suspension de beaucoup d'autres saints, par exemple de l'ancêtre de Gautama lui-même, Maha Sammata, qui pouvait demeurer en l'air sans aucun support visible. Même en dehors de ces grâces supérieures, il est considérer comme possible de s'élever et de se mouvoir dans l'air par un effort de joie extatique (udwega priti). On trouve rapporté un exemple remarquable du miracle qu'exécutent les brahmanes se transportant dans les airs à plusieurs coudées au-dessus du sol, non par miracle (ils repoussaient une telle prétention), mais parce que c'était plus conforme aux rites du soleil[249]. Des charlatans étranges faisaient métier de donner pareil miracle en spectacle aux Grecs, au deuxième siècle de notre ère, comme le prouve le présent récit de Lucien sur les mages hyperboréens : "Tu plaisantes, dit Cléodème, mais j'étais naguère plus incrédule que toi sur ces choses, car je pensais que rien ne m'eût persuadé de les croire ; mais quand j'ai commencé à voir voler ce barbare des pays hyperboréens, c'était le nom qu'il se donnait lui-même, alors je crus ; j'y fut amené malgré ma résistance, car que pouvais-je faire quand je le voyais, en plein jour, se soutenir en l'air, marcher sur l'eau, passer à travers le [178] feu, tranquillement et pas à pas ? - Quoi ! répartit l'interlocuteur, vous avez vu l'hyperboréen voler et marcher sur l'eau ? - Certainement, dit l'autre et cela avec des chaussure de peau comme ces gens-là en portent d'habitude. Mais à quoi bon parler de semblables bagatelles, considérant tout ce qu'ils peuvent nous montrer encore : inspirer l'amour, évoquer les démons, ressusciter les morts, faire venir Hécate elle-même sous une forme visible et force la lune à descendre sur la terre." Cléodème continue en racontant comment le mage réclama d'abord ses quatre mines pour les frais de sacrifice, puis fit un Cupidon d'argile, et l'envoya voler dans les airs à la recherche d'une fille dont Glaucias était devenu amoureux ; bientôt ô

---

248 *Pneumatologie positive et expérimentale ; la réalité des esprits et le phénomène merveilleux de leur écriture directe démontrée*, par le baron L. de Guldenstrubbe. Paris 1857.

249 Hardy, *Manual of Budhism*, p. 38, 126, 150 ; *Eastern Monachism*, p. 272, 285, 382 ; Koeppen, *Religion des Budha*, vol. I p. 412 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. III, p. 390 ; Philostratos, *Vita Apollon. Tyan.*, III, 15 ; Tr. dans *Missionary Register*, juillet 1820, p. 294, 296.

surprise ! elle était là frappant à la porte. L'interlocuteur, cependant commente le récit d'un ton sceptique. "Il était inutile, fait-il observer de prendre la peine d'envoyer chercher la fille par un messager de boue, un mage hyperboréen et la lune en personne, considérant que pour vingt drachmes elle se fût laissé prendre par les hyperboréens eux-mêmes ; et elle semble, de plus, faire tout le contraire des fantômes : ceux-ci prennent la fuite au bruit de l'airain et du fer, mais Chrysis n'entend pas plutôt le bruit de l'argent quelque part, qu'elle accourt au bruit du métal[250]." Un autre exemple, d'une date moins ancienne, de la croyance à la suspension miraculeuse, se trouve dans la vie de Jamblique, le grand mystique néo-platonicien. Eunape assure qu'il avait entendu dire aux disciples de ce philosophe, qu'ils avaient appris de ses serviteurs que, tandis qu'il était en prière, il avait été enlevé à plus de dix coudées au-dessus du sol, son corps et sas vêtements ayant pris une magnifique couleur dorée, et qu'après qu'il eut cessé de prier son corps devint comme auparavant et retomba à terre. Jamblique retourna alors auprès de ses disciples, et ceux-ci le supplièrent , en lui disant : "Pourquoi ô très divin maître, pourquoi fais-tu ces choses pour toi seul et ne nous [179] laisses-tu pas partager ta plus parfaite sagesse ?" Alors, quoique Jamblique n'eût pas l'habitude de rire, il ne put, à ces mots, se défendre de la faire, et leur dit : "Celui qui vous raconte pareil tour n'est pas un sot, mais ce n'est pas la vérité[251]." Plus tard, le prodige que le platonicien désavouait, devint un attribut ordinaire des saints chrétiens. Ainsi saint Richard, alors chancelier de saint Edmond, archevêque de Cantorbery, ayant un jour ouvert discrètement la porte de la chapelle pour savoir pourquoi l'archevêque ne venait pas dîner, l'aperçut élevé en l'air, les genoux ployés et les bras étendus ; alors, retombant doucement à terre, le prélat, voyant le chancelier, se plaignit d'avoir été arraché à une grande jouissance et un grand bien-être spirituel. Il arrivait souvent aussi à saint Philippe de Néri, durant ses extases, de s'élever à plusieurs toises de terre, et il était alors environné d'une lueur brillante. Saint Ignace de Loyola déclare avoir été enlevé à environ deux pieds de haut, dans des circonstances identiques. Aussi faut-il prendre, non aus sens figuré, mais au sens réel, ces expressions que nous rencontrons dans la légende de divers dévot ascètes, et qui se lisent dans la vie de saint Dominique, de saint Dunstan, de sainte Thérèse et autres saints moins connus. Au siècle dernier, dom Calmet raconte qu'il avait connu un bon moine qui s'élevait parfois au-dessus de terre et restait, malgré lui, suspendu, surtout lorsqu'il contemplait quelque image de dévotion ou entendait quelque dévote prière ; et aussi une nonne qui avait souvent été enlevée, malgré elle, au-dessus de terre. Malheureusement le célèbre commentateur de la Bible ne cite aucun témoin ayant vu ainsi suspendu s en l'air le moine et la nonne. Si ces deux personnages s'imaginaient simplement être élevés de la sorte, leur histoire

250 Lucien, *Philopseudes*, 13.

251 Eunape, dans sa *Vie de Jamblique.*

peut prendre place à côté de celle d'un jeune homme, mentionné par de Maistre, qui se figura si souvent flotter dans les airs qu'il en vint à supposer que le corps de l'homme [180] pouvait échapper à la loi de la gravitation[252]. L'hallucination qui fait croire qu'on s'élève et flotte dans l'air, est extrêmement commune, et les ascètes de toutes les religions y sont spécialement sujets.

Dans les récits que nous font les modernes de possessions démoniaques, le miracle de s'élever dans l'air est donné non seulement comme un fait objectif, mais comme une réalité objective. En 1657, Richard Jones, jeune garçon de douze ans, fort éveillé, qui vivait à Shepton-Mallet, ayant été ensorcelé par une certaine Jane Brooks, on le vit s'élever en l'air et passer au-dessus du mur du jardin haut de trente yards ; d'autres fois il fut trouvé les mains appliquées contre une poutre du plafond de la chambre, le corps à deux ou trois pieds au-dessus de terre ; neuf personnes affirmèrent avoir vu le jeune garçon dans cette dernière posture. Janes Brooks fut en conséquence condamnée aux assises de Chard et exécutée en mars 1658.

Un démoniaque du comté de Surrey, Richard, qui vivait en 1689, était tour à tour enlevé en l'air , puis remis à terre par Satan . Au commencement de ses accès, il était, pour ainsi dire, saisi ou soulevé de dessus sa chaise, comme si on l'eût fait envoler, bien que ceux qui le retenaient se pendissent à ses bras et à ses jambes et les étreignirent. Un relation publiée sur les possessions démoniaques de Morzine, en Savoie, en 1864 (non la relation médicale officielle), rapporte qu'un malade fut tenu en l'air, par une force invisible, durant plusieurs secondes ou même plusieurs minutes, au-dessus du cimetière, et cela en présence de l'archevêque[253]. Les modernes spirites soutiennent [181] que ce pouvoir appartient aujourd'hui à plusieurs de leurs plus habiles médiums, qui prétendent rivaliser avec les thaumaturges qu'on voit, dans les légendes bouddhiques et catholiques, faire de véritables miracles aérostatiques, miracles dans lesquels on regarde tout naturellement les esprits comme source de force qui est mise en jeu.

La pratique des médiums attachés nous a été particulièrement offerte en Angleterre par les frères Davenport, que les spirites tiennent généralement pour de réels médiums, mettant l'opinion contraire si profondément enracinés dans l'esprit public sur le compte de la fausseté des journaux. Les médiums en question s'attachaient eux-mêmes solidement et s'enfermaient dans un cabinet noir avec des instruments de musique ; alors, des bruits musicaux se faisaient entendre, le médiums se trouvaient dépouillés de leurs habit, qui étaient remplacés par d'autres ;

252 Alban Butler, *Vies des saints*, vol. I, p. 674 ; Calmet, *Dissertation sur les apparitions*, etc., chap. XXI ; de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. II, p. 158, 175 ; voyez aussi Bastian , *Mensch*, vol. II, p. 578 ; *Psychologie*, p. 159.

253 Glanvil, *Saducismus Triumphalus*, part. II ; Bastian, *Physiologie*, p. 161.

pourtant, quand on ouvrait le cabinet et qu'on regardait ceux-ci, on les trouvait liés des mêmes nœuds qu'au commencement de l'épreuve. On s'imaginait que les esprits débarrassaient les médiums de leurs liens, quelque soigneusement qu'on les eût attachés[254]. L'idée de liens détachés par des moyens surnaturels est très ancienne. Nous en avons pour preuve les paroles que prononce l'artificieux Ulysse dans son aventure à bord du navire des Thesprotes : "Alors ils m'attachent fortement au banc des rameurs par de solides cordages. Ensuite ils débarquent et se hâtent, près du rivage, de prendre leur repos. Cependant les dieux eux-mêmes détachent sans peine mes liens."

La même idée se retrouve dans une ancienne chronique anglaise, rapportée par Bède le Vénérable : " Un certain Imma, trouvé quasi mort sur le champ de bataille, fut fait prisonnier ; mais, quand il revint à lui et qu'on l'attacha pour l'empêcher de s'évader, aussitôt qu'il fut seul, il se [182] trouva détaché. Le comte dont il était devenu l'esclave lui demanda, s'il n'avait pas à sa disposition quelques lettres servant à rompre les liens (literas solutorias), à l'existence desquelles on croyait alors. Le captif répliqua qu'il ne connaissait rien de semblable ; cependant, quand son maître voulut le vendre à un autre, on ne put encore parvenir à l'attacher. On expliqua hautement le singulier pouvoir qu'avait le prisonnier, par l'action des âmes. Son frère le croyant mort avait cherché son cadavre et, en ayant trouvé un autre qui y ressemblait, l'enterra et fit dire des messes pour l'âme de son frère ; et c'est grâce à ces messes que nul ne pouvait réussir à l'attacher, sans qu'il se débarrassât à l'instant de ses liens. Aussi dut-on le renvoyer chez lui, dans le comté de Kent, d'où il fit parvenir, comme il le devait, sa rançon à ses vainqueurs, et on ajoute que cette histoire devint un encouragement à la dévotion en faisant comprendre combien est grande l'efficacité des messes pour sauver l'âme et le corps."

Voici ce qu'au siècle dernier on croyait encore en Écosse : Quand un aliéné était mené à l'étang se Saint-Fillan pour y être baigné, on le laissait la nuit suivante, attaché dans une église du voisinage, et si au matin le fou était trouvé délivré de ses liens, c'était un indice qu'il se guérissait ; mais si au contraire il était encore attaché, il y avait grand lieu d'en douter.

Le tour des liens défaits, tel qu'il s'observe chez les sauvages, ressemble tant à ce que font nos charlatans, que, le voyant exécuté, dans l'Amérique du Nord, par les jongleurs Indiens, aussi bien que le tour d'avaler du fer, nous pouvons nous demander s'ils tiennent ces deux tours des sauvages leurs ancêtres, ou s'ils les ont empruntés aux hommes blancs. Le point important n'est pas cependant la question

254 *Spiritualism*, feb. 15, 1870 ; Orrin Abhot, *The Davenport Brothers*, New-York, 1864.

qui a trait au procédé employé dans ce tour ; ce qui est à signaler, c'est l'intervention supposée d'êtres surnaturels. C'est là une idée propre à l'état sauvage. On le voit bien par ce qu'on [183] rapporte des Esquimaux, aux premières années du siècle dernier. Cranz donne la description suivante du départ de l'*angekok* groënlandais, pour son mystérieux voyage aux cieux et en enfer. Quand il a battu le tambour pendant quelque temps et fait toutes sortes de contorsions, un de ses disciples l'attache avec une courroie, la tête entre les jambes et les mains derrière le dos. Toutes les lampes de la maison sont éteintes et les fenêtres bouchées, mais nul ne peut le voir s'entretenir avec l'esprit, nul ne peut remuer ou même se gratter la tête, dans la crainte de gêner l'esprit ou plutôt dit le missionnaire, afin de ne pas découvrir la supercherie, car l'*angekok* ne pourrait, au grand jour, se rendre au ciel. Enfin, après d'étranges bruits et un échange de visites, entre l'esprit ou *torngak* et le magicien, celui-ci reparaît détache, mais pâle et dans une grande excitation ; il fait alors un récit de ses aventures. Voici ce que dit Castren des procédés analogues auxquels recourent les chamans de la Sibérie :"Ils sont habiles en toutes sortes de tours de jonglerie, au moyen desquels ils savent éblouir la foule ignorante et inspirer grande confiance en eux. Un des principaux tours des chamans du gouvernement de Tomsk est le suivant, qui n'étonne pas moins les Russes que les Samoyèdes : le chaman s'assoit sur l'envers d'une peau de renne étendue sur le plancher et se laisse attacher les pieds et les mains par les assistants. On ferme les volets et le chaman commence à appeler le secours des esprits, dont la présence est tout à coup annoncée par un effet mystérieux produit pas l'obscurité. Des voix se font entendre de différents côtés, à l'intérieur de la Yourte et au dehors, tandis que sur la peau de renne se produit en cadence un bruit de roulement et de tambour. On dirait des ours qui rugissent, des serpents qui sifflent, des écureuils sautant de tous côtés dans la chambre. Enfin, ce vacarme cesse, et l'assistance attend avec impatience comment cela finira. Quelques moments se passent dans cette attente, puis on voit arriver du [184] dehors le chaman libre et délivré de ses liens. Pas un témoin quine croie que se sont les esprits qui ont fait entendre le tambour qui ont mugi, sifflé et détaché les entraves du chaman et l'ont emmené, par une voie secrète, hors de la Yourte[255].

En résumé, voici à quelle conclusion pratique nous conduit la doctrine des esprits. Outre la question de savoir ce qui peut être vrai ou faux des prétendues possessions, des oracles rendus par les morts, de la double vue, des extases, des objets en mouvement et des suspensions aériennes, il reste l'histoire de la croyance

255 Homère, *Odyssée*, XIV, 345 ; Beda, *Histoire Ecclésiastiques*, IV, 22 ; Grimm, *D. M.*, p. 1180 ; J.-Y. Simpson, dans les *Proc. Ant. Soc. of Scotland*, vol. IV ; Keating, *Long's Exp. To St-Peter' River,* t. II, p. 159 ; Egede, *Greenland*, p ; 189 ; Cranz, *Gronland*, p. 269 ; Castren, *Reiseberichte*, 1845-9, p. 176.

aux esprits, considérée en tant qu'opinion . Cette histoire nous montre que c'est à la science de l'homme à l'état sauvage qu'appartient l'explication qu'on va chercher de ces phénomènes dans l'intervention des esprits. La chose est manifeste pour les possessions, les apparitions, et cela même pour les cas les plus extraordinaires. Supposons un Indiens de l'Amérique du Nord assistant à une séance de spiritisme , à Londres ; assurément il ne serait nullement dépaysé au milieu de ces esprits sortis du corps qu'ils habitaient et maintenant leur présence par des bruits, des voix et autres actions physiques. Car tout cela fait partie intégrante du système de la nature tel qu'il la comprend. Ce qui serait réellement nouveau pour lui, ce serait l'introduction de choses comme la lecture et l'écriture, appartenant à un état de civilisation différent du sien. Mais voici la question que soulève la comparaison des idées que se font les esprits des hommes à l'état sauvage, barbare et civilisé. Le médecin de l'Indien Peau-Rouge, le nécromancien du Tartare, le voyant de la haute Écosse et le médium de Boston ont-ils en partage une [185] croyance et une science contenant de grandes et importantes vérités, rejetées néanmoins comme sans valeur par le grand mouvement intellectuel des deux derniers siècles ? Et ce dont nous sommes si fiers, ce que nous appelons lumière nouvelle, serait-il en fait une décadence scientifique ? S'il en était ainsi, on aurait là un cas remarquable de dégénérescence ; les sauvages, que certains ethnographes tiennent pour des hommes dégénérés et dont les ancêtres connurent une civilisation plus avancée, pourrait alors se retourner contre ceux qui les accusent et leur reprocher d'être tombés au-dessous du niveau de la science sauvage.

On se plaindra peut-être que dans le cours de cette étude consacrée à ce que j'ai appelé *des survivances de l'ancien état social*, et qui sont des restes affaiblis de la culture des premiers âges, comme aussi à ce qu'on peut qualifier de *renaissance*, de *puissantes revivifications*, j'ai choisi tant d'exemples portant sur des choses hors d'usage, sans valeur, frivoles et même d'une absurdité offrant des dangers et une influence mauvaise. Mais c'est avec intention que j'ai préféré ce genre de preuves, ayant u m'assurer par mes recherches combien de fois il nous arrive d'avoir à remercier les fous. Rien n'est plus curieux que de voir, alors même que nous restons à la surface du sujet, combien nous devons à la bêtise, à l'esprit conservateur exagéré, à la superstition obstinée, pour la préservation des vestiges de l'histoire de notre espèce, vestiges que se serait hâté d'effacer, sans le moindre remords, l'utilitarisme pratique. Le sauvage est fermement, obstinément conservateur. Nul ne fait appel avec une confiance absolue aux choses du passé ; il a plus de foi, pour régler ses opinions et ses actes, dans la sagesse de ses ancêtres que dans les faits les plus évidents. Et ce n'est pas sans sentiment de pitié que nous apprenons avec quelle ténacité le grossier Indien oppose l'autorité de ses ignorants ancêtres [186] à la science et à l'expérience des hommes civilisés. Nous ne saurions

nous défendre d'un sourire en voyant les Chinois en appeler des innovations modernes aux préceptes de Confucius, lequel, de son temps, témoignait plus de respect encore pour les sages d'une date plus reculée, conseillant à ses disciples de suivre les saisons de Héa, de voyager dans le chariot de Yin, de porter le bonnet de cérémonie de Chow.

La plus noble tendance de la société en voie de progrès et surtout de la culture scientifique, est celle qui nous pousse à honorer les morts sans leur rendre un culte idolâtrique, à profiter du passé sans y sacrifier le présent. Cependant notre civilisation moderne n'y est arrivée qu'à demi, et un coup d'œil impartial suffira pour nous montrer combien sont nombreuses celles de nos idées et de nos coutumes qui subsistent plutôt parce qu'elles sont anciennes que parce qu'elles sont bonnes. Quant à ce qui est des superstitions nuisibles, il n'est pas difficile de démontrer que c'est là un produit auquel l'état sauvage tend à donner naissance et que la civilisation avancée tend, au contraire, à détruire. La place seule qu'occupe dans l'histoire une croyance ou une coutume, peut fournir une présomption de son origine et, partant, de son authenticité. La célèbre lettre écrite de Rome, par le docteur Middleton nous en apporte des exemples. Il rappelle la statue de Diane d'Éphèse tombée du ciel, et qui fait en cela une fâcheuse concurrence aux prétentions de l'image de saint Dominique en Calabre, qui, suivant de pieuses traditions, était tombée du ciel de la même manière. Il fait remarquer que si le sang de saint Janvier se liquéfie de nos jours sans que la chaleur semble intervenir, déjà dans les temps passés les prêtres d'Égnatie essayaient de faire croire à Horace, alors qu'il se rendait à Brindes, que l'encens de leur temple se liquéfiait de la manière suivante :

…...Dehinc Gnatia lymphis
Iratis exstructa dedit risusque jocosque, [187]
Dum flamma sine thura liquescere limine sacro
Persuadere cupit : credat Judæus Apella,
Non ego[256].

Ainsi les ethnographes peuvent, non sans une triste satisfaction, trouver moyen de faire témoigner contre elles-mêmes les superstitions les plus folles et les plus dangereuses.

De plus, quand on cherche à se rendre compte des lois générales du mouvement intellectuel, on trouve pratiquement avantage à porter ses recherches sur des documents tirés de l'antiquité et n'ayant qu'un faible intérêt actuel, plutôt que de les tourner sur des problèmes brûlants où la passion se fait plus ou moins sentir.

256 Conyers Middleton, *Une lettre de Rome*, 1729 ; Horace, *Sat.*, I, 98.

Chaque fois qu'un moraliste, qu'un homme politique parle avec mépris des études faites sur des sujets n'ayant point un caractère pratique applicable au présent, on peut être sûr que sa façon de traiter les questions du jours consiste à composer quelque diatribe, précédé assurément pratique, surtout aux yeux de ceux qui sont déjà convaincus, mais qui est absolument l'opposé de la manière dont la science s'y prend pour dégager la vérité. L'ethnographe doit un peu imiter l'anatomiste, qui recherche, autant que possible, pour ses études, des sujets morts plutôt que vivants. La vivisection est un procédé trop émouvant et l'homme redoute d'infliger des souffrances inutiles. Quand celui qui étudie la civilisation s'occupe seulement d'examiner des controverses abandonnées, de fouiller l'histoire de fantaisies de l'imagination ayant depuis longtemps, fait place à d'autres, rien ne vient troubler dans ses recherches sur cette vieille histoire, morte pour ainsi dire; il travaille avec une sérénité qu'il ne saurait trouver dans les discussions brulantes au milieu desquelles il vit, au contact de mille sentiments contraires et passionnés où son jugement est exposé à céder à la pression de ses propres [188] sympathies ou même de préoccupations personnelles de perte ou de gain. Ainsi, de choses qui n'eurent peut-être jamais une grande importance, de choses dont le sens ou même le souvenir s'est perdu, l'ethnographe essaye de tirer des lois générales, souvent ainsi avec plus de facilité et de sûreté que s'il était resté dans l'arène de la philosophie et de la politique modernes.

Mais on ne doit pas uniquement cantonner là où elles ont pris forme ces opinions qui dérivent d'une culture vieillie et tombée en désuétude. Il serait aussi déraisonnable d'admettre une différence dans les lois de l'esprit humain en Australie ou en Angleterre, aux temps des habitants des cavernes et à celui des constructeurs de maisons en fer, que de soutenir que les lois chimiques n'étaient pas, au temps des formations houillères, les mêmes qu'aujourd'hui[257*] ; ce qui se fut sera ; et nous étudions les sauvages et les nations anciennes pour connaître les lois, qui dans un milieu nouveau, contribuent, en bien et en mal, à notre développement. S'il est nécessaire de donner un exemple de l'influence directe exercée sur notre vie moderne par l'antiquité et la sauvagerie, on le trouvera dans les faits que nous venons de rapporter touchant la relation de la sorcellerie des temps anciens avec celle qui, dernièrement encore, constituait un des fait les plus graves de notre histoire, touchant les rapports du spiritisme sauvage avec ces croyances qui, en ce moment même affectent si profondément notre civilisation. Quiconque aura pu reconnaître, d'après ces exemples et d'après beaucoup d'autres relatés dans le cours de ces deux volumes, combien est direct et intime le lien qui rattache la civilisation moderne à l'état sauvage le plus grossier, ne se sentira plus enclin à reprocher à

257 *Cette idée de permanence de l'esprit humain est repris par Claude Levi-Strauss dans "Tristes Tropiques" et/ou Anthropologie structurale I-II. NdC.

l'observateur qui s'arrête aux données ethnographiques les plus vulgaires et les plus puériles, de lui faire perdre son temps pour la satisfaction d'une frivole curiosité.

--ooOoo--

[189]

# CHAPITRE 5

## LANGAGE EMOTIONNEL ET IMITATIF

Le son directement expressif considéré comme étant du langage.- Démonstration par la correspondance de mots dans des langues distinctes.- Procédés constitutifs du langage.- Gestes.- Expression des traits.- Ton émotionnel.- Sons articulés, les voyelles, le timbre et la hauteur, les consonnes.- Emphase et accent.- Phrases mélodiques, récitatif.- Mots phonétiques (*sound-words*), onomatopées, interjections.- Manières d'appeler les animaux.- Cris émotionnels.- Mots significatifs (*sens-words*) provenant d'interjections.- Particules affirmatives et négatives, etc.

Notre enquête sur le développement de la culture sera grandement favorisée par l'examen du langage, lequel nous fournira de précieux documents. Si l'on compare les grammaires et les dictionnaires de races arrivées à des degrés différents de civilisation, l'on reconnaît que dans la grand art de la parole l'homme éclairé de nos jours emploie réellement la méthode du sauvage, élargie seulement et perfectionnée dans ses détails. Il est vrai que le langage chez le Tasmanien et le Chinois, chez le Groenlandais et le Grec, diffère à plusieurs points de vue quant à la structure ; mais c'est une différence secondaire, subordonnée à une similarité primitive dans la méthode, c'est-à-dire dans l'expression des idées à l'aide de sons articulés qui y répondent d'ordinaire. Or l'on constate que toute langue contient quelques sons articulés naturels et directement intelligibles. Ces sons présentent un caractère interjectif[258] ou imitatif, et leur signification ne provient ni d'héritage ni d'importation, mais est due au passage direct du monde des sons au monde des idées[259*]. Ainsi que les gestes mimiques, ils portent en eux-mêmes leur signification, laquelle est indépendante du langage particulier qui en fait usage. L'observation de ce fait a donné naissance à [190] des hypothèses sur l'origine du

258 Interjection : I- mot invariable pouvant être employé isolément pour traduire une attitude affective du sujet parlant (voir exclamation). II- action d'interjeter = faire intervenir (un appel).

259 *Consulter F. de Saussure et aussi Hjemslev, ou Jacobson. NdC.

langage, où l'on considère les sons expressifs de cette espèce comme en ayant été les principes constituant et fondamentaux et qui regardent ceux de ces sons qu'on peut encore reconnaître dans le langage, comme étant resté plus ou moins à leur état originel. Dans ce système, la grande masse de mots de toute langue serait le résultat des adaptations et des variations qu'ont subis ces sons primitifs, dans le cours des âges, ce qui expliquerait qu'on ne puisse plus saisir de liaison entre l'idée et le son qui l'exprime. Ainsi se développèrent, sur l'origine du langage, des opinions datant de l'époque classique, et qui prirent au dix-huitième siècle, toute l'ampleur d'un système chez un puissant penseur, le président Charles de Brosses ; elles ont été de nos jours, agrandies et fortifiées par une école de philologues dont M. Hensleigh Wedgwood est le plus éminent représentant. Ces théories ont sans doutes été établies avec trop peu de réserves et de rigueur. Il n'est pas étonnant que l'observateur qui trouve des sources réelles et directes du langage articulé dans les sons interjectifs naturels, tels que *ah !, ouf !, hem !, pst !* et dans les sons imitatifs tels que *ron ron*, *ton ton*, *cou cou*, ait pu supposer qu'il tient tout le secret du langage et qu'il suffit de cette clef pour ouvrir toutes les serrures. Quand un philosophe est tombé sur quelque vérité, il est disposé à l'étendre plus loin qu'il ne convient. L'ombrelle magique doit se déployer encore et encore jusqu'à ce qu'elle devienne une tente assez large pour abriter l'armée du roi. Mais n'oublions pas que ce que la critique attaque dans ces opinions, ce sont leurs exagérations et non leur essence. Les interjections et les mots imitatifs entrent, en réalité, plus ou moins dans le corps et dans la construction du langage ; personne ne le nie. À qui tenterait de la faire, les défenseurs des théories attaquées n'auraient qu'à répondre par une de ces huées qui gardent encore un caractère imitatif. On peut démontrer, de la manière la plus rigoureuse, [191] que la théorie de l'origine du langage expliquée par des sons naturels et directement expressifs, expliquent un nombre considérable de vocables existants, et qu'il est probable que si nous pouvions suivre plus exactement l'histoire des mots, elle nous en expliquerait beaucoup plus.

Je me propose d'en présenter ici de nouvelles preuves empruntées aux langues des races sauvages et barbares, en examinant les sons interjectifs et imitatifs avec leurs dérivés ainsi que les autres parties du langage d'un caractère plus ou moins analogue. En procédant ainsi, il est possible d'échapper à la principale source d'incertitude et d'erreur, l'habitude de faire remonter l'étymologie des mots aux sons expressifs, avec une fantaisie de philologue superficielle et souvent légère. Plus on accorde à l'étude, plus on retranche à l'imagination. Si plusieurs langues que l'on ne saurait ranger dans la même famille, s'entendent pour exprimer quelque notion par un son particulier qui peut être regardé comme étant de nature interjective ou imitative, leur autorité combinée appuiera fortement cette prétention. Car si l'on objectait que des mots de telle nature, passés dans différentes

langues, proviennent d'une source commune dont la trace est le plus souvent perdue, on n'aurait qu'à répondre : pourquoi ne retrouve-t-on pas dans les langues, la même proportion pour les mots, en nombre bien plus considérables, qui ne sauraient être regardés comme des onomatopées ?

Si différentes langues ont adopté, chacune de leur côté, les mêmes mots pour exprimer les même idées, ne sommes-nous pas fondés à admettre que ces mots étaient parfaitement appropriés au sens qui leur était attribué ? Ces mots répondent aux conditions du langage originel et se conforment au préceptes de saint Thomas d'Aquin, à savoir : que les noms des choses doivent s'accorder avec la nature de celles-ci : "Nomina debent naturis rerum congruere". Appliquées à des comparaisons de cette nature, les langues de races inférieures nous fournissent des éléments [192] précieux pour la solution du problème. L'on verra également, et d'après les mêmes témoignages, que les sauvages possèdent à un haut degré la faculté d'exprimer directement leurs idées par des tons émotionnels et des interjections, facultés impliquant aussi celle de reproduire les sons que leur font émettre spontanément certaines émotions ; ces tons émotionnels et ces interjections leur servent à traduire des idées et s'introduisent sous forme de mots dans la langue grammaticale. Ils possèdent donc éminemment le moyen et la faculté de créer le langage. En tant que les théories citées plus haut peuvent nous expliquer la fabrication originelle des langues, ils confirment l'opinion d'après laquelle cette formation s'est produite alors que l'humanité était à l'état sauvage, et même, car rien ne le contredit, dans une condition sociale inférieure à toutes celles qui ont survécu jusqu'à présent[260].

Les premiers pas à faire dans de semblables recherches, c'est d'acquérir une idée nette des éléments divers dont se compose le langage parlé. Ces éléments peuvent être énumérés comme suit : gestes, expressions des traits, ton émotionnel, emphase, force, vivacité d'élocution, rythme et intonation musicale, enfin formation des voyelles et des consonnes qui constituent le squelette du langage articulé.

---

260 Voici les principaux idiomes sauvages et barbares auxquels nous avons emprunté des témoignages : - Afrique : Galla (Tutschek, *Gr. And Dic.*), Yoruba (Bowen, *Gr. And Dic.*), Zulu (Dohne, *Dic.*) ; Polynésie : Maori (Kendall, *Vocab.*, Williams, *Dic.*), Tonga (Mariner, *Vocab.*), Fidji (Hazlewood, *Dic.*), Mélanésie (Gabelentz, *Melan. Spr.*), Australie (Grey, Moore, Schürmann, Oldfield, *Vocab.*) ; Amérique du Nord : Pima, Yakama, Clallam, Lummi, Chinouk, Mohawk, Micmac (*Smithson. Contr. ;* vol. III), jargon chinouk (Gibbs, *Dic.*), Quichua (Brasseur, *Gr. Dic.*) ; Amérique du Sud : Tupi (Diaz, *Dic.*), Caraïbe (Rochefort, *Vocab.*), Quichua (Markham, *Gr. Dic.*), Chilien (Febres, *Dic.*), tribus brésiliennes (Martius, *Golssaria linguarum Brasiliensiumi*), Nombreux détails dans Pott, *Doppelung*, etc.

Dans les rapports ordinaires des hommes, le langage [193] est habituellement accompagné de gestes, les mains, la tête, le corps aidant et accentuant le langage parlé.

Le double usage des gestes adressé au yeux et du mot adressé aux oreilles remonte à la plus haute antiquité, autant que peut nous l'apprendre l'histoire de notre race. Il paraît cependant que dans les rapports journaliers entre les hommes des races inférieures, le geste tient une plus grande place que celle que que nous sommes habitués à lui voir tenir parmi nous, et même qu'il empiète sur la place que tient chez nous le langage articulé. M. Bonwick confirme par son expérience le récit du docteur Milligan. "Les Tasmaniens, dit-il emploient des signes pour compléter la signification de leurs expressions monosyllabiques et donner force, précision et caractère à leurs sons vocaux." Le capitaine Wilson signale l'emploi des gestes pour modifier le sens des mots dans le jargon chinouk. Nous trouvons une nouvelle confirmation de ce fait dans la description que donnent Spix et Martius des tribus les plus sauvages du Brésil, qui suppléent par des signes à l'insuffisance de leurs phrases. Ainsi, s'ils veulent dire qu'ils vont au bois, ils disent simplement "bois aller", en avançant la bouche dans la direction qu'ils veulent indiquer. Le R. J.- L. Wilson, dans son aperçu de la langue des Grebos, parlée dans l'Afrique occidentale, remarque qu'elle a des pronoms personnels, mais en fait rarement usage dans la conversation, ceux qui la parle se contentant de gestes pour indiquer si un verbe doit être pris à la première ou à la seconde personne ; ainsi les mots "*ni ne*" signifient *je le fais*, ou *vous le faites*, suivant les différents gestes de celui qui parle[261]. Outre ces exemples, il est encore bon de noter que les races inférieures recourent, en comptant au langage mimique, dans des cas où les races [194]éclairées emploient le langage verbal. Rien ne contraste plus avec cet emploi dominant du geste pour exprimer la pensées chez les tribus sauvages et avec le développement de la pantomime[262*] soit dans la représentation publique, soit dans les dialogues privés, tels que nous l'offrent aujourd'hui les Napolitains, que le spectacle que nous donne actuellement l'Angleterre, où, à tort ou à raison, toute la pantomime se réduit à sa plus simple expression dans la conversation et même dans le débit oratoire.

Les changements d'attitude corporelle dont les fines gradations correspondent aux changements de sentiments comprennent tout ce qui concerne la situation dans laquelle le corps est placé, l'attitude des membres, et surtout l'expression de la

261 Bonwick, *Daily Life of Tasmanians*, p. 140 ; capt. Wilson , dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. IV, p. 322, etc ; J.- L. Wilson , dans *Journ. Amer. Orient. Soc.*, vol. I 1849, nov, 4 et Cranz, *Groenland*, p. 279, cité ci-dessous. Pour les autres renseignements, voyez *Early Hist. of Mankind*, p. 77.

262 *Pantomime : I- mime. II- art de s'exprimer par la danse, le geste, la mimique, sans recourir au langage.

figure, qui est la partie du corps vers laquelle notre attention se dirige, quand nous nous observons mutuellement. La physionomie trahit l'état d'esprit où se trouve celui qui parle, elle révèle ses sentiments de plaisir ou de dégoût, d'orgueil ou d'humilité, de foi ou de doute, etc. ; non qu'il ait existé, originairement , entre l'émotion et son expression physique, aucune relation intentionnelle, mais certaines actions de notre organisme trahit des symptômes que l'expérience nous a appris à rapporter à une cause mentale. Ainsi quand nous voyons un homme suer ou boiter, nous jugeons qu'il a chaud ou qu'il a mal au pieds. La rougeur est causée par certaines émotions, dont elle est, chez les Européens, une expression visible, un symptôme ; il n'en est pas de même chez les Indiens de l'Amérique du Sud, dont la rougeur, comme le remarque M. David Forbes, ne peut se constater qu'à l'aide de la main ou du thermomètre, leur peau noire s'opposant à ce que par cette rougeur se trahissent leur sentiment[263].

Mais, en mettant à profit ces effets naturels, les hommes [195] exploitent, dans une certaine mesure, le jeu de la physionomie ; le froncement de sourcils ou le sourire, par exemple, leur sert à simuler les émotions qui produisent naturellement le même effet, ou à faire supposer aux autres qu'ils ressentent de telles émotions. Or, l'on sait très bien que ces expressions de la physionomie et d'autres qui constituent une partie du langage mimique universel sont aussi d'importants auxiliaires du langage parlé. Le fait n'est pas si évident, mais on peut se convaincre, à l'aide d'un peu d'observation, que le jeu de la physionomie agit même comme élément formateur du langage vocal. L'expression de physionomie a une action qui va au-delà de celle exercée par le simple geste. Le corps, sous l'influence d'un état particulier de l'esprit, suit les mouvements des organes du langage, aussi bien les internes, comme le larynx, que les externes, comme les traits du visage, dont la simple vue permet de discerner dans changements de position. Même quand l'expression de la physionomie de celui qui parle ne peut être vue de celui qui écoute, l'effet de l'attitude corporelle n'est pas pour cela entièrement perdu ? Car de la position prise par les différents organes qui concourent au langage, dépend ce que j'ai appelé *le ton émotionnel*, au moyen duquel la voix porte l'expression directe du sentiment de celui qui parle[264].

La détermination précise des lois physiques, en vertu desquelles les expressions diverses du visage correspondent à différentes dispositions de l'esprit, est un problème physiologique encore assez obscur ; mais, pour démontrer que certains expressions de la figure sont accompagnées d'intonations émotionnelles qui en dépendent, il n'y a besoin que d'un observateur ou d'un miroir. Le rire accompagné

263 Forbes, *Aymara Indians*, dans *Journ. Ethn. Soc.*, 1870, vol. II, p. 208.
264 Comparez Herbert Spencer, *Origin and Function of Music*, dans *Essays*, 1858.

d'une physionomie grave, méprisante ou sarcastique, est tout à fait différent de celui qui part [196] d'une figure joyeuse ; les *ah ! oh ! Ho ! He !* Et autres interjections changent de modulation pour s'accorder avec l'expression que présente l'attitude. L'effet du ton émotionnel n'exige pas la propriété des termes, car il est aisé, même en prononçant des mots dépourvus de sens, ou en parlant une langue inconnue, d'exprimer les sentiments qui se peignent sur le visage, par l'expression mise dans l'intonation. Cette expression peut jusque dans l'obscurité au ton qui l'accompagne, tandis que le plus habile ventriloque dissimule à grand peine le caractère forcé qu'affecte le son , quand on tente de le produire en désaccord avec le jeu de la physionomie. Le son qu'on articule ainsi, quelque violence que l'on se fasse, entraîne la physionomie à prendre une expression qui y corresponde. La nature de l'influence communicative due au ton émotionnel doit être quelque chose de ce genre. Il ne semble pas que les inflexions de voix particulières appartiennent, directement et d'elles-mêmes, à des émotions spéciales, mais elles dépendent des organes vocaux de ceux qui conversent ensemble. Les animaux ayant des organes vocaux différents de ceux de l'homme, ont conséquemment, comme nous le savons, un système différent de tons émotionnels. Une altération dans les organes vocaux de l'homme déterminera une altération correspondante dans l'effet du ton qu'il prendra pour exprimer ses sentiments ; le ton qui exprime pour nous la surprise ou la colère, pourrait arriver à exprimer le plaisir ou autre chose. C'est ainsi que les enfants apprennent de bonne heure, par expérience, que telle ou telle intonation indique telle ou telle émotion et ceci ils le font en partie parce qu'il ont découvert qu'ils émettaient ces tons quand leurs sentiments déterminaient une expression correspondante de leur visage, et en partie, parce qu'ils ont observé l'expression de la voix d'autrui. L'enfant de trois ou quatre ans est en quête de cette connaissance ; on le voit se retourner pour observer la figure et [197] le geste de celui qui parle, afin de s'assurer de la signification du ton. Mais plus tard cette connaissance lui devient si familière, qu'on s'imagine qu'elle est le produit de l'instinct. Aussi, lorsque les hommes s'entretiennent entre eux, celui qui écoute juge-t-il, par chaque inflexion vocale émotionnelle, de l'attitude corporelle de celui qui parle, et en même temps de l'état de son esprit. Il peut se rendre compte de toutes ces choses et même les reproduire en lui-même, comme celui qui opère à l'extrémité d'un fil télégraphique peut suivre, en observant son aiguille, l'action de son collègue à l'autre extrémité. En présence des procédés à l'aide desquels l'homme peut ainsi prendre copie des émotions d'autrui, traduites physiquement par l'intonation e la voix, nous ne pouvons qu'admirer avec quelle perfection des procédés si simples répondent au but si complexe et en apparence si éloigné qu'ils veulent atteindre.

En éliminant du discours tout effet de geste, d'expression de physionomie et de ton émotionnel, nous arrivons vite à le réduire à un système de sons articulés conventionnels que les grammairiens et ceux qui s'occupent de philologie comparée, considèrent habituellement comme le langage. Ces sons articulés peuvent être grossièrement rendus par des signes ayant la valeur de voyelles et de consonnes et à l'aide de l'accent et autres marques ayant une signification spéciale ; et l'on peut, sur la vue de ces signes graphiques, les reproduire à hautes voix, pourvu qu'on ait appris à donner à chaque lettre le son qui lui est propre.

Que sont les voyelles ? voilà ce qu'on seulement compris depuis quelques années[265]. Ce sont des tons musicaux composés qui, comme dans le jeu d'orgue appelé *voix humaine*, sont produits par des anches (ou languettes vibrantes) adaptées à des tuyaux de construction particulière.

[198]

Le mode de formation des voyelles est en résumé, celui-ci : il existe , dans le larynx, une paire de membranes appelées *cordes vocales*, qui peuvent être grossièrement représentées par une lame de caoutchouc que l'on tendrait comme deux demi-opercules à l'extrémité d'un tube ouvert, à la lumière de la peau d'un tambour qui serait fendu par le milieu. Quand on souffle à travers le tube, la lame élastique vibre comme vibrent les cordes vocales dans le larynx, et rend un son. Dans la voix humaine, l'effet musical des cordes vibrantes est accru par la cavité buccale, laquelle agit comme un *résonateur* ou boite sonore, et, de plus, par sa forme, modifie continuellement la qualité musicale ou timbre. Le *timbre* qui est indépendant de la hauteur, dépend des tons *harmoniques supérieurs* qui accompagnent le ton fondamental, le seul dont tienne compte la notation musicale. C'est le timbre qui fait la différence entre la même note sur deux instruments, flûte et piano par exemple, tandis que quelques instruments, comme le violon, peuvent donner, à une seule note, plusieurs variétés de timbre. C'est à ces variations de timbre qu'est due la formation des voyelles. Cela est parfaitement démontré par la guimbarde, instrument auquel on peut, en le touchant, faire rendre le son des voyelles *a*, *e*, *i*, *o u*, etc., ayant soin de placer la bouche ans la disposition qu'elle prend en les prononçant. La voix de celui qui se livre à cette expérience n'émet pas de son, mais la languette vibrante de la guimbarde appliquée au-devant de la bouche agit à la façon des cordes vocales, et les sons-voyelles sont produits par les différentes positions de la cavité buccale qui modifie le timbre de la note, en amenant avec différents degrés d'intensité les séries de tons harmoniques dont elle

265 Voyez Helmholtz, *Tonempfindungen*, 2° édition , p. 163 ; Tyndall, *Sound*, V ; Max Muller, *Lecturesi, 2° série, p. 95.*

se compose. Quant à la théorie musicale, il y a connexité entre le ton émotionnel et le ton-voyelle. En somme, un ton émotionnel et le ton-voyelle. En somme, un ton émotionnel peut être défini comme une voyelle dont le timbre particulier résulte d'une certaine adaptation des [199] organes vocaux, sous l'influence d'un sentiment particulier.

Les Européens qui emploient la modulation pour donner plus de force aux mots d'une phrase, n'ont point coutume d'altérer la signification des mots par le même moyen. Mais ailleurs ce procédé est employé ; dans le sud-est de l'Asie, par exemple, l'élévation ou la chute du ton font varier la signification, un peu à la façon dont nous marquons l'emphase, les demandes et les réponses. Ainsi, en siamois : *há*, chercher ; *hâ*,peste ; *hà*, cinq. La conséquence de ce système compliqué d'accentuation est la nécessité d'une accumulation de particules explétives[266*], destinées à tenir lieu de l'intonation oratoire ou emphatique, qui, étant cédée au dictionnaire, est perdue pour la grammaire. Il en découle encore une autre conséquence ; leur manière de mettra en musique la poésie diffère complètement de la nôtre. Chanter une chanson siamoise à la manière européenne altère la signification des syllabes, suivant la place qu'on leur donne dans l'échelle musicale, et change ce qu'elles exprimaient en un grossier non-sens[267]. Dans l'Afrique occidentale, le même procédé se retrouve : ainsi dans le Dahomey : *so*, bâton ; *só*, cheval ; sò, tonnerre ; dans le Yoruba : *bá*, avec ; *bà*, plier[268]. Cette musique linguistique ne peut guère être recommandée pour la pratique ; théoriquement elle est intéressante, en ce qu'elle montre que l'homme ne suit pas servilement un mode de langage intuitif ou héréditaire, mais cherche, de différentes manières, à tirer des ressources du son comme moyen d'expression.

La théorie des consonnes est beaucoup plus obscure que celle des voyelles. Ce ne sont pas des vibrations musicales, comme les voyelles, ce sont des bruits qui les accompagnent ; [200] mais tandis que pour le musicien le battement du vent dans les tuyaux d'orgue, le raclement du violon, le crachotement de la flûte sont des bruit qui ne font que troubler l'harmonie et qu'il faut s'efforcer de diminuer, dans l'art du langage, ces bruits, loin d'être repoussés, deviennent d'une immense importance, quand on les emploie comme les consonnes, en combinaison avec les voyelles musicales. Quant à la position et au mouvement affectés par les organes vocaux dans la production des consonnes, on en trouve un exposé dans les diagrammes anatomiques du professeur Max Müller (*Nouvelles leçons*).

---

266 *Explétif, ive : qui sert remplir la phrase sans être nécessaire au sens. NdC.

267 Voyez Pallegoix, *Grammaire Linguistique Thaï* ; Bastian, dans *Monatsb. Berlin Akad.*, 6 juin 1867, et *Roy. Asiatic Soc.*, juin 1867.

268 Burton, dans *Mem. Anthrop. Soc.*, vol. I, p. 313;Bowen, *Yoruba Gr. Dic.*, p. 5 ; voyez J.- L. Wilson, *W. Afr.*, p. 461.

Pour nous, qui nous proposons de passer en revue les divers procédés à l'aide desquels on est parvenu à faire des sons un moyen d'exprimer la pensée, nous ne saurions citer rien de plus démonstratif que le rapport de sir Charles Wheatstone sur sa machine parlante[269] ; car un des moyens d'étudier les phénomènes difficiles à comprendre est de les voir artificiellement imités. L'instrument en question prononçait bien les mots latins, françaises et italiens ; il pouvait dire : "Je vous aime de tout mon cœur ;" "Leopoldus secundum Romanorum imperator," et ainsi de suite, mais il n'avait pas autant de succès en allemand. Quand aux voyelles, leur son était rendu simplement par des anches et des tuyaux. Pour les modifier au moyen des consonnes, tout était combiné en vue d'agir à la façon des organes humains. Ainsi *p* se produisait quand la main de l'opérateur se retirait subitement de la bouche de la figure , et *b* de la même manière, si ce n'est que la bouche n'était pas entièrement ouverte, tandis qu'une ouverture comme celle des narines était employée à former *m ; f* et *v* s'obtenaient en modifiant la forme de la bouche avec la main ; l'air pouvait passer dans de petits tubes pour produire les sifflantes *s* et *h ;* les liquides *r* et *l* étaient prononcées par l'action d'anches chevrotantes. Ainsi que Wheatstone le remarque, le plus important [201] usage des ces ingénieuses imitations mécaniques du langage est de fixer et de conserver un registre exact de la prononciation des différentes langues. Une machine à parler parfaitement disposée représenterait, en effet, pour nous, ce cadre de langage composé simplement de voyelle et de consonnes, en dehors des agents expressifs qui concourent à former la conversation.

L'homme est apte à prononcer et à distinguer une énorme variété de voyelles et de consonnes susceptibles d'être employées dans le langage. Mais ce large groupe de sons possible n'est nulle part mis en usage à la fois. Dans chaque langue ou dialecte, on s'est habitué à choisir une série limitée de voyelles et de consonnes qui sont définies avec assez d'exactitude. C'est ainsi que chaque partie du monde s'est fait ce que nous pouvons appeler son alphabet phonétique. Négligeant les légères différences qui se trouvent dans le langage des individus ou des petites communautés, on peut dire que chaque dialecte à son système phonétique propre, et ces systèmes ont une grande variété. Les voyelles anglaises, par exemple, diffèrent beaucoup des voyelles françaises et allemandes. Le Français n'a rien qui représente le son que les Anglais écrivent *th*, tandis que le *ceceo* des Castillans, ou *c* prononcé du bout des dents, est une troisième consonne que les Anglais peuvent encore remplacer par *th*, quoique ce soit un son tout à fait différent. Il est très ordinaire de rencontrer des langues privées de lettres ayant un son même approchant des nôtres, tandis qu'elles en possèdent qui nous sont inconnus. Parmi ces cas, il faut ranger la difficultés qu'ont les Chinois à prononcer *r*, et l'absence de

269 C. W., dans *London and Westminster Review*, oct. 1837.

l'*s* et de l'*f* dans les dialectes australiens. Quand les étrangers essayèrent d'enseigner aux Mohawks, qui n'ont pas de labiales dans leur langue, à prononcer des mots contenant les lettres *p* et *b*, ils protestèrent, disant qu'il était trop ridicule d'exiger d'un peuple qu'il fermât la bouche [202] pour parler. Les Portugais quand ils découvrirent le Brésil, remarquant que les naturels n'avaient dans leur langue ni *f* , ni *l*, ni *r*, les représentèrent comme un peuple n'ayant ni *fé*, ni *ley*, ni *rey*, ni foi, ni loi, ni roi. Il peut arriver aussi que les sons employés par certaines nations seulement comme bruits interjectifs, non écrits et non susceptibles de l'être, soient introduits par d'autres dans le langage articulé. Quelque chose de ce genre arrive pour les gloussements appelés *cliks ;* ainsi le clic latéral produit dans la joue (et habituellement dans la joue gauche) est en général employé pour conduire les chevaux, tandis que des variétés de clic *dental et palatal, produites en appuyant la langue contre les dents et la voûte de la bouche, sont communes chez les nourrices comme expression de la surprise de reproche ou de satisfaction.*

De même encore, les naturels de la Terre-de-Feu expriment non par un clic particulier, ainsi que le font les Turcs, en rejetant la tête en arrière, et, d'après les récits des voyageurs, il paraît que les clics de surprise et d'admiration, en usage chez les naturels de l'Australie, ressemblent beaucoup à ceux que nous entendons chez nous. Mais, quoique ces gloussements ne soient employés ici que dans un sens interjectif, on sait très bien que les tribus de l'Afrique méridionale ont introduit ces sons dans leur langage articulé, et en ont, pour ainsi dire, fait des lettres. Le nom de *Hottentots*, par exemple appliqué aux Namaquas et autres tribus alliées, semble ne pas être un nom indigène (comme le fait remarquer Peter Kolb), mais une grossière imitation imaginée par les Hollandais , pour exprimer le clic *hot* en *tot*, et le terme *hottentotisme* a été de là adopté pour désigner en médecine l'une des variétés du bégaiement. Le nord-ouest de l'Amérique est une autre région du monde qui se distingue par la production d'étranges lettres gloussantes, gazouillantes et grognantes, difficiles ou impossibles aux voix européennes. De plus , il y a beaucoup de sons susceptibles [203] d'être employés dans le langage articulés ; variétés de gazouillements, de sifflements, bruits de soufflet et de succion, sont dont quelques-uns nous sont devenus familiers par l'usage que nous en faisons pour appeler les animaux ou pour les accents interjectifs de mépris ou de surprise, mais qu'aucune tribu connue n'a introduits dans son alphabet. Car, malgré l'immense variétés des langues connues, les limites des sons possibles sont loin d'avoir été atteintes.

Nous pouvons, jusqu'à un certain point nous rendre compte des raisons qui ont guidé les différentes tribus de l'espèce humaine dans la sélection de leurs divers alphabets ; la facilité de se faire entendre combinée avec l'effet distinct que l'on

veut produire sur celui qui écoute, a compté, sans nul doute, parmi les principales causes de sélection. L'uniformité des organes du langage chez l'homme fait comprendre la similarité générale qui a prévalu dans les systèmes phonétiques des langues les plus différentes, et qui nous donne la possibilité d'écrire assez clairement presque toutes les langues avec un alphabet destiné à une seule. Mais, si nous nous expliquons ainsi par la similarité physique l'existence d'une sorte d'alphabet naturelle commun à l'espèce humaine nous devons chercher d'autres causes pour déterminer la sélections des sons employés dans différentes langues, et nous rendre compte de cette série remarquable de changements qui, se produisant dans les langues d'un groupe commun, amènent en Europe des variation d'un même mot originel, telles que : *pater, father, vater*, et nous offrent dans les îles de Polynésie le nombre cinq sous cette étrange variété de formes : *lima, rima, dima, nima* et *hima*. Des changements de cette sortes se produisent d'une manière si générale et si régulière, que depuis l'énoncé des lois de Grimm, leur étude est devenue une partie principale de la philologie. Quoique les causes des ces modifications soient fort obscures, nous pouvons [204] néanmoins avancer que des faits si définis ne peuvent être attribués au hasard ou à la fantaisie arbitraire, mais doivent être le résultat de lois aussi générale et aussi définies que ces faits eux-mêmes.

Supposons maintenant un livre anglais ou italien par exemple, écrit au moyen d'un alphabet suffisamment correct, dans quelque bon système de caractères phonétiques. - Supposer ici l'emploi d'un alphabet arbitraire dont l'Angleterre conserve encore l'usage, serait compliquer la question d'une difficulté nouvelle. Si donc le livre est écrit dans un alphabet suffisant, et qu'on le mette dans les mains d'un lecteur, le rôle de celui-ci ne devra nullement encore se borner à rendre les sons articulés, les voyelles et les consonnes qu'il a devant les yeux, comme s'il lisait des épreuves d'imprimerie. Car, avec le reproduction des mots à l'aide lettres, a disparu le ton émotionnel dont nous venons de parler ; c'est au lecteur à chercher, d'après le sens, quel doit être ce ton, afin d'y accorder sa voix ; il a de plus à trouver et à marquer l'inflexion. Qu'il appuie sur certaines syllabes ou certains mots, qu'il les accentue, ne modifiera-t-il pas ainsi leur effet dans le discours ? S'il dit, par exemple :"Je ne vendrai pas ce cheval," l'inflexion sur quelqu'un de ces mots ne changera-t-elle pas la portée de la phrase entière ? Or nous pouvons remarquer, dans cette particularité du débit, deux procédés distincts. L'effet produit par les variation de force et de durée dans l'émission des mots est directement imitatif. C'est un simple geste fait avec la voix. Nous pouvons nous en convaincre, lorsque nous entendons prononcer des phrases telles qu*'une courte et sèche réponse : une longue, ennuyeuse année ; un grand bruit de musique*, dont la force et la rapidité, comme dans le langage des gestes, semble s'adapter au genre d'action

qu'il s'agit de représenter. Le langage écrit, au contraire, peut tout au plus exprimer par le contexte les effets frappants que notre faculté imaginative ajoute au langage [205] parlé, dans notre continuel effort pour faire que chacune de nos paroles soit l'écho de son propre sens. Une simple anecdote rendra plus frappante la différence qui existe entre écrire et dire. Supposons un homme que l'on vient d'ennuyer, en lui parlant de livres religieux sous l'épithète de *bons* livres. Il a pensé à tout autre chose, et si l'on réclame son approbation : Vous dites ? Réplique-t-il brièvement, avec un air de ferme approbation , *bons* livres, ou avec un air de stupide hébétement : *bo-ons* livres ? - L'accent musical (*accentus*[270], ton musical) est employé comme moyen d'inflexion : c'est ainsi que nous faisons ressortir une syllabe ou un mot particulier, dans une phrase, en l'élevant ou en le baissant d'un demi-ton ou plus. Le lecteur doit diviser ses phrases par des repos, se guidant en cela sur la ponctuation : la mesure rythmique avec laquelle il prononce la prose aussi bien que la poésie, ne sera pas sans effet, et il doit encore introduire l'accentuation musicale en prononçant chaque phrase avec une sorte de mélodie imparfaite. Le professeur Helmholtz essaye de rendre avec des notes comment un Allemand pourrait dire d'une voix de basse en ton de si bémol :"Ich bin spatzieren gegangen, - Bist du spatzieren gegangen ?" baissant d'une quarte (fa) à la fin de la phrase affirmative, et montant d'une quinte (fa1) en adressant la question, parcourant ainsi une octave[271]. Quand un Européen essaye de reproduire, dans sa langue, l'élévation et la chute des voyelle siamoise, il les compare au ton qui marque chez nous les demandes et les réponses[272]. Les règles de cette intonation musicale incomplète, en tant qu'employée dans la conversation ordinaire, n'ont encore été que peu étudiées. Mais, comme moyen de donner de la solennité et de l'emphase au langage, elle ont été plus complètement développées et même systématisées en des [206] règles exactes de mélodie. C'est ainsi que nous avons, d'une part, le plain-chant et cette sorte de psalmodie moins conventionnelle que nous avons si souvent occasion d'entendre dans les réunions religieuses ; d'autre part le récitatif dramatique ancien et moderne. Par ces degrés intermédiaires, nous pouvons franchir la vaste intervalle qui sépare du chant proprement dit la prose parlée, dont le ton musical, si indécis déjà dans les voyelles, s'affaiblit avec les consonnes au point de n'être plus reconnaissable ; mais dans le chant ces mêmes consonnes sont supprimées autant que possible, afin qu'elles ne viennent pas entraver l'expression musicale des voyelles.

Si nous passons maintenant à l'examen de cette partie du vocabulaire humain qui semblent avoir eu une origine distincte dans l'expression directe du sens par les

---

270 "Accentus est etiam in dicendo cantus obscurior." Cicéron, *De Orat.*

271 Helmholtz, p. 364.

272 Caswel, dans Bastian, *Berlin. Akad ;*, I, c.

sons, examinons d'abord les interjections. Quand Horne Tooke parle, dans des termes souvent répétés depuis, de "l'interjection bestiale inarticulée", il entend sans doute exprimer son mépris pour un mode d'expression que repoussait son système linguistique trop étroit. Mais l'épithète est pourtant assez juste en elle-même ; les interjections sont dans une certaine mesure *bestiales* par leur analogie avec les cris des animaux ; et ceci offre un intérêt spécial à l'observateur moderne, qui peut, par ce moyen, suivre les phénomènes de l'expression vocale depuis l'état mental des animaux inférieurs jusqu'à l'intelligence la plus perfectionnée de l'espèce humaine. Il est vrai encore qu'elles sont inarticulées, si l'on s'en tient à l'impuissance des voyelles et des consonnes des grammairiens, plus insuffisantes que jamais quand il s'agit de reproduire les interjections. L'écriture alphabétique est un instrument bien trop incomplet, bien trop imparfait, pour rendre les sons d'une modulation spéciale et variée, pour lesquelles quelques représentations graphiques conventionnelles sont une assez pauvre ressource. En lisant à haute voix, et quelquefois même dans la conversation de ceux qui ont appris plutôt dans les livres que [207] dans le monde, nous pouvons entendre ces discordantes imitations : *ahem, hein, tush, tut, pshaw*, qui ont acquis l'indiscutable autorité des choses imprimées et sont reproduites, lettre par lettre, avec une étonnante exactitude. Mais quand Horne Tooke s'acharne contre un malheureux grammairien italien, "le laborieux et exact Cinonio, qui ne semble avoir eu jamais une lueur de raison," il est aisé de voir quelle objection le pionnier de la philologie anglaise pourrait trouver contre l'assertion éminemment vraie qu'une seule interjection , *ah !* Ou *hai !* Peut exprimer plus de vingt émotions ou intentions différentes, telles que peine, menace, prière, désir, dédain, suivant le ton dont on la prononcée[273]. Le fait que les interjections expriment les sentiments n'est plus discutables ; le philologue s'y intéresse d'une part pour étudier leur action dans l'émotion expressive, et d'une autre afin de suivre leur passage dans les mots assez complètement formés pour occuper une place dans la syntaxe et la proposition.

Il est avant tout nécessaire de séparer des interjections proprement dites les nombreux mots significatifs qui, souvent sous une forme altérée et vieillie, s'en rapprochent de si près, quant à l'apparence et quant à l'emploi. Citons, comme exemples de ces mots dans les langues classiques : *jeje ! deute ! age ! macte !*De même le mot *hail !* Ainsi que le montre la version de la Bible gothique, était à l'origine, un adjectif signifiant *sain, bien portant, prospère*, et qu'on employait en guise d'exclamation , précisément comme les Italiens s'écrient *bravo, brava, bravi, brave !* Et les nègres africains, dans un mouvement de crainte ou de surprise : *mama ! Mama*[274] *!* L'on pourrait croire en entendant ce mot, [208] que le nègre

273 Horne Tooke, *Diversions of Purley*, 2° éd. , Londres, 1789, I., p. 60-3.

274 R.-F. Burton, *Lake Religions of Central Africa*, vol. II, p. 33, Livingstone, *Missionary Tr. In S.*

émet une seule interjection, c'est-à-dire un mot que l'on jette pour exprimer quelque passion, quelque émotion, comme la définit Lindley Murray ; mais c'est simplement l'appel d'un grand enfant à sa mère ; et la même chose a été observée chez les Indiens de la haute Californie, qui, comme expression de peine, s'écrient *ana !* C'est-à-dire : *mère*[275] *!*

D'autres exclamations consistent en une pure interjection combinée avec un pronom comme *oimoi ! oimé ! ah me !* ou avec un adjectif, comme *alas ! hélas !* (hé las) ! Avec quel soin ne doit-on pas étudier et passer au crible les interjections, pour échapper au risque de prendre pour des sons élémentaires des mots ayant un sens défini ! On en a la preuve par la commune exclamation anglaise *well ! well* avec le son interjectif naturel contenu dans l'expression copte "faire *ouelouele*" laquelle signifie gémir, en latin *ululare*. Bien mieux, nous trouvons un savant voyageur du dernier siècle qui rapporte très sérieusement, à propos du cri de guerre des anciens Grecs, *alala ! Alala !* actuellement les Turcs appellent *Allah!Allah ! Allah !* dans les mêmes circonstances[276].

Les appels ordinaires des animaux dans différentes contrées[277] sont, en majeure partie, interjectifs par leur usage ; mais tenter de les expliquer dans leur ensemble, c'est mettre le pied sur un des terrains les plus glissants que présente la philologie. Tantôt ils peuvent être en réalité de pures interjections, telles que le *schu ! schu !* Mentionné comme un vieux cri allemand pour effrayer les oiseaux, ou le *aá !* au moyen duquel les Indiens du Brésil appellent leurs chiens ; [209] tantôt ce sont de simple imitations du cri de l'animal lui-même, comme le gloussement pour appeler les volailles dans les basses-cours comme le *pi pi ! tiet tiet !* des Australiens pour appeler les poulets, ou les *kauter-kaut !* de Souabe, pour appeler les dindons, ou encore le *baaing* des bergers hindous pour appeler les brebis. Dans d'autres cas cependant, ils peuvent être des mots significatifs plus ou moins altérés. C'est ainsi qu'en s'adressant à un animal l'on se sert du nom qu'il porte. Un paysan anglais rencontre un chien de berger (*sheep-dog*) qui s'écarte, il le rappelle en criant *ship ! ship !* De même *schäp ! schäp !* est en Autriche, un appel aux brebis, et *köss kuhel köss !* aux vaches. En Allemagne on se sert des mots *gus gus ! gusch gusch ! gös gös !* pour appeler les oies ; et quand nous entendons un paysan bohémien leur

---

*African p. 298 ; Gr. Of Mpongwe lang. (A.B.C. F. Missions, Rev. J.-L. Wilson, p. 27 ; voy. Callaway,* Zulu Tales, vol. I p. 59.

275 Arrayo de la Cuesta, *Gr. of Mutsun lang.*, p. 39, dans *Smithsonian Contr.*, vol. III ; pour exclamation de surprise des Napolitains, *mamma mia !* etc. voyez Liebrecht, dans *Götting. Gel. Anz.*, 1872, p. 1287.

276 Shaw, *Travels in Barbary*, dans Pinkerton, XV, p. 669.

277 Quelques-uns des exemples cités ici se trouvent dans Grimm, *Deutsche Gr.*, vol. III, p. 308 ; Pott, *Doppelung*, p. 27 ; Wedgwood, *Origin of Languages*.

crier *husy !* nous nous rappelons que *oie*, dans sa langue, se dit *husa*, mot que nous a rendu familier le nom de Jean Huss. *Ps ! Ps !* crie encore le Tchèque à son chien ; or, *pes* signifie *chien* en Bohème. D'autres mots significatifs adressés aux animaux s'altèrent à force d'être répétés. Quand on nous dit que le *to to !* par lequel un Portugais appelle un chien , est une abréviation de *toma toma !* (c'est-à-dire prends prends!) qui indique au chien qu'on veut lui faire prendre sa nourriture, nous admettons l'explication comme plausible. De même le *coop coop !* qu'un badaud pourrait si facilement prendre pour une interjection, n'est qu'une contraction de *come up ! come up !* (Viens viens!)

Come uppe, whitefoot, come uppe, lightfoot,
Comme uppe, Jetty, rise and follow
Jetty , to the miking shed[278] !

Mais je ne puis découvrir l'origine d'appels tels que *hüf hüf !* aux chevaux, *hühl hühl !* aux oies, *deckel deckel !* Aux [210] brebis. Il est heureux pour l'étymologiste que ces insignifiants petits mots n'aient point une importance proportionnée à la difficulté de découvrir l'origine. L'origine du mot *puss* est un problème philologique intéressant. Un enfant anglais appelant *puss puss !* Conserve, selon toute vraisemblance, la trace d'un vieux mot celtique qui désignait le chat (irlandais *pus*, erse *pusag*, gaëlique *puis*). Des appels semblables sont répandus dans toute l'Europe (ainsi en Saxe on dit *püs püs!*) et il y a quelque raison de supposer que le chat , qui nous vient de l'Orient, apporta avec lui un des noms qu'il portait et qu'on y retrouve encore dans le tamil *pûsei*, l'afghan *pusha*, le persan *pushak*, etc. M. Wedgwood fait dériver la manière d'appeler les chats de leur crachement ; il remarque que les Serbes crient *pis !* pour chasser les chats, tandis que les Albanais emploient un mot semblable pour les appeler.

Il est curieux de voir le cri de *puss !* fournir un nom pour le chat lui-même dans les contrées où cet animal a été récemment introduit par les Anglais.

Ainsi *boosi* est le nom attribué au chat dans les îles Tonga, sans doute depuis le voyage du capitaine Cook. Depuis les idiomes des tribus indiennes du nord-ouest de l'Amérique, *pwsh*, *pish-pish*, est le nom du chat ; et non seulement le chat européen est appelé *puss puss* dans le jargon chinouk, mais le même mot est donné, dans ce curieux dialecte, à un animal du pays, le couguar, que ces Indiens appellent maintenant *hyas puss puss*, c'est-à-dire *grand chat*[279].

---

278 Allons, blanc pied, allons, pied léger
Allons, Jetty, lève-toi et viens
Jetty, viens à la pâture.

279 Voyez Pictet, *Origin Indo-Europ.*, part. I, p. 382 ; Caldwel, *Gr. of Dravidian lang.*, p. 465 ; Wedgwood, *Dict.*, v° Puss, etc. ; Mariner, *Tonga Isl. Vocab.* ; Gibbs, *Dict. of Chinook Jargon*,

[211] Le nom des animaux doit avoir fréquemment tiré son origine de la manière de les appeler. Ainsi, en Suisse, il paraît qu'on crie *huss !* Pour exciter les chiens à se battre, comme pourrait être l'interjection *ss' !* en Angleterre, *kiss-kiss !* En France ; de là vient sans doute le nom de *huss* ou *hauss* que les Suisses donnent aux chiens. On sait que le cri *dill ! dilly !* Sert à appeler les canards en Angleterre. On ne saurait voir là une corruption de quelque phrase ou de quelque mot anglais, car les Tchèques disent *dlidli !* pour appeler les canards. Or, bien que le mot *dill* ou *dilly* puisse ne pas se trouver dans les dictionnaires comme désignant les canards, la manière dont Hood l'emploie est l'un de ses meilleurs poèmes comiques en lui donnant ce sens, montre pareillement combien de semblables transitions ont pu facilement se produire :

For Death among the water-lilies,
Cried "Due ad me"to all her dillies.

Voilà pourquoi les expressions en usage chez les charretiers, pour commander aux chevaux, telles que le *gee !* Des anglais, le *hue !* des Français, sont devenues familières aux nourrices, qui disent *gee ! gee !* aux petits Anglais, *hue ! Hue !* aux petits Français, pour désigner un cheval. Il ne faut pas rejeter les témoignages qui tendent à nous montrer l'origine du langage dans les expressions des nourrices ou dans des mots pris dans une acception dérisoire, car en ethnologie on peut poser cette maxime : Ce que les hommes civilisés font par plaisanterie et leurs enfants font au berceau, trouve son analogue dans l'effort mental du sauvage et par suite des tribus primitives.

Les cris adressés par les charretiers à leurs bêtes, tels que *gee ! gee-ho ! hue ! hue-haut !* Pour faire avancer les chevaux, et *weh ! weh !* Pour les arrêter, appartiennent au vocabulaire de certains districts. Le *geho !* Des Anglais fut peut-être importé par les Franco-Normands, car il est [212] connu en France et se retrouve dans le dictionnaire italien sous la forme *gio !* Les voyageurs qui ont entendu les cochers au pays des Grisons arrêter leurs chevaux avec un long *br-r-r !* n'ont qu'à traverser un défilé pour entendre à la place *a-hu-u-u !*

Les interpellations du laboureur aux chevaux qui traînent la charrue alors qu'il fait tourner à droite ou à gauche, ont passé en proverbe.

En France on dit d'un individu stupide : il n'entend ni à *dia* ni à *hue-haut !* Et le dicton bas-allemand correspondant est : "He weet nich *hutt !* noch *hoh !"*.

---

*Smithsonian Coll.* N°161 ; Pandosy, *Gr and dict. of Yokama, Smithsonian Contr.*,vol ; III. Comparez J.- L. Wilson, *Mpongwe Gram.*, p. 57. - Le cri *mum mum !* par lequel le petit hibou appelle le chat doit venir de l'Hindoustani *mâno*, chat. L'italien *micio*, le français *mite, minon*, l'allemand *minz, mieze*, et l'espagnol *miz*, etc. - chat ! Sont des imitations du miaulement.

Il y a aussi une langue spéciale pour les chameaux comme le capitaine Burton le remarque dans son voyage à la Mecque : *ikh ikh !* les fait les genoux, *yáhh yáhh !* active leur marche, *hai hai !* les averti de faire attention, et ainsi de suite. Deux causes ont contribué à la formation de ces singulières expressions : leur son semble parfois complètement interjectif, comme le *hai !* des Arabes, le *hue !* des Français ou le *jö !* des Allemands du Nord ; quelle que soit leur origine, elles peuvent être propre à transmettre le sens qu'elles comportent par un ton imitatif sensible à la fois à l'oreille de l'homme et à celle du cheval. Chacun le comprendra en entendant le court et expressif *hüp !* que disent les Suisses pour faire avance les chevaux, et le long et traînant *hü-ü-ü !* pour les arrêter.

La manière dont certains mots significatifs deviennent des interpellations, telles que *gee-up ! woh-back !* Montre également que nous pouvons espérer trouver dans le nombre quelques vestiges plus ou moins altérés du langage régulier.

Les vers suivants sont extraits de Haliwel du *Microcynicon* (1599) :

A base borne issue of a baser syer,
Bred in a cottage, wandering in a myer. [213]
With nailed shooes and whipstaffe in his hand,
who with a *hey* and *ree* the breast command[280].

Or *ree* est l'équivalent de *right* (riddle me ree = riddle me right) et dit au conducteur d'une charrue d'incliner sur la main droite. Le *hey* peut correspondre à *heit !* ou *camether !* qui lui dit d'incliner *hither*, c'est-à-dire à gauche. En allemand *har ! Har ! Har-üh !* signifient également *her hither*, à gauche. De même *swude ! schwude ! zwuder !* à gauche en allemand, signifient simplement *zuwider*, du côté gauche. Les expressions pour *droite* et *gauche*, dans les pays où l'on parle allemand, sont *hot ! har !* et *hott ! wist !* . Ce *wist !* est un exemple intéressant de la persistance des mots anciens dans l'idiome populaire. C'est évidemment une forme altérée d'un vieux mot germain employé pour *main gauche, winistrâ*, anglo-saxon *winistre*, nom quia disparu depuis longtemps de l'allemand moderne et de l'anglais moderne[281].

---

280 Un fils bas d'un père plus bas encore,
Elevé dans le village, marchand dans le sillon,
Chaussé de souliers ferrés, un manche de fouet à la main,
Commande aux bêtes avec un hue et un dia.

281 Pour la liste des mots employés par les conducteurs de voiture, voyez Grimm, *l. c.*;Pott, *Zâhlmethode*, p. 261 ; Halliwel, *Diction. of Archaïc and Provincial English*, v° REE ; Brand, vol. II, p. 15 ; Pictet, part. II, p. 489.

Comme recueil de mots et cris interjectifs, ce que j'ai trouvé de plus curieux est une vieille encyclopédie française qui donne une minutieuse description de l'art du chasseur, et indique exactement quels cris doivent être adressés aux chiens , dans tous les cas possibles de la chasse. Si les animaux comprenaient la grammaire et la syntaxe, on ne prendrait pas plus de soin pour leur faire un langage. Parfois ce sont des cris qui semblent purement interjectifs. Ainsi, pour engager un chien à travailler, le chasseur leur crie : *hà halle halle halle !* Pour les lancer avant qu'ils soient découplés, il prescrit de [214] crier *hau hau !* ou *han tahant!* Quand ils sont découplés le cri doit être changé pour *hau la y la la y la tayau !* cri qui rappelle l'origine normande du *tally-ho !* Anglais. Avec ces cris sont entremêlés de véritables mots français : *hà bellement là ila là ila hau valet ! hau l'ami tau tau après, après, à route, à route !* et ainsi de suite. Parfois, les mots sont transformés en cris dont le sens n'est pas tout à fait perdu, comme *voilà ici* et *voilà ce l'est*, qu'on peut encore distinguer dans les cris qui avertissent les chasseurs que le cerf qu'ils courent fait un retour , *vauleci revaci vaulecelez !* Mais la chose la plus amusante du traité est le grave exposé des mots anglais dans une forme tout à fait gauloise dont on doit se servir pour parler aux chiens anglais, parce que, dit l'auteur, il y a beaucoup de chiens anglais en France, et il est difficile de les faire travailler quand on leur parle dans une langue qui leur est inconnue, c'est-à-dire au moyen d'autres mots que ceux avec lesquels ils ont été dressés. Par conséquent, pour les appeler, le chasseur doit crier : *here do-do, ho-ho !* Pour les ramener à la voie, il doit dire *houpe boy ! houpe boy!* Quand il y en a plusieurs en tête de meute, on doit lancer son cheval après eux et crier *saf me boy ! saf me boy !* et enfin, s'ils sont obstinés et ne veulent pas s'arrêter, on doit les faire reculer, en criant *cobat, cobat !*

Jusqu'à quel point les animaux inférieurs peuvent-ils attacher quelque signification à des bruits interjectifs, c'est là une question qu'il est difficile de résoudre. Mais il est clair que dans la plupart des cas indiqués ici ils comprennent seulement ces cris comme des signaux connus auxquels l'association régulière donne un sens ; c'est ainsi qu'ils se rappellent par un bruit qu'on va leur donner à manger et à l'aide d'un autre qu'on va les faire sortir, et ils observent aussi les gestes qui accompagnent les cris. Ainsi la manière espagnole d'appeler les chats est *miz miz !* et le moyen de les chasser est *zape zape* ! Or, l'auteur d'un vieux dictionnaire soutient qu'il ne peut y avoir aucune [215] réelle différence entre ces mots, si ce n'est l'habitude. Il affirme, à ce propos, avoir entendu dire que, dans un certain monastère où l'on conservait de très beaux chats, le frère qui avait la charge du réfectoire les appelait en disant : *zape zape !* quand il voulait leur distribuer leur nourriture ; puis il les renvoyait avec un bâton criant d'un air colère *miz miz !* et cela empêchait qu'on ne les volât, car les chats et lui seulement connaissaient le

secret[282]. La manière dont ces cris adressés aux animaux deviennent en usage dans certaines contrées, fait connaître au philologue l'action du consensus dans la formation du vocabulaire. Chacun de ces cas indique qu'un mot a prévalu par sélection dans une certaine association d'hommes. Quant aux raisons qui l'y maintiennent, bien qu'il soit difficile de le préciser, on peut dire que ce sont probablement dans le principe la convenance même du terme, puis l'héritage et la tradition.

Quand on a écarté les mots significatifs, obscurs ou altérés, il reste derrière eux un résidu de mots représentant de simples sons ou de pures interjections. On a longtemps et avec raison admis que leur place dans l'histoire de ces expressions est essentiellement primitive. Ainsi de Brosses les donne comme des mots nécessaires et naturels, communs à l'espèce humaine tout entière et produit par la combinaison de la conformation physique de l'homme avec les affections intimes de son esprit. Un des meilleurs moyen d'apprécier le rapport qui existe entre les sons interjectifs et les sentiments qu'ils expriment, est de comparer la voix des animaux inférieurs à la nôtre. La similitude va très loin : la constitution corporelle et mentale de ces animaux ayant de l'analogie avec la nôtre, les sons par lesquels ils expriment leurs sentiments, ont, à nos oreilles, un certain rapport avec ce qu'ils semblent signifier. Il en est ainsi de l'aboiement, du grognement et [216] du gémissement d'un chien, du sifflement des oies, du ronron des chats, du chant des coqs et du gloussement des poules. Mais dans d'autres cas, il s'agit par exemple de la huée du hibou, des cris perçants du perroquet et de beaucoup d'autres oiseaux, nous ne pouvons supposer que ces sons expriment rien de pareil à la mélancolie ou à la douleur dont des cris semblables donneraient l'idée, s'ils étaient poussés par des êtres humains[283*]. Il y a beaucoup d'animaux qui n'ont d'autre cri, au moins d'après les idées que nous attachons aux sons, que des cris de rage et de malaise. Or jusqu'à quel point peuvent être ainsi interprétés les rugissements et les plaintes des bêtes sauvages ? Nous pourrions aussi bien imaginer que le violon, qui rend un son plaintif, est en peine, ou que le vent en mugissant exprime le chagrin.

Par la connexion entre l'interjection et l'émotion dépendant de la structure physique de l'animal qui produit ou qui entend les sons, il s'ensuit que le similitude générale de l'émission des sons interjectifs, parmi toutes les variétés de la race humaine, est une manifestation importante de leur parfaite unité physique et intellectuelle.

---

282 Aldrete, *Langua Castellana*, Madrid, 1673, v. Harre, Exe.

283 Voir l’éthologie relative aux animaux. NdC.

Les sons interjectifs émis par l'homme sous l'impression de ses propres sentiments peuvent servir à indiquer ces sentiments aux autres. L'on pourrait dresser un longue liste des interjections communes aux races parlant les langues les plus diverses, pour représenter des soupirs, grognements, plaintes, douleurs, cris, menaces, à l'aide desquels l'homme donne une issue à ces différents sentiments. Tels sont, par exemple, quelques uns des sons nombreux dont *ah ! Oh ! Ahi ! Aie !* sont des représentations graphiques insuffisantes. Tel est encore ce soupir que l'on trouve écrit *hhihhe* dans la langue des Ouolofs, et en anglais sous cette forme *heigho !* puis ἔἔ ! ἔἔ ! *heu ! eheu !* en grec et en latin. Le *wah wah !* d'étonnement que l'on prononce, en Orient, la bouche très ouverte, réapparaît en Amérique dans le *hwah ! hwah-wa !* du jargon chinouk. L'espèce [217] de grognement qui est représenté dans les langues européennes par *weh ! ouais ! ouai ! vœ !* est rendu, dans la langue copte, par *ouae !* en galla par *wayo !* dans l'ossète du Caucase par *voy !* chez les Indiens de la Colombie anglaise par *woï !* Lors même que les interjections tirées du vocabulaire des autres langues diffèrent de celle qui est en cours chez nous, nous ne les apprécions et les comprendrons pas moins. Il en est ainsi du *u-u !* de plaisir des Malgaches, du *ugh !* guttural des Indiens de l'Amérique du Nord, du *kwish !* de mépris des Chinooks, du *yo yo !* de douleur des Tongouses, du *wb wb ! d*e détresse des Irlandais du *teh teh !* de surprise des naturels du Brésil, du *hi-yah !* si connu du *Pigeon-English* des ports chinois, et même pour prendre un cas extrême, des interjections qui marquent la surprise chez les Indiens Algonquins, où les hommes disent *tiau !* et les femmes *nyau !* cela est encore beaucoup plus vrai d'expressions qui ne répondent pas seulement à l'expression personnelle, mais s'adresse encore à autrui. Ainsi les Siamois disent *hē !* Les Hébreux *he ! Ha !* Pour *vois ! Regarde !* Le *hòi !* des Indiens Clallams répond à *halte* ! le lummi *hài !* à *tiens,assez* ! D'autres expressions semblables se retrouvent dans les langues européennes.

Il existe une autre classe d'interjection : quelqu'un à qui serait familière la mimique des sauvages et des sourd-muets les comprendrait comme des *gestes-signes* de la voix, ou pour dire la chose plus brièvement, comme des *gestes-vocaux.* Le son *m' m, m'n* produit avec les lèvres fermées est l'expression évidente de l'homme qui essaye de parler, mais n'y peut parvenir. L'enfant sourd-muet, quoiqu'il ne puisse entendre le son de sa propre voix, fait même ce bruit pour montrer qu'il est muet, *mumu*, comme dirait le nègre de l'Afrique occidentale. Pour l'homme qui sait parler, le son que les Anglais écrivent *mum* dit clairement : *Taisez-vous ! (Mum'sthe word ! - motus!)* et en raison de cette signification, il a servi à former différents mots imitatifs, [218] dont on peut citer comme type le tahitien *mamu* (garder le silence). Ce son, produit avec un léger effort d'aspiration et plus ou moins soutenu, devient ce qui peut être indiqué par *'m, 'n, h'm, h'n,*

interjections dont l'écriture a fait des mots conventionnels, *hem ! ahem ! hein!* Le sens primitif de ces mots semble dans tous les cas celui de la parole hésitante, de l'ânonnement ; mais ils sont employés avec des intonations variées pour exprimer cette hésitation, cet arrêt du mot qu'amènent la surprise, le doute, l'interrogation, l'approbation ou le mépris. Dans le vocabulaire des Yorubas de l'Afrique Occidentale, l'interjection nasale *huň* s'emploie absolument comme pourrait l'être en anglais *fudge !* (blague !). Rochefort décrit les Caraïbes écoutant le discours de leur chef dans un respectueux silence, et témoignant leur approbation par un *hun-hun !* juste comme à la même époque (au dix-septième siècle) une congrégation anglaise eût salué un prédicateur populaire[284]. Le geste de souffler est encore une expression familière de mépris et de dégoût, et quand elle est vocalisée, elle donne des interjections labiales qui s'écrivent *pah! bah ! pugh ! pooh !* En gallois *pw !* en bas latin *puppup !* et, d'après le rapport des voyageurs, chez les sauvages d'Australie *paoh !* Et ces interjections correspondent à la masse de mots imitatifs qui expriment l'action de souffler, tels que le *puput* des Malais (souffler). Ce geste labial qui accompagne l'action de souffler se transforme dans le geste qui accompagne l'action de cracher. Un de ces mouvements [219] donne l'interjection dentale *t' t' t' !* qui s'écrit en anglais ou en hollandais *tut tut ! e*t ce n'est pas simple fantaisie ; une quantité de verbes imitatifs de différentes contrées serviront à le montrer ; le *tutua* tahitien (cracher) en est un exemple typique.

L'importance de l'interjection dans la conversation des sauvages est bien indiquée dans la description de Crantz. Les Groenlandais , dit-il, surtout les femmes, accompagnent leurs mot de mines et de regards, et celui qui n'a pas l'habitude de ces signes, en méconnaîtra aisément le sens. Ainsi, quand ils affirment quelque chose, ils aspirent l'air avec un certain bruit de gorge, et quand ils repoussent quelque chose avec dédain ou horreur, ils relèvent le nez, et en tirent un léger son. Quand ils sont contrariés, on les comprend plutôt à leurs gestes qu'à leurs paroles[285].

L'interjection et le geste se combinent pour former un moyen pratique suffisant d'entretien. Par exemple on a remarqué les communications entre Anglais et Français en Crimée comme ayant consisté principalement en cris interjectifs

---

284 "Il existait dans ce temps une indécente coutume. Quand le prédicateur abordait un sujet favori d'une façon qui charmait l'auditoire, l'approbation s'exprimait par un *hum* éclatant en rapport avec le zèle et le plaisir des assistants. Quand Burnet prêchait, une partie de la congrégation *hummait* si haut et si longtemps, qu'il s'asseyait pour en jouir, et s'essuyait la figure avec son mouchoir. Quand Sprat prêchait, il était également honoré de *hum* aussi animés, mais il étendait la main vers l'assistance et criait : Paix ! Paix ! Je vous en prie paix !". Johnson , *Life of Sprat.*

285 Cranz, *Groenland*, p. 279.

répétés avec une emphase expressive et un nombre gestes considérable[286]. Cette description nous ramène pour la vie actuelle à un système d'entretien dans lequel n'est pas encore né l'usage de ces sons articulés, tenant leur sens de la tradition, et qui sont devenus des mots de nos dictionnaires.

Pourtant si nous regardons de près ces mots significatifs eux-mêmes transmis par héritage, nous trouvons que les sons interjectifs eurent une part plus ou moins grande à leur formation. Outre le rôle que les grammairiens leur assignent d'accompagner la proposition, les interjections ont servi aussi comme sons radicaux, dont se sont formés les verbes, les substantifs et autres parties du discours. En suivant les transformations progressives de l'interjection [220] jusqu'à son entrée dans le langage entièrement constitué, nous rencontrons d'abord les sons qui expriment simplement l'état d'esprit de celui qui parle ; mais quand des sons expressifs comme *ah ! ugh ! pooh !* ne sont pas émis pour faire connaître les sentiments de celui qui parle, mais afin d'amener chez autrui un mouvement d'admiration ou de dégoût, ces sortes d'interjections ont peu de chose ou rien qui les distingue des mots complètement formés. Le second pas consiste à indiquer la place que tiennent les sons de cette sorte dans les formes régulières de la grammaire. Nous rencontrons des exemples familiers de semblables formations dans le langage enfantin. Ainsi les nourrices anglaises emploient *woh* pour *to stop*, s'arrêter. De semblables exemples fourmillent dans cette partie réelle, quoique peu connue, de la langue anglaise, à laquelle appartiennent des verbes tels que *boo-hoo*. Entre les plus démonstratifs de ces mots sont ceux qui dénotent une véritable émission interjective, ou qui ont passés dans la grammaire avec un sens analogue. Ainsi le cri de détresse des femmes fidjiennes *oilé !* devient le verbe *oile* (se lamenter), *oile-taka* (se lamenter pour) – cri des hommes, *ule !*

Ceci offre une parfaite analogie avec des mots tels que *ululare, to wail* (gémir). Avec différentes terminaisons grammaticales un autre son produit le verbe zulu *gigiteka* et son équivalent anglais est *to giggle* (rire). La galla *iya* , pleurer, crier, pousser le cri de guerre, a ses analogues dans le grec *ίά ίέ* (un cri), *ίήίός* (de douleur, de plainte), etc. Un curieux dialecte moderne ayant une forte propension à faire usage de mots évidemment phonétiques, le jargon chinook du nord-ouest de l'Amérique, fournit à cet égard d'excellents exemples. Nous y voyons emprunté au dialecte indien le verbe *kish-kish*, c'est-à-dire conduire du bétail ou des chevaux ; *humm* est mis à la place de *sentir mauvais, mauvaise odeur*, de rire *heehee* devient un terme distinct signifiant *gaieté* ou *amusement*, comme dans *mamook heehee* (s'amuser), c'est-à-dire *make hee-hee* (faire *heehee*), et [221] *heehee house* une taverne. En hawaïen, *aa* signifie *insulter ;* aux îles Tonga *úi !* est à la fois

286 D. Wilson, *Prehistoric man*, p. 65.

l'exclamation *fi !* et le verbe *crier contre quelqu'un*. À la Nouvelle-Zélande, *hé !* est une interjection dénotant la surprise occasionnée par une erreur , et un nom ou un verbe signifiant *erreur, tromperie, errer, aller à contre-sens*. Dans la langue quichée du Guatemala, les verbes *ay, oy, boy* expriment de différentes manières l'idée *d'appeler*. Dans la langue des Carajas du Brésil nous trouvons une origine interjective à l'adjectif *ei* (chagrin) (comparez le copte *eiōiō*, avoir un air chagrin). Il est impossible de ne pas voir une dérivation d'un son expressif dans le verbe *hai-hai* , s'enfuir. Les Indiens de Camacans, quand ils désirent exprimer une notion de nombre , présentent leurs doigts et disent *hi !* Comme ceci est un geste ordinaire aux sauvages pour exprimer le nombre, il est vraisemblable que le *hi* est une simple interjection réclamant le signe visible pour un sens complet[287]. Dans la langue quichua du Pérou, *alalau !* est une interjection pour se plaindre du froid : de là le verbe *alalaunini*, se plaindre du froid. À la fin de chaque strophe des hymnes péruviens au Soleil, se faisait entendre la triomphante exclamation *haylli !* Se rattachent à ce son le verbe *hayllini* (chanter), *hayllicuni* (célébrer une victoire). Chez les Zulus, le cri d'allégresse *halala*, pousser des cris de joie, a ses analogues dans le *alala* de joie des Tibétains et dans les grec *αλαλα*, qui est employé comme un nom signifiant *cris de bataille*, et même pour désigner l'assaut lui-même (*αλαλαζω*, pousser le cri de guerre), d'où *alleluia !* mot que les croyants, pour qui les Indiens Peaux-Rouges sont des tribus déchues, reconnurent naturellement dans le chant du médecin-magicien . *Hi-le-hi-hah ! Ha !* Soupire le Zulu haletant ; ce *ha !* lui a servi pour énoncer l'idée de chaleur, [222] pour exprimer que la température est brûlante :"le temps dit *haha,"* fait-il. *Ha ! Ha ! l*ui sert encore à donner le ton. Selon toute apparence il n'y a pas autre chose dans le verbe *haya*, conduire un chant, ni dans *hayo*, intonation d'un chant, salaire donné au conducteur du chant pour le *hayo*. De même l'expression interjective *bà bà !* semblable au bruit des lèvres provoqué par le goût amer, devient une racine verbale signifiant *être amer* ou *âpre au goût, piquer, brûler.*la langue galla fournit quelques bons exemples d'interjections devenant des mots. C'est ainsi que les verbes *birr-djeda* (dire brr!) et *birefada* (faire brr!) signifient *être effrayé*. - *O !* qui est une expression usuelle à un appel et un cri pour conduire le bétail , a servi, à l'aide de terminaisons verbales, à former les verbes *oada*, répondre , et *ofa*, conduire.

Les ressources d'une interjection pour modifier les mots, quand les langues savent se l'approprier, peuvent être démontrées par le parti que l'on a tiré de cette même interjection *o !* dans la grammaire japonaise[288]. On l'emploie devant les substantifs comme préfixe d'honneur ; *couni*, pays, devient ainsi *ocouni*. Quand quelqu'un parle à ses supérieurs, il place *o* devant les noms de tous les objets qui

287 Comparez dans le même district, le camé *ii* et le cotoxó *hiehie*, *euhiahia*, multus, a, um.
288 Donker Curtius, *Essai de Grammaire japonaise*, p. 34 et 199.

leur appartiennent, tandis que ces supérieurs négligent l'*o* en parlant de ce qui leur appartient à eux et à leurs inférieurs. Dans les classes élevées, le personnes de même rang mettent l'*o* devant les noms de toutes les choses appartenant à autrui, mais non devant ce qui leur appartient. La politesse exige que l'on place *o* devant le nom de toutes les femmes, et les enfants bien élevés se distinguent des petits paysans à la manière dont ils ont soin, dès le plus jeune âge, de placer devant les noms de père et de mère, *o toto, o caca*, qui correspondent à notre *papa* et *maman.* L'*o* est aussi employé pour indiquer une notion distincte de la dignité et même pour [223] distinguer le genre masculin du genre féminin, comme dans *o m'ma*, un cheval, de *me m'ma*, une jument. Il existe une distinction dans le langage écrit entre *o* attribué à une chose royale et *oo*, qui signifie *grand*, comme on en trouve un exemple dans l'emploi du mot *mets' ké'*, espion (littéralement œil fixe) ; *omet' ké'* est un espion princier ou impérial, tandis que *oo met' ké'* est l'espion en chef. Cet adjectif interjectif *oo*, grand, est habituellement employé comme préfixe du nom de la capitale, qu'ils ont l'habitude d'appeler *oo Yedo*, en parlant à l'un de ses habitants ou quand les dignitaires en parlent entre eux. Et enfin l'*o* d'honneur est utilisé comme préfixe des verbes dans toutes les formes de la conjugaison ; il est poli de dire *ominahai matse* (voyez, s'il vous plaît), au lieu du simple *minahai matse* plébéien. La plus simple observation montre que les enfants de six ans de nos contrées pourraient comprendre de suite ces formations : si nous n'incorporons pas, dans notre grammaire, le *o !* d'admiration et de trouble respectueux, c'est uniquement parce qu'il ne nous a pas plu de tirer profit de ces moyens rudimentaires d'expression. Une autre exclamation , proche alliée de celle-ci, le cri *io !* a pris place dans l'étymologie. Quand il est ajouté par les Allemands au cri de *Au feu ! au meurtre ! feuerio ! mordio ! i*l reste réellement une interjection aussi naturelle que le *o !* de cris de rue de Londres, *pease-o ! dust-o!* (des pois ! déchets d'avoine!) ou le *â !* en vieil allemand : *wafenâ !* aux armes ! h*ilfâ ! à* l'aide ! Mais l'Iroquois de l'Amérique du Nord en retire un profit plus complet ; son *io* d'admiration lui sert pour la formation des mots composés ; il l'ajoute à un nom pour exprimer l'idée de beau ou de bon. Ainsi, en mohawk, *garonta* signifie arbre ; *garontio*, un arbre très beau ; et de la même manière , *ohio* signifie magnifique rivière, et *ontario* , jolie colline. Lors de l'occupation du Canada par les Français, on nomma pour gouverneur générale de la Nouvelle-France M. de Montmagny ; les Iroquois rendaient son nom par [224] leur mot *ononte*, montagne, et le traduisant en *Onontio* ou grande montagne ; pendant longtemps, ce nom d'Onontio, comme celui de César, servit de titre à chaque gouverneur, tandis qu'au roi de France était réservé le titre encore plus élevé de grand *onontio*[289].

289 Bruyas, *Mohawk Lang.*,p. 16, dans les *Smithonian. Contr.*, vol. III ; Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. III, p. 328, 502, 507 ; Charlevoix, *Nouvelle-France*, vol. I, p. 350.

La recherche de dérivés d'interjections devenus des mots significatifs peut conduire l'étymologiste dans de fausses spéculations. Un des meilleurs moyens pour apprécier les formes supposées interjectives, est de rechercher s'il existe quelque chose de semblable dans une langue complètement étrangère. Par exemple, parmi les sons familiers qui frappent l'oreille du voyageur en Espagne, est le cri du muletier à ses bêtes, *arre ! arre !* Toute une famille de mots espagnols peut, avec raison être supposés provenir de cette interjection : le verbe *arrear*, conduire des mules ; *arriero*, nom pour désigner le muletier lui-même, et ainsi de suite[290]. Cet *arre* est-il un véritable son interjectif ? Cela semble vraisemblable, car le capitaine Wilson le trouva en usage dans les îles Pelew, où l'on excitait les rameurs par les cris *arree ! arree !* De semblables interjections se retrouvent partout avec un sens de simple affirmation, comme dans le langage australien, où *a-ree* est employé pour *vraiment*, et dans la langue quichua, où *ari* signifie *oui*, d'où le verbe *ariñi* (affirmer). Deux autres précautions sont désirables dans ces sortes de recherches. C'est de ne pas trop s'éloigner du sens absolu de l'interjection, à moins qu'il n'y ait une évidente corrélation, et de ne pas forcer les règles ordinaires de l'étymologie, en traitant des mots dérivés comme s'ils étaient des radicaux. Sans ces précautions, l'application [225] du principe des sons devient impossible, comme le démontreront les deux exemples suivants. Il est incontestable que *h'm'* est un appel interjectif ordinaire et que les Danois en ont fait un verbe, *hemmen*, hemmer après quelqu'un. Nous trouvons un cri semblable dans l'ouest de l'Afrique, le *mma !* qui répond au *hallo !* de la langue de Fernando-Po. Mais admettre que de cette interjection est dérivée le *hemmen* des Allemands, signifiant *arrêter*, *contenir, retenir,* et même l'anglais *hem*, signifiant *le bord d'un vêtement*, comme le fait M. Wedgwood sans un peut-être[291], c'est aller trop loin. Il est également certain que les bruits que l'on produit en suçant ou en faisant claquer les lèvres, sont des expressions communes et universelles de satisfaction, et que des mots peuvent être dérivés de ces sons. Ainsi le vocabulaire du chinouk du nord-ouest de l'Amérique rend l'idée de bon par *t'k-tok-te* ou *e-tok-te*. Nous ne saurions nier que ces mots ne soient dérivés du bruit qui naît de la succion , s'ils n'en sont même un essai de reproduction. Mais il ne s'ensuit pas que nous puissions prendre des mots tels que *deliciæ*, *delicatus*, dans une langue aussi raffinée que le latin, et les rapporter, comme le fait notre étymologiste, à un son interjectif de satisfaction, *dlick*[292]*!*Agir ainsi, c'est ignorer entièrement la composition des mots ; nous pourrions aussi bien expliquer le *dilectus* latin ou le *delight* anglais comme

290 Le *arre* a pu être introduit en Europe par les Maures, car il est employé en Arabie, et son usage en Europe correspond à peu près aux limites de la conquête des Maures ; en Espagne *arre !* en Provence *arri !*

291 Wedgwood, *Origin of Language*, p. 92.

292 Id ; p. 72 ;

des formations directes d'un son expressif. C'est toujours dans certaines catégories de langues et généralement chez les idiomes des races inférieures que nous avons recueilli nos documents. Nous pouvons, en terminant ces remarques, prendre deux ou trois groupes de mots comme exemples de l'application de cette méthode.

Les particules affirmatives et négatives qui ont dans le langage le sens de *oui*, de *vraiment*, de *non*, de *pas*, peuvent [226] être dérivés de sources différentes. Quoique on regarde les dialectes australiens comme appartenant tous à un seul groupe, les sons qu'ils emploient pour *non* ou *oui*, sont si différents, que l'on distingue aujourd'hui, pour plus de commodité, certaines tribus australiennes par la manière dont ils rendent ces mots. Par exemple les tribus connues sous les noms de Gureang, Kamilaroi, Kogai, Wolaroi, Wailwun, Wiratheroi, sont dénommées d'après leurs différentes manières respectives de dire *non*, qui sont : *gure, kamil, ko, wol, wail, wira ;* d'autre part, on assure que les Pikambouls sont ainsi nommés de leur manière de dire *oui*, *pika*. Cette façon de désigner les tribus, de l'invention des sauvages de l'Australie et qui fut peut-être employée au Brésil dans le nom de la tribu des *Cocatapuyas* (*coca*, non, *tapuya*, homme), est très remarquable par sa ressemblance avec la division adoptée, au moyen âge, en *langue d'oc* et en *langue d'oïl*, suivant le mot signifiant *oui*, qui prévalut dans le sud ou dans le nord de la France : *oc* est le latin de *hoc*, comme nous pourrions dire : C'est cela, tandis que la forme plus longue *hoc illud* fut réduite à *oïl*, puis à *oui*. Beaucoup d'autres expressions signifiant *oui* et *non*, peuvent être des mots significatifs comme le mot français et italien *si*, qui vient du latin *sic*. Mais, d'autre part, il y a quelque raison de penser que beaucoup de ces particules employées dans différentes langues sont non des mots significatifs, mais des vocables phonétiques d'une nature tout interjective ; ou, ce qui revient presque au même, qu'une idée de rapport entre les sons et le sens à déterminé le choix et la forme des mots significatifs. Cette remarque pourra avoir de nombreuses applications dans des études comme celles que nous poursuivons. C'est une opinion déjà ancienne que le son primitif des mots tels que *non* est une interjection nasale de doute ou de dissentiment[293]. Le son qu'elle produit correspond au geste visible de fermer [227] les lèvres, tandis que l'interjection-voyelle, avec ou sans aspiration, appartient plutôt à un son prononcé la bouche ouverte. Quoi qu'il en soit, il existe une tendance remarquable chez les langues les plus éloignées les unes des autres et les plus variées, d'une part, à employer des sous-voyelles avec une prononciation douce ou forte, pour exprimer *oui*, et d'autre part, à user des consonnes nasales pour exprimer *non*. La forme affirmative est de beaucoup la plus commune. Le *i-i* guttural de l'Australie occidentale, le *ē ē* des Dariens, le *a-ah* des Clallams, le *é* des Indiens Yakamas, le *e* des Basoutos, et le *ai* des Kanuris, en fournissent des exemples. Ces interjections

293 De Brosses, vol. I, p. 203 ; voyez Wedgwood.

appartiennent à un vaste ensemble de formes ; les suivantes prises dans ce groupe, ne sont qu'une partie de celles qu'on a relevées dans la Polynésie et l'Amérique méridionale : *ii ! è ! ia ! aio ! io ! ya ! ey! etc., h' ! heh ! he-e ! hü ! hoehah ! ah-ah!* L'opinion ici émise a plus de poids encore quand elle s'accorde avec deux mots employés pour *oui* pour *non*. Ainsi nous rencontrons, dans les très intéressantes relations de Dobrizhoffer sur les Abipones de l'Amérique du Sud, que pour *oui* les hommes et les jeunes gents disent *héé*, les femmes *háá*, et que les vieillards font entendre un grognement ; tandis que pour *non*, ils disent tous *yna,* et indiquent , par le renforcement de la voix, la force de la négation. La collection des vocabulaires des tribus brésiliennes, philologiquement très distinctes, du docteur Martius, nous fournit différentes expressions affirmatives et négatives équivalentes à *oui* et à *non*, telles qu'en tupi *ayé* ! - *aan ! aani !* en guato *ii ! - mau !* En joumana *aeae ! - mäiu!* en miranha *hau ! - nani !* Le quichua du Pérou affirme par *y ! hu !* et exprime *non pas, pas du tout,* par *ama ! manan! e*tc., tirant de ce dernier le verbe *manamñi*, nier. Le Quiché de Guatémala emploie *e* ou *ve* pour l'affirmative, *ma, man, mana* pour la négation. En Afrique, la langue galla donne *ee* pour *oui*, et *hn, hin, hm,* pour *non ;* le fernandien , *ee* pour *oui* [228] et *nt* pour *pas,* tandis que le dictionnaire copte rend l'affirmation (latin *sane*) par *eie, ie,* et la négation par une longue liste des sons nasaux, tels que *an, emmen, en, mmm,* etc. Les particules sanskrites *hi !* Vraiment , certainement, *na*, pas, nous montrent certaines formes semblables dans les langues indo-européennes, et comprenant jusqu'à notre *oui* et notre *non*[294]. Il doit y avoir une raison à tout cela, dans dans toutes mes recherches, j'ai retrouvé, observé la même règle, et c'est à peine si j'ai rencontré quelques exceptions[295].

De Brosses affirmait que l'on pouvait rapporter à un son expressif l'origine du latin *stare*. Il prétendait y découvrir le signe radical, l'expression organique et primitive qui désigne la fixité, et expliquait ainsi pourquoi *st* est lui-même l'interjection dont on se sert pour faire rester quelqu'un dans un état d'immobilité. La liaison des mots *stand, still* avec ce son a été souvent notée dans des livres plus modernes, et un ingénieux philologue allemand nous décrit comment ces sons ont pris naissance chez les hommes primitifs, comme s'il avait lui-même assisté à leur formation. Un individu s'arrête et fait vainement des signes à quelqu'un qui ne le voit pas, jusqu'à ce qu'à la fin ses nerfs vocaux lui viennent d'eux-mêmes en aide et il fait involontairement entendre le son *st !* L'autre entend, se retourne du côté d'où

---

294 En oraon, *hae, ambo* ; en micmac, *é-mw*.

295 Il existe une double exception à la règle dans le caraïbe *anhan !* - oui ; *oua !* - non ; une exception simple dans le catoquina *hang !* Le tupi *eém ! l*e botocudo *hemhem ! l*'yoruba *eñ* ! signifiant oui ; le culino *aiy !* l'autralien *yo !* employé pour *non !* etc. Combien ces sons dépendent de l'intonation qu'on leur donne, nous employons *h' m!* pour *oui* ou pour *non* indistinctement, nous pouvons aisément le comprendre.

vient le son, reconnaît qu'on lui fait signe de s'arrêter, et quand pareil fait se fut répété nombre fois , l'action arriva à être indiquée par une expression commune qui nous est devenue familière : *st !* de façon que *sta*[296] devient une racine, le symbole de l'idée abstraite d'immobilité. C'est [229] là une conjecture très ingénieuse, mais malheureusement rien de plus. Elle gagnerait en vraisemblance si ceux qui l'avancent pouvaient établir que *st !* employé en Allemagne, pour interpeller , *pst* ayant le même rôle en Espagne sont des sons purement interjectifs. Mais on n'est jamais parvenu à le prouver. L'expression n'a pas été démontrée être en usage ailleurs que dans la famille des langues indo-européennes ; et aussi loin qu'on trouve ce son en usage entre ces limites, un contradicteur pourrait soutenir, d'une manière plausible, qu'il est précisément une abréviation du *sta* (stay) ! Stop!) auquel la théorie reporte son origine[297].

Qu'il ne soit point inutile, pour établir le caractère purement interjectif d'un son, de rechercher des preuves autres que son existence dans une unique famille de langues, c'est ce que nous allons voir par l'examen de certaines autres interjections. Il en est, par exemple, que l'on retrouve chez les tribus les plus distantes et qui ont, par conséquent, quelque droit à être rangées parmi les sons primitifs du langage. Ce sont de simples sifflantes *s ! sh ! h'sh !* employées surtout pour effrayer les oiseaux et entre les hommes pour réclamer l'aversion ou réclamer le silence. Catlin, dans sa description des Indiens Sioux, raconte comment, en passant devant le portrait d'un chef mort, chacun pose sa main sur sa bouche avec un *hush-sh !* Quand [230] lui-même dans un campement mandan, tenta d'approcher du prêtre-médecin, il fut arrêté par un semblable *hush-sh !*

Chez nous, l'interjection sibilante[298] est employée dans deux acceptions complètement opposées, suivant qu'elle a pour but d'imposer le silence à celui qui parle, ou de commander le silence pour que celui-ci se fasse entendre ; et ainsi nous trouvons la sifflante employée partout tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Parmi les sauvages veddahs de Ceylan, *iss* est une exclamation de reproche,

---

296 Charles de Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, etc. Paris, an IX, vol. I, p. 238 ; vol. II, p. 313 ; Lazarus et Steindhal, *Zeitschrift für Volkerpsychologie*, etc. vol. I p. 421 ; Heyse, *System der Spratchwissenschaft*, p. 73 ; Farrar, *Chapter on Language*, p. 202.

297 On emploie des sons semblables pour commander le silence, pour empêcher de parler, aussi bien que pour empêcher d'avancer : en anglais, *husht ! whist ! hist !* en gallois *ust !* en français *chut !* en italien *zitto ! e*n suédois *tyst ! e*n russe *st !*. L'on trouve encore en latin, le *st !* si bien décrit dans le vieux ver cité par M. Farrar, où il est comparé au geste du doigt sur les lèvres :

> Isis, et Hyppocrates digito qui significat *st*.

Il n'a pas été prouvé non plus que ce groupe d'interjections se trouvât au-delà des limites aryennes.

298 Sibilant e : (médical) qui produit un sifflement.

comme dans l'Europe ancienne et moderne ; et le verbe *shârak*, siffler, est employé en hébreu avec le même sens :"Chacun ….le *sifflera* de la place qu'il occupait." Mais au Japon le respect est exprimé par un sifflement qui commande le silence. Le capitaine Cook remarque que les naturels des Nouvelles-Hébrides exprimaient leur admiration en sifflant comme des oies. Il en est ainsi des Basoutos, d'après Casalis :"Autant les sifflements sont redoutés chez nous par les hommes qui briguent la faveur populaire, autant on les recherche dans les parlements africains. Ils constituent le mode d'approbation le moins équivoque[299]." Entre les autres interjections sibilantes sont les *susâ* turcs, l'ossète *ss ! sos !* (silence), le fernandien *sia!*(écoutez, chut!) le yorouba *sio !* (bah !) Ainsi on voit que ces sons, loin d'être particuliers à une seule famille de langues, sont des éléments du langage très répandus. Il ne reste également aucune obscurité sur leur passage dans les mots complètement formés, comme dans le verbe anglais *to bush* , qui pris au sens de calmer, endormir – adjectivement, *as bush as death*, aussi silencieux que la mort ; métaphoriquement , *to bush up a [231] matter*, étouffer une affaire ; - et dans le grec *σιζω*, imposer, commander le silence. Le latin même *silere* et le gothique *silan*, être silencieux, peuvent être, d'une manière plausible, donnés comme des dérivés de l's interjective signifiant silence.

Les dictionnaires sanskrits contiennent différents mots qui prouvent explicitement leur propre origine interjective : tels sont *hûñkâra*, le son de l'exclamation mystique religieuse *hûm !* et *çiççabda*, un sifflet. Outre des formations évidentes, l'élément interjectif se retrouve à différents degrés dans la liste des racines sanskrites, qui représentent sans doute mieux que celles d'aucune autre langue les racines verbales de l'ancien groupe aryen. Dans *ru*, rugir, crier, pleurer, et dans *kakh*, rire, nous avons l'origine interjective la plus simple, indiquant seulement un son. Quant au plus compliqué où le sens passe à une autre phase, M. Wedgwood cite le rapport des interjections de haine et de dégoût, telles que *pooh ! fi !* etc., avec ce large groupe de mots qui sont représentés en anglais par *foul* et *fiend*, en sanskrit par les verbes *puy*, devenir stupide, sentir mauvais, et

299 Catlin, *North American Indians*, VI, p. 221, 39, 151, 162 ; Bailey, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. II, p. 318 ; Job, XXVII, 23. - (Le verbe *shârak* signifie également *interpeller avec un sifflet :*"Et il les *sifflera* des extrémités de la terre, et ils arriveront en toute hâte." (Isaie, V, 26 ; Jérémie, XIX, 8) ; Alcock, *The capital of the Tycoon*, vol. I, p. 394 ; Cook, *Voyage*, Vol. II, p. 36 ; Casalis, *Basoutos*, p. 247.

*piy, pîy*, mépriser haïr[300]. D'autres [232] preuves peuvent être ajoutées à celles-ci pour soutenir cette théorie.

Dans le langage des races inférieures, le son *pu* exprime une mauvaise odeur. Chez les Zulus, la viande dite *pu (inyama iti pu)* signifie qu'elle sent mauvais ; la langue de Timor a *poöp*, putride ; la langue quiché *puh, poh*, corruption , pus ; *pohir*, devenir mauvais, gâté ; *puz*, pourriture, ce qui sent mauvais ; le mot tupi pour *sale*, *puxi*, peuvent être comparés au latin *putridus*, et chez les peuplades de la Colombie le mot *o-pun-pun*, qui désigne une mouffette, avec les noms semblables d'animaux qui sentent mauvais, comme le sanskrit *pûtikâ* (civette) et le français *putois*. Depuis longtemps des mots formés du français *fi* sont passés dans l'usage, quoique non sanctionnés par l'Académie : dans le français du moyen âge *maître fi-fi* était un terme usuel pour désigner un balayeur, et *livres fi-fi* subsiste toujours.

Il existe encore malheureusement trop de distance entre ce qu'on peut appeler la philologie générative, qui remonte jusqu'à l'origine ultime des mots, et la philologie historique, qui suit la transmission de ces mots et leurs changements. La science du langage aurait un immense profit à établir, entre ces deux branches de recherches, des rapports aussi intimes qu'entre les procédés dont elle nous montre l'action commune s'exerçant depuis les temps les plus reculés. Car si, d'une part, il est évident que la philologie générative s'appuie depuis de Brosses sur un principe légitime, et que quantité de preuves recueillies en faveur des mots émotionnels et des mots directement expressifs [233] donnent une grande force à cette théorie. Mais en étudiant les détails qui ont rapport à la formation des mots, on ne doit pas oublier qu'aucune partie de la philologie ne tombe plus sous le coup de l'observation caustique que saint Augustin faisait sur les étymologistes de son temps, à savoir : que l'origine des mots, comme l'interprétation des songes,

---

300 Wedgwood, *Origin of Language*, p. 83 ; *Dictionary, Introd.*, p. XXIX, et voir FOUL le professeur Max Muller, , *Lectures*, 2° série, p. 92 proteste contre la théorie qui fait dériver les mots de cris et d'interjections sans l'intervention de racines déterminées. À ce propos, il remarque le latin *pus, putridus*, le gothique *fuls*, l'anglais *foul* suivent la loi de Grimm comme mots dérivés d'une seule racine. Ceci admis, il resterait encore à décider jusqu'à quel point de pures interjections et leurs dérivés directes, des sons expressifs par eux-mêmes et pour ainsi dire doués de vie propre, sont affectés de changements phonétiques, tels que ceux indiqués par la loi de Grimm, qui porte sur des sons articulés non plus expressifs par eux-mêmes,mais employés par pure tradition. Ainsi *p* et *f* se rencontrent dans le même dialecte comme une expression de dégoût et d'aversion ; *puh ! fi !* sont employés à Venise ou à Paris, comme à Londres des sons analogues. En faisant remonter ce groupe de mots à des formes aryennes primitives, on doit remarquer que le sanskrit est un guide très imparfait, car son alphabet n'a point d'*f* et peut difficilement donner la loi aux langues possédant *p* et *f* et ainsi susceptible de mieux faire apprécier cette classe d'interjections.

dépendait de la fantaisie de chacun. (Ut somniorum interpretatio, ita verborum origo pro cujusque ingenio prædicatur.)

---ooOoo---

[234]

# CHAPITRE 6

## LANGAGE EMOTIONNEL ET IMITATIF (SUITE)

Mots imitatifs.- Actions humaines d'après les sons.- Noms des animaux suivant leurs cris.- Instruments de musique.- Reproduction des sons.- Mots modifiés pour adapter le son aux sons.- Reduplication.- Gradation des voyelles pour exprimer la distance et la différence.- Langage des enfants.-Mots phonétiques dans leur s rapports avec les mots significatifs.- Le langage est un produit originel de la culture primitive.

Depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, il est douteux que les hommes aient jamais cessé d'avoir conscience du rapport de quelques-uns de leurs mots avec l'imitation des sons qui se produisent journellement autour d'eux. Dans nos langues modernes, les résultats de semblables imitations sont évidents. En anglais, *flies buzz*, les mouches bruissent ; *bees hum*, les abeilles *bourdonnent*, *snake hiss*, les serpents *sifflent ; a cracker pops*, un pétard *part ; a cannon boums*, le canon *tonne*. Dans les mots qui désignent les animaux et les instruments de musique, ont peut souvent reconnaître leurs cris et le bruit qu'ils produisent, ainsi qu'on le remarque pour les noms du *puput*, du paresseux, du *aï* du perroquet *cacatois*, du *tam-tam* oriental, sorte de tambour, du *ulule* africain, sorte de flûte, du *gong-gong* siamois, qui n'est autre chose qu'un harmonica de bois, et dans d'autres mots encore. Ces exemples démonstratifs sont loin de représenter toute l'influence de l'imitation sur le développement du langage. Ils ne sont qu'une entrée facile de la région philologique, qui devient plus impénétrable à mesure que l'on avance dans son exploitation.

Les opérations dont nous voyons les résultats dans les langues actuelles on dû se produire environ de la manière suivante. Les hommes ont imité leurs propres cris émotionnels [235] ou interjections, les cris des animaux, le son des instruments de musique, et autres bruits, tels qu'acclamations, hurlements, chocs, déchirements, brisements, frottements qui, sans cesse, frappent les oreilles. Un grand nombre de

mots usuels tirent indubitablement leur origine de ces sortes d'imitations. Mais les mots tels que nous les trouvons en usage, différent grandement, et cela plus que nous ne saurions le concevoir, des bruits qu'ils ont pour origine. D'abord la voix de l'homme ne peut imiter que très imparfaitement les bruits qui parviennent à son oreille. Les voix ou voyelles qu'il peut faire entendre sont d'une nature restreinte, si on les compare aux accents innombrables de la nature, et ses consonnes sont plus impuissantes encore à reproduire les bruits naturels. De plus sa voix ne peut mettre à profit qu'une partie de son pouvoir imitatif, car nous voyons chaque langage se limiter par sa propre convenance à un petit nombre de voyelles et de consonnes choisies, auxquelles les sons imitatifs doivent se conformer, prenant ainsi une forme plus ou moins conventionnelle au grand détriment de l'exactitude imitative. Aucune classe de mots n'est à l'origine plus complètement imitative que celle des mots destinés à représenter des sons. Quelques exemples indiqueront jusqu'à quel point nos alphabets réussissent ou échouent dans la reproduction de ces sons. En Australie, le bruit d'un coup de lance ou d'un coup de canon est représenté par *toup ;* chez les Zulus, le bruit d'une calebasse qu'on frappe, par *boo ;* les Karens entendent les esprits errants des morts murmurer dans la voix plaintive du vent, *re, re, ro, ro*. Le vieux voyageur Pietro della Valle raconte comment le shah de Perse raillait les flèches de Timour et de ses Tartares, quand elles disaient : *ter ter ;* certains hérétiques bouddhistes affirment que l'eau est en vie, parce que quand elle bout, elle dit *chichita, chitichita*, signe de vitalité qui occasionna une grande controverse théologique sur la question de savoir s'il fallait boire l'eau froide ou chaude. Enfin [236] les mots phonétiques, pris dans tout ce qui compose un langage en général, sont appelés à suivre leurs changements organiques, et dans le cours des transitions, des combinaisons, des déchéances et mutilations qu'il leur faut subir, à perdre de plus en plus leur empreinte originelle. Pour prendre un seule exemple, le mot français *huer* (welche *hwai*) peut être un verbe purement imitatif ; cependant, quand il passe dans l'anglais moderne *hue and cry* (cri de haro), le changement de prononciation des voyelles détruit l'imitation de l'expression. Mais tout cela avait peut d'importance pour la formation des langues. Il importait seulement de reconnaître les mots qui servaient à exprimer des pensées connue, et on arriva, sans aucun doute par des essais répétés, à des systèmes qui, en pratique, atteignaient ce but. Mais pour le philologue moderne qui cherche à suivre la marche de ce problème, et à remonter le cours du langage jusqu'aux sons imitatifs, la difficultés est plus grande. Il ne s'agit pas de savoir si ces milliers de mots nés d'une certaine imitation ont pu perdre par des changement successifs toute trace de leur histoire ; cette incertitude scientifique n'est qu'un moindre mal. Ce qui est beaucoup plus grave, c'est que le chemin est ouvert à un nombre illimité de fausses solutions qui ont une apparence de vérité aussi grande que d'autres historiquement vraies.- Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il est inutile de jeter étourdiment au milieu

des mots, les expliquant à droite et à gauche comme dérivés de la reproduction ancienne d'un bruit imitatif. Les partisans de la théorie imitative qui suivent ce procédé, comptant sur leur puissance de discernement, ont pris en main une tâche périlleuse, car, entre tous le juges, leur théorie les rend les plus impropres à décider la question. Leur imagination leur montre sans cesse ce qu'ils désirent trouver, ainsi qu'un témoin répondant aux questions qui lui sont adressées par le conseil de sa partie répond de bonne foi, mais avec le bais que nous connaissons. C'est [237] ce qui arrivé à de Brosses, à qui cette partie de la philologie est si redevable. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il avait une oreille merveilleuse pour entendre les bruits de la nature, laquelle devait lui avoir parlé dans un langage alphabétique, car il entendait le bruit de creuser dans le *sk* de s*captw* (bêcher) ; celui de la dureté dans la *cal* de la *callosité ;* le bruit de l'insertion d'un corps entre deux autres dans le *tr* de *trans*, *intra*. Dans des recherches si compatibles avec les erreurs d'imagination, aucune peine ne doit être épargnée pour s'assurer un témoignage impartial ; il existe heureusement d'excellentes sources de preuves ; quand on saura s'en servir, la théorie des mots imitatifs deviendra aussi claire qu'aucune autre partie du problème philologique. En comparant un certain nombre de langages complètement distinct dans leur système général comme dans leurs matériaux, et possédant chacun des mots du genre de ceux qui nous occupent, mots dont la concordance ne peut être attribuée qu'à la formation similaire de mots résultants d'une suggestion similaire de son, nous obtenons une série de mots dont le caractère imitatif est indéniable. Les groupes de cette nature se composent, en général, des mots imitatifs les plus simples, de ceux directement en rapport avec le son d'où ils proviennent. Mais si l'on y regarde de près, l'on trouve que ces groupes contiennent des mots dont le rapport de l'idée exprimée avec le son imité est encore plus éloigné. Ceci résout le problème plus vaste et plus difficile qui recherche jusqu'à quel point l'imitation des sons est la cause primitive de l'immense quantité de mots des vocabulaires connus, où le son et le sens ne sont pas en rapport.

Les mots qui expriment les actions humaines accompagnées de sons forment une classe vaste et distincte. Dans des langages différents et plus anciens, nous trouvons des formes telles que *pu*, *puf*, *bu*, *buf*, *fu*, *fuf*, employées dans le sens *puffing* ou *fuffing*, soufflant ; malais *puput ;* tongant *buhi ;* maori *pupui*, australien *bobun, bwa-bun ;* galla [238] *bufa, afufa ;* zulu *futa, punga, pupuza* (*fu, pu*, employés comme particules expressives) ; quiché *puba ;* quichua *puhuni ;* tupi *ypeû* ; finnois *puhkia ;* hébreu *puach ;* danois *puste ;* lithuanien *puciu ;* et dans quantité d'autres langues[301] où, en dehors de l'intervention grammaticale, la force significative réside dans la syllabe imitative. Quand les sauvages virent les fusils

301 Mpongwe, *punjina* ; basouto, *foka* ; caraïbe, *phonbäe* ; arawe, *appüdün* (ignen sufflare). D'autres cas sont cités par Wedgwood, *Origins of languages*, p. 33.

européens, ils les nommèrent du son *pu* indiquant non l'effet, mais la fumée qui sortait du fusil. Les insulaires de la Société supposèrent d'abord que les hommes blancs soufflaient dans le cylindre du fusil et ils l'appelèrent en conséquence *pupuhi*, du verbe *puhi*, souffler, tandis que les habitants de la Nouvelle-Zélande l'appelèrent simplement *pu*. L'Amaxosa de l'Afrique du Sud le nomme *umpu*, du son imitatif *pu !* Le jargon chinouk du nord-ouest de l'Amérique emploie la phrase *mamouk pou* (faire pou) di verbe tirer, et un revolver à six coups est appelé *tohum pou*, c'est, -à-dire *six-pou*. Quand un européen emploie le mot *puff* pour indiquer la décharge d'un canon, il ne fait qu'employer un mot imitatif exprimant le bruit qui indique un cou de vent, ou même de poudre et de balle ; quand un pistolet est appelé dans la conversation allemande *puffer*, la signification du mot est la même que celui employé dans l'argot français, un *soufflant.* On a souvent supposé que le *puff* imitait le son, le *pan !* du fusil, et cela a donné l'occasion de remarquer par quelques mots tout à fait différents un seul et même son peut être imité ; mais c'est là une erreur[302]. Ces dérivés du nom du fusil rapportés à l'idée de souffler, correspondent à ceux qui servent à dénommer les canons de fusil incomparablement moins bruyants des chasseurs d'oiseaux, appelés *pub, pucuna*, par les Indiens du Yucatan, dans l'Amérique du Sud, par les Chiquitos, et par les [239] Cocamas, *puna*. En parcourant les vocabulaires des langues ayant des verbes tels que *souffler*, on y trouve d'autres mots offrant un rapport apparent avec celui-là, mais qui expriment des idées plus ou moins différentes. Ainsi en australien *pou-yu-puyu* (fumée) ; quichua *puhu-cuni* (allumer le feu) ; *punquini*, enfler ; *puyu, puhuyu* (un nuage) ; maori *puku*, haleter ; *puka*, enfler ; tupi, *púpú, pupúre* (bouillir) ; galla, *bube* (vent) ; *bubiza* rafraîchir en soufflant ; kanouri (racine *fu*) *fungin*, souffler, enfler ; *furúdu*, un coussin, ou oreiller, etc. ; *bubute*, soufflet (*bubute fungin*, je souffle avec un soufflet) ; en zulu (retranchant le préfixe) *puku, pukupu*, mousseux, écume, d'où *pukupuku*, un individu vide et bouffi ; *pupuma*, bouillonner, bouillir ; *fu*, un nuage ; *fumfuta*, être troublé, jeté dans le désordre ; *futo*, soufflet ; *fuba*, le souffle, poitrine, et au figuré sein, conscience.

La catégorie des mots appartenant à ceux qui se prononcent les lèvres fermées, comme *mum*, *mumming*, *mumble*, parmi les nombreuses formes appartenant aux langues européennes[303] est appliquée de la même manière par les races inférieures. Vei *niu mu*, muet ; mpongwe *imamu*, muet ; zulu *momata* (de *moma*, un mouvement avec la bouche comme en faisant *mumm*), remuer la bouche ou les lèvres ; *mumata*, fermer les lèvres, comme si on avait la bouche pleine d'eau ; *mumuta mumuza*, prendre des bouchées de blé, etc., lèvres closes ; tahitien *mamu*, faire silence ; *omumu*, murmurer ; fidjien *nomo, nomo-nomo*, faire silence ; chilien

302 Voyez Wedgwood, *Dictionnaire.*, p. VIII.
303 Voyez Wedgwood, *Diction.*, s. r. , Hum, etc.

*ñomn*, faire silence ; quiché *mem*, silencieux d'où *memer*, devenir muet ; quichua *amu*, muet, silencieux ; *amullini*, avoir quelque chose dans la bouche ; *amullayacuni simicta*, murmurer, grogner. Le groupe représenté par le sanskrit *t'hût'hû*, le son cracher, persan *thukerdan* (faire *thu*), cracher , grec *πτυω*, peut être comparé [240] au chinouk *mamouk toh touh* (faire *toh touh*) ; chilien *tuvcùtun* (faire *tuv*) ; tahitien *tutua ;* galla *twu ;* yoruba *tu*. Parmi les racines verbales sanskrites, aucune ne porte le cachet de l'imitation plus marqué que *kchu*, éternuer. Les formes analogues suivantes appartiennent à l'Amérique du Sud : chilien *echiun ;* quichua *achhini ;* et les diverses expressions des tribus brésiliennes *techa-ai, haitschu, atchian, natschun, aristischuné*, etc. Un autre verbe imitatif est bien connu dans le dialecte anglais nègre de Surinam : *njam*, manger (prononcer *nyam*) ; *nyam-nyam*, nourriture (en hem *njanjam* ben de sprinkhan nanga boesi-honi, et sa viande était des sauterelles et du miel sauvage). En Australie, le verbe *manger* réapparaît dans *g'nam-ang*. En Afrique, la langue susu a *nimnim*, goûter, et une forme semblable se retrouve dans le zulu *nambita*, claquer des lèvres, après avoir manger, ou goûter, et de là, être bon au goût, être plaisant à l'esprit. C'est là un excellent exemple de la transition d'un son imitatif à l'expression d'émotions mentales ; il correspond à la manière imitative employée par les Yakamas, en parlant aux petits enfants ou aux animaux favoris, quand ils prononcent le verbe aimer : *nem-no-scha* (faire *n' m-n'*). Dans les pays plus civilisés, ces phrases sont surtout réservées au langage des enfants. Le mot des petits Chinois pour manger est *nam ;* dans les nurseries anglaises, *nim* à la même signification, et le dictionnaire suédois même donne *namnam*, un morceau délicat.

Quant aux noms imitatifs des animaux dérivés de leurs cris ou bruits, on les rencontre dans toutes les langues, depuis l'australien *twonk*, grenouille, le yakama *rol-rol*, alouette, jusqu'au copte *eeiō*, âne, au chinois *maou*, chat, et à l'anglais *cuckoo*, coucou, et *peewit*, vanneau. Leur principe général de formation étant connu, l'intérêt philologique repose surtout ici sur les cas où les mots correspondants se sont formés les uns des autres, dans des régions différentes, et ceux où le nom imitatif de l'individu, [241] le son habituel de sa voix sert à exprimer quelque idée nouvelle suggérée par son caractère. Le nom sanskrit du corbeau *kâka*, réapparaît, dans la Colombie anglaise, dans mot d'un oiseau analogue, le *káh-kah ;* l'abeille-bourdon appelée par les naturels de l'Australie *bumberou*, rappelant le sanskrit *bambharrâli*, le grec *βομδυλιοζ*, et l'anglais *bumble-bee*. Analogue au nom de la mouche *tsé-tsé*, la terreur des voyageurs en Afrique, est le mot *ntsintsi*, qui sert à désigner une mouche chez les Basutos et par métaphore, s'emploie aussi pour désigner *un parasite*. Les descriptions données par M. H. W. Bates élève parmi les naturalistes la question de savoir si le toucan a été nommé d'après son cri ou non ; cet auteur ses grands cris perçants qui ont une

vague ressemblance avec les syllabes *tocàno tocáno*, et de là viendrait le nom indien de l'oiseau. Mais, outre cette acception, il s'offre à nous pour ce mot phonétique un sens bien différent, car le bec monstrueux de l'oiseau paraît avoir suggéré le nom de *tocanos* donné à une tribu d'Indiens à large nez[304]. Le coq gallo, *quiuiriqui*, comme l'appellent les enfants espagnols, a une longue liste de noms, appartenant à différentes langues liste de noms, appartenant à différents langues et qui imitent son chant de diverses manières ; en yoruba il se nomme *koklo*, en ibo *okoko, okoka*, en zulu *kuku*, en finnois *kukko*, en sanskrit *kukkuta*, etc. cet oiseau est mentionné dans le Zend-Avesta, d'une étrange manière, par un nom imitant son cri, mais que les anciens Perses semblent avoir trouvé irrespectueux pour leur oiseau sacré, qui éveille les hommes en leur inspirant de bonnes pensées, de bonnes paroles, d'utiles travaux. "L'oiseau qui porte le nom de *parôdars*, ô saint Zarathoustra, la méchante parole des hommes lui impose le nom de *kahrkataç*[305]."

Le chant du coq (malais *kâluruk kukuk*) (anglais *cockcrow*) sert à marquer un moment du jour. D'autres mots originairement [242] dérivés de semblables imitations du chant du coq, ont subi de curieuses transformations de sens : le vieux français *cocart*, vain, le français moderne *coquet*, fier comme un coq, *cocarde* (à cause de sa ressemblance avec une crête de coq). Un des meilleurs exemples est *coquelicot*, nom donné pour la même raison au pavot sauvage, et, ce qui est plus signification, le mot *cacaracá*, désignant en Languedoc, à la fois le chant du coq et la fleur. La poule, dans certaines langues, a un nom correspondant à celui du coq : Kussa *kukuduna*, coq, *kukukasi*, poule ; Ewe *koklo-tsu*, coq, *koklo-no*, poule ; et son caquetage (d'où elle a reçu, en Suisse, le nom de *gugel*, *güggel*) a passé dans le langage, pour désigner le commérage, le bavardage des femmes, *caquet, caqueter, gackern ;* de même le cri d'un petit animal très différent semble avoir donné naissance non seulement à son nom italien *cicala*, mais à un groupe de mots représentés par *cicalar*, criailler, bavarder, parler sottement. Le nom du *pigeon* est un excellent exemple du même ordre, et pour le son et pour le sens. En latin, cet oiseau se dit *pipio ;* en italien *pippione, piccione, pigione ;* en grec moderne πιπινιον€; en vieux français *pipion ;* en français moderne *pigeon*. Tous ces noms dérivent du "pipiement" d'un jeune oiseau, latin *pipire*, italien *pipiare*, *pigiolare*, grec moderne πινιζω , pépier.. Par une métaphore aisée, *pigeon* arrive à signifier un niais facile à duper : anglais *to pigeon*, attraper ; italien *pipione*, une stupide dupe qui se laisse vite prendre au piège ; *pippionare*, duper quelqu'un. Chez une famille de langue tout à fait différente, M. Wedgwood indique un mode de dérivation exactement semblable : magyar *pipegni*, *pipelni*, gazouiller, *pipe*, *pipök*,

304 Bates, *Naturalist on the Amazons*, 2° édition, p.404 ; Markham, *Tr. Ethn. Soc.*, vol. III, p.143.
305 *Avesta*, Farg. XVIII, 34-5.

poulet, oison, *pipe-amber*, un jeune niais[306]. La dérivation du grec *βου/*, latin *bos*, gallois *bu*, attribué au mugissement d'un bœuf, *booing*, comme on l'appelle dans les contrées du Nord, a été fort débattue. Animé [243] d'un grand désir de présenter le sanskrit comme le type général indo-européen, Bopp attache le sanskrit *go* au vieux germain *chuo* et à l'anglais *cow*, par l'hypothèse étrange et forcée du changement d'une gutturale en labiale[307]. La dérivation directe du mugissement a cependant pour elle d'autres langues ; par exemple, le cochinchinois *bo* et le hottentot *bou*. Le bête pourrait répondre elle-même, si l'on s'en rapporte à ce proverbe espagnol qui remarque que chacun parle selon sa nature : *Rablo el buey, ydijó bu !* Le bœuf parle et dit *bou !*

Parmi les instruments de musique qui portent des noms imitatifs, sont les suivants : le *schi-schi-quoi*, la crécelle mystique du sorcier peau-rouge, mot imitatif qui réapparaît dans l'indien Darien *shak-shak*, dans le *schouk-schouk* des Arawaks, dans le chinouk *schugh* (d'où *schugh-opouts*, queue à crécelle, c'est-à-dire serpent à sonnette) ; le tambour, appelé *ganga* en haussa, *gañgañ* en yoruba, *gunguma* en Galla, et qui a aussi son analogue dans le *gong* oriental ; la sonnette, appelée en yakama (Amérique du Nord) *kwa-lal-kwa-lal*, en yolof (Afrique occidentale) *wal-wal*, en russe *kolokol*. Le son du cor est imité, dans les nurseries anglaises, par *toot-toot*, qui sert aussi à désigner l'omnibus dont le cor est le signal : à côté de ce mot de nursery doit prendre place *pututu*, nom péruvien de la trompe, et le gothique *thuthaurn*, qui est même employé dans la Bible gothique pour la trompette du jugement dernier : *In spêdistin thuthaurna thuthaurneith auk jah dauthans ustandant* (I Cor. XV, 52). Dans quelle mesure les mots imitatifs, une fois incorporés dans le langage, peuvent-ils , par suite de changements, prendre une prononciation où le son originel disparaît, c'est ce que nous pouvons voir par le mot anglais *tabor*, qu'on ne prendrait pas pour un mot phonétique, si l'on ne remarquait que c'est le français *tabour,* qui sous sa forme [244] moderne *tambour* appartient à un groupe de mots désignant des instruments analogues, depuis la petite crécelle rabe *tubl,* jusqu'au *dundhubi* indien et au *tombé*, le tambour moqui fait d'un tronc creux. Le même groupe montre le passage de ces mots imitatifs aux objets qui affectent l'apparence de l'instrument, mais n'ont rien à voir avec le son qu'il rend ; peu de gens qui parlent de broderies au tambour ou de tabourets, rapprochent ces mots au son du tambour, quoique la connexion soit évidente. Quand ces deux combinaisons se rencontrent à la fois, que, d'une part, un mot phonétique change le son qu'il avait à l'origine, et, d'autre part, transmet sa signification à quelque autre chose, le résultat en est fatal pour l'analyse

306 Wedgwood, *Dictionnaire,* PIGEON. Diez, *Etym.*, Wörlerb., PIPPIONE.

307 Bopp, *Glossary Sanse*, v° Go. Voyez, Pott, *Wurzel-Wörterb. der Indo-Germ.*, v° Gu, *Zählmeth.*, p. 227.

philologique, à moins que des témoignages historiques ne viennent apporter quelque lumière. Il en est ainsi du mot anglais *pipe* (chalumeau). Mettant de côté la prononciation anglaise, et le rapportant au son français ou latin du moyen âge, *pipe*, *pipa*, nous nous trouvons en présente du nom évidement imitatif d'un instrument de musique, nom qui doit son origine à un son employé pour représenter le pépiement des poulets, latin *pipire*, anglais, *to peep*, ainsi qu'on le trouve dans la traduction d'Isaïe, VIII, 19 : "Seek...unto wizards that *peep*, that mutter." (Enquérez-vous des devins qui marmottent et qui parlent bas). Les Indiens algonkins semblent avoir fait de ce son *pib* (avec suffixe grammatical) le nom de leur *pib-e-gwum* ou flûte. De même que *tuba*, *tubus*, trompette (mot imitatif lui-même, selon toute vraisemblance), a servi à nommer toutes les sortes de tubes, de même le mot anglais *pipe*, qui appartenait d'abord exclusivement aux instruments de musique, sert à désigner des tubes de différentes sortes : tube à gaz, *gas pipes ;* tubes hydrauliques, *water pipes*, etc. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ces transitions dans le sens des mots, qui sont plutôt la règle que l'exception. Le *chibouk* désignait d'abord dans l'Asie Centrale un chalumeau de berger ou une flûte, le mot *calumet*, dont [245] on fait d'ordinaire avec les mots tomahawk et mocassin des vocables indiens peaux-rouges, n'est autre que le chalumeau de berger (latin *calamus*) dans le dialecte normand, correspondant au *chalumeau* du français littéraire ; car lorsque les premiers colons du Canada virent les Indiens se livrer à l'acte étrange de fumer avec une pièce creuse, en pierre ou en bois, faite comme un tube, dit Jacques Cartier, ils donnèrent tout simplement au tube à tabac des naturels le nom de l'instrument de musique français auquel il ressemblait. Il faut remarquer que des altérations de son et de sens, telles que celles du mot anglais *pipe*, ont dû s'opérer graduellement en passant dans des centaines de langues où nous n'avons aucun moyen de les suivre et où nous ne pourrons probablement jamais trouver de renseignements ; mais le peu que nous savons nous conduit à reconnaître l'imitation des sons comme un procédé existant et capable de fournir une foule de mots, pour dénommer des choses et des actes qui n'offrent pas nécessairement des rapports avec ces sons. Quand les traces des transformations que subissent les mots nous échappent, il en résulte un groupe de mots qui font le désespoir du philologue, mais qui n'en sont pas moins propre à l'usage pratique de ceux qui se contentent de symboles déterminés pour des idées déterminées.

La prétention du *tamtam* oriental de devoir son nom à la simple imitation du son qu'il rend, est indiscutable ; mais en présence du grand nombre de langues différentes où l'action de frapper sur un objet retentissant est rendue par quelque mot comme *tum*, *tumb*, *tump*, *tup*, (ainsi en javanais *tumbuk ;* en copte, *tmno*, broyer dans un mortier), il devient évident qu'admettre ce fait entraîne bien plus

loin qu'on ne le croit tout d'abord. En mais, *timpa, tampa,* signifie battre, marteler, forger ; dans le jargon chinouk, *tum-tum* veut dire *cœur*, et en combinant le même son avec le mot anglais *water*, on a fait *tum-wâta*, chute d'eau. Les Gallas de l'Afrique orientale [246] disent que lorsqu'ils posent une boite sur leurs oreilles ils entendent un bruit semblable à *tub* et ils appellent ce bruit *tubjeda*, ce qui signifie:dire *tub*. Dans la même langue, *tuma* signifie battre, d'où *tumtu*, un ouvrier, spécialement celui qui bat, un forgeron. Avec l'aide d'un autre mot imitatif, *bufa*, souffler, les Gallas construisent toute une phrase imitative, *tumtum bufa bufti*, l'ouvrier fait aller le soufflet, comme un enfant anglais pourrait dire le *tumtum puffs the puffer*. Ce son imitatif semble avoir figuré parmi les racines verbales aryennes : ainsi, en sanskrit, *tup tubhi*, frapper avec force, tandis qu'en grec, *tup tump* signifie battre, cogner, d'où est dérivé par exemple *tumpanon, tympanum*, un tambour ou tamtam. On peut citer encore le verbe *casser* qui est devenu, dans l'anglais moderne, *to crack*, racine verbale aussi primitive qu'une langue puisse en posséder. La simple imitation du son de casser a passé dans le verbe anglais *to crack ;* on parle d'une tasse *cracked*, d'une réputation *cracked* sans songer à imiter un son. Mais on ne saurait employer le verbe allemand *krachen*, ou le verbe français *craquer* dans le même sens, car au lieu d'étendre leur signification ils sont restés dans leur simple état primitif. Il existe en sanskrit deux mots correspondants pour la scie, *kra-kara*, *kra-kacha*, c'est-à-dire qui fait crier, qui crie *kra*. Il est a remarquer que tous les termes qui démontrent ainsi expressément qu'ils sont des imitations de sons, fournissent des témoignages précieux dans ces sortes de recherches, car quelque doute qu'il puisse y avoir pour d'autres mots réellement dérivés de l'imitation d'un son, il ne peut en être ainsi dans le cas présent. De pus, il est évident que le même son a donné naissance à des mots imitatifs dans d'autres familles de langues : en Dahomey *kra-kra,* la crécelle d'un garde ; grébo *grikâ*, une scie ; aïno *chacha,* scier ; malais *graji*, une scie, *karat*, grincer des dents ; *khrajrej,* frotter. Une autre forme d'imitation est offerte par l'expression [247] descriptive galla *cacakdjeda*, c'est-à-dire, dire *cacak*, craquer. À ce son correspond toute une famille de mots péruviens, dont la racine semble être le *cca* guttural tiré du fond de la gorge : *ccallani*, casser ; *cacatatani*, grincer des dents ; *ccacñiy*, tonnerre, et le mot expressif pour désigner l'orage, *ccaccaccahay*, qui porte le procédé imitatif beaucoup plus loin que les Européens dans les mots : thunder-*clap*, donner-*klapf*, coup de tonnerre. En maori, *pata*, (anglais *to patter*) signifie fouetter comme la pluie ou la grêle qui tombe. La langue mandchoue rend le bruit du fruit qui tombe de l'arbre, par *pata pata* (hindoustani *bhadbhad*) ; les Anglais ont un mot analogue, *pat*, pour exprimer que le fruit tombe ; ils disent qu'il est *pattering*, comme en français nous disons *patatra*. Le copte *potpt* signifie tomber, et l'australien *badbadin* (ou *patpatin*) se retrouve presque littéralement dans le mot anglais

*pitpatting*. Ces exemples, fournis par des langues non aryennes, nous autorisent à assigner une origine imitative à la racine *pat*, tomber, et au grec *πιπτω*.

Cherchant plutôt à me faire une idée générale sur les principes qui concourent à la formation des langues, qu'à entrer dans des problèmes obscurs, je ne discuterai pas ici des détails minutieux. La question qui se pose sans cesse devant nous est celle-ci ; étant démontré qu'un certain procédé de transition du son au sens est possible d'une manière abstraite, peut-on s'en prévaloir dans les cas particuliers ? En parcourant les vocabulaires connus, on remarque que la plupart des idiomes possèdent des mots qui, par leur ressemblance manifeste ou par leur analogie avec des formes similaires, ont droit de prétendre à être regardés comme imitatifs. Quelques langues, telles que celle des Aztèques ou de Mohawks, sont très pauvres en exemples, tandis que d'autres nous en offrent un grand nombre. Prenons l'australien *walle* (*to wail*, pleurer) ; *bung-bung-win*, tonnerre ; *wirriti*, souffler comme le vent ; *wirrirriti*, tempêter, être en rage, dans [248] un conflit ; *wirri bwirri*, javelot des naturels appelé sans doute ainsi du bruit qu'il fait dans l'air ; *kurarriti*, murmurer, bourdonner ; *kurrirrurriri*, tourner autour, inintelligible, etc. ; *pitata*, frapper, un petit bruit comme la pluie ; *pitapitata*, frapper ; *wiiti*, rire, se réjouir, juste comme dans ces vers anglais du *Turnament of Tottenham :*

We te he ! Quoth Tyb an lugh.
Ye er a dughty man !

Le jargon chinouk de la Colombie britannique est une langue remplie de mots imitatifs, parfois empruntés aux langues indiennes, parfois résultant de l'effort d'un blanc et d'un Indien pour se comprendre. Voici quelques spécimens de cette catégorie : h*óh-hóh*, tousser ; *ko-ko*, frapper ; *kwa-lal-kwal-al*, galoper ; *muck-a-muck*, manger ; *chak-chak*, aigle-sauvage (d'après son cri) ; *tsish*, une meule à aiguiser ; *mamouk tsish* (faire *tsish*), aiguiser. Le professeur Max Müller a remarqué que le son produit en soufflant une chandelle n'est pas employé volontiers dans les langues civilisées, mais il semble être en faveur ici, car c'est sans doute ce bruit que l'auteur du vocabulaire a essayé de rendre par *mamouk poh* (faire *poh*), comme disaient les Chinouks pour souffler ou éteindre une chandelle. Leur jargon ne s'est guère formé depuis soixante et dix à quatre-vingts ans ; mais la nature de ces mots imitatifs ne diffèrent pas de celle des langues les plus connues et les plus anciennes. De même chez les tribus brésiliennes on trouve, en tupi, *cororóng*, *cururuc*, ronfler (comparez le copte *kherkher*), le quichua *ccorcuni* [*ccor*]), d'où il semble que l'imitation d'un ronflement peut avoir servi aux Indiens Carajás pour dire : dormir, *orourou-cré ;* et l'idée qui s'y rattache, *roou*, nuit. Le pimenteira *ebaung*, bruire, battre, peut être comparé au yoruba *gba*, claquer ; *gbâ* (*gbang*), résonner fortement ; en anglais *to bang*, etc. Parmi les langues africaines,

le zulu semble particulièrement riche en mots imitatifs. Ainsi *bibiza*, baver comme les enfants, baver [249]en parlant est comparable à l'anglais *bib ; babala*, le grand antilope (du baa de la femelle) ; *boba*, babiller, être bruyant ; *bobi*, un bavard ; *boboni*, une grive (qui crie *bo ! bo! c*omparable à l'américain *bobolink*) ; *bomboloza*, borborygme, mal d'entrailles ; *bubula*, bourdonner comme les abeilles ; *bubulela*, un essaim d'abeilles, une foule empressée ; *bubuluza*, faire un bruit crépitant, celui de la bière qui mousse ou de la viande qui bout. Ces exemples, pris dans le dictionnaire d'une langue barbare, et sous une seule lettre initiale, donnent une idée des preuves accumulées que l'on peut trouver dans les langues des races inférieures pour élucider la présente thèse.

Dans la suite des exemples empruntés à la classe de mots dans lesquels le son imitatif semble se retrouver clairement, et que nous donnons à l'appui de notre opinion, les démonstrations le plus fortes et les plus pratiques sont fournies par les mots qui expriment directement un son ou la cause qui le produit, tels que les cris et les noms des animaux, les termes désignant les actions accompagnées de sons et de tout ce qui s'y rapporte. En avançant dans cette étude, il devient de plus en plus nécessaire d'isoler le son, type ou racine, des modifications et additions auxquelles il a été soumis par l'adaptation grammaticale et phonétique. Il suffira, pour avoir une idée de l'étendue et des difficultés inextricables de ce problème, de jeter les yeux sur un groupe de mots d'une langue européenne, et de remarquer le réseau étymologique qui entoure le mot allemand *klapf,* dans le dictionnaire de Grimm, *klappen, klippen, klopfen, kläffen, klimpern, klampern, klateren, kloteren, klitteren, klatzen, klacken,* etc. ; cela fera comprendre ce qui peut se passer dans les cas analogues des autres langues. Mettant de côté toute considération d'inflexion grammaticale, remarquons qu'il appartient à l'étude présente de noter que la faculté imitative de l'homme dans le langage n'est nullement limitée à la reproduction directe des sons en leur donnant la forme de mots. Elle s'empare de termes tout faits, [250] de quelque origine qu'ils soient, les modifie et les adapte pour mettre leurs sons en rapport avec leurs sens ; elle verse ainsi dans le dictionnaire un flot de mots adaptés dont les plus difficiles à analyser sont ceux qui ne sont ni complètement étymologiques, ni complètement imitatifs, et qui tiennent des deux à la fois. Comment les mots, tout en conservant, pour ainsi dire, le même squelette, peuvent-ils arriver à suivre les variations de son, de force, de persistance, de grandeur ? Un groupe imitatif plus ou moins relié au dernier le montrera : *crick, creak, creack, crash, crush, crunch, craunch, scrunch, scraunch*. Il ne s'ensuit pas de ce qu'un mot a subi de telles transformations imitatives et symboliques, qu'il ait été directement imitatif à son origine. Qu'est-ce qui peut avoir par exemple un son plus imitatif que le nom de l'ancien canon à lancer la mitraille, dit *patterero ?* Cependant l'étymologie du mot est évidente dans l'espagnol *pedrero* et le français

*perrier*, qui désigne simplement un engin destiné à lancer des pierres (*piedra*, pierre) ; et ce ne fut que quand le mot espagnol eut été adopté en Angleterre, que la faculté imitative s'en empara et le transforma en une onomatopée comparable au verbe *to patter* , frapper comme la grêle. La tendance des langues à donner un sens à des mots étrangers, en y faisant les changements nécessaires pour les approprier au sens qu'elles veulent leur donner, comme *beefeater* pour *buffetier*, a été souvent remarquée par les philologues ; mais la disposition à modifier les mots par un son approprié a produit des résultats d'une bien plus grande importance. Les effets du changement symbolique des sons agissant sur les racines verbales semblent sans limites. Le verbe *to waddlei* (se balancer) a une forte apparence imitative, et de même, en allemand, on peut difficilement méconnaître que ce soit au son imitatif qu'est due la différence entre *wandern* et *wandeln*. Ces verbes appartiennent tous à la famille représentée par le sanskrit *vad*, aller, latin *vado ;* et il n'y a aucun motif sérieux d'attribuer à cette racine une origine imitative [251] dont elle n'offre plus assurément la trace, si elle l'offrit jamais. De même, *to stamp*, marquer une empreinte, où l'on a vu l'imitation du son , ne semble être qu'un mot pittoresque. La racine *sta*, se tenir, dérivée du sanskrit *sthâ*, forme le causatif *stap*, sanskrit *sthâpay*, arrêter, en anglais *to stop ;* de là *foot-step*, un pas, l'empreinte laissée par un arrêt du pied *a footstop*. Nous avons encore l'anglo-saxon *stapan, stœpan, stepan*, anglais *to step*, dont le son varie suivant la signification à exprimer et qui donne *to staup, to stamp, to stump et to stomp*, mots qui contrastent par leur violence et leur lourdeur , avec le pas sur le seuil de la chaumière, dont parle poète Barnes :

Where love do seek the maïden's evenen vloor,
Wi' stip-step light, and tip-tap slight
Ageän the door.

Par l'extension , la modification et, si l'on peut ainsi parler, par la couleur qu'il affecte, le son peut produire les effets du langage mimique et exprimer la lenteur ou la rapidité, la force ou la faiblesse de l'action ; puis, à un degré plus élevé, il devient susceptible d'indiquer la distance ou la dimension , et de là il poursuit sa route dans le vaste domaine de la métaphore. Tous ces effets se produisent avec une force qui surprend, quand on considère combien les moyens employés sont élémentaires. Ainsi, le Bachapins d'Afrique appellent un homme par le cri *hélà !* Prononcé, suivant qu'il est plus ou moins loin, *hêela ! hê-ê-la* en prolongeant plus ou moins le son. M. Macgregor, dans son *Roy-Roy on the Jordan*, donne une description pittoresque de ce mode d'expression : "Mais où est Zalmouda ?..... Alors, avec un empressement sauvage, le plus fort de la faction Dowana indique en avant avec le bout de son doigt, puis débite un flot de paroles terminées par *ah-aha-a-a-a-a-a*. Cette bizarre expression que j'entendis pour la première fois de la

bouche d'un berger du Bashan, m'avait, déjà depuis longtemps, fort intrigué... Le sens [252] de cette interminable suite de *ah!* plus ou moins prolongée, dont le ton va s'affaiblissant, signifie simplement que l'endroit désigné est à une très grande distance. " Le jargon chinouk, qui nous offre un exemple des procédés suivant lesquels les langues se sont primitivement développées, allonge les mots pour indiquer la distance. Le siamois peut , en variant l'accentuation, exprimer avec la syllabe *non* (là) une distance, indéfinie, ou très éloignée, et peut modifier de la même manière le sens d'un mot, tel que *ny* (petit). Au Gabon , la force avec laquelle on prononce le mot *mpolu* (grand) indique si l'objet est grand, très grand ou extrêmement grand, et, comme le remarque M. Wilson dans sa *Grammaire mpongwé*, les degrés comparatifs d'ampleur, d'exiguïté, de dureté, de rapidité et de force, peuvent être ainsi indiqués avec plus d'exactitude et de précision qu'on ne pourrait le penser. À Madagascar le mot *ratchi* signifie mauvais, mais *râtchi* signifie très mauvais. Les naturels de l'Australie emploient, suivant Oldfield, ce procédé en combinaison avec la reduplication symbolique : dans la tribu watchandie *jir-rie* signifie déjà au passé, *jir-rie-jir-rie* veut dire passé depuis longtemps ; mais si l'on appuie quelque temps sur le première syllabe, cela veut dire : passé depuis un temps immensément long. On peut citer encore *bou-rie*, qui signifie petit, *bou-rie-bou-rie*, très petit, et *b-o-rie-bourie*, extrêmement petit. Guillaume Humboldt rapporte que, dans le dialecte guarani septentrional (l'Amérique du Sud), la façon d'appuyer plus ou moins de temps sur la suffixe du parfait *yma*, *y-ma*, indique le temps plus ou moins long depuis lequel une action s'est passée. Il est curieux de rencontrer un semblable procédé chez les tribus aborigènes de l'Inde : la langue ho forme un temps futur en ajoutant *à* à la racine et en prolongeant le son, kaji, parler, amgkajiá, je parlerai. Ainsi qu'on devait le penser, les langues des populations très grossières montrent clairement comment les résultats de ces procédés primitifs [253] passent dans le groupe des mots courants. Rien ne saurait mieux le démontrer que les mots dont se sert l'une des tribus actuelles les plus sauvages, les Botocudos du Brésil, pour indiquer la mer. Ils ont un mot pour dire ruisseau, *ouatou*, et un adjectif qui signifie grand, *ijipaki-jiou ;* en joignant les deux mots *grands* et *ruisseau*, et si l'on renforce les deux voyelles, ils forment le mot signifiant rivière, *ouatouijiipakiijiou*, comme si l'on disait gra-and ruisseau ; puis on amplifie encore pour exprimer l'immensité de l'Océan *ouatouiijipakijiou-ou-ou-ou-ou-ou*. Une autre tribu de la même famille obtient le même résultat d'une façon plus simple : la mot *ouatou*, ruisseau, devient *ouatou-ou-ou-ou*, la mer. Les Chavantes étendent très naturellement l'expression *rom-o-wodi*, je vais très loin ; et quand ils veulent compter au-delà de cinq, ils disent *ka-o-o-o-ki*, ce qui signifie sans doute un grand nombre. Les Cauixamas, d'après un vocabulaire, disent *lawauugabi* pour quatre, et traînent le même mot pour cinq, comme s'ils disaient un long quatre. De la même façon les Aponegicrans

qui rendent six par *itawuūna*, ce qui signifie évidemment un long six. Rien ne nous fait mieux comprendre que ces essais d'une simplicité primitive, les modifications des mots. Il est vrai que ceux qui écrivent à l'aide procédés savants ignorent souvent ces procédés symboliques du langage parlé, mais tout enfant en comprend l'usage et l'importance malgré les efforts des livres et des professeurs pour mettre de côté tout ce qui ne peut être exprimé par leurs symboles, ni contrôlé par leurs règles étroites. Ces méthodes, si aisées dans le principe à comprendre et à appliquer, échappent à notre observation quand nous voulons les suivre dans leur complet développement. La langue des Indiens Sahaptins nous présente un procédé pour modifier les mots qui est loin d'être clair, quoiqu'il ne soit pas complètement inintelligible. Ces Indiens ont une [254] manière de faire un diminutif irrespectueux en changeant l'*n* d'un mot en *l ;* ainsi *twinwt* signifie : *sans fin ;* mais, pour indiquer une petitesse particulière ou pour exprimer le mépris, ils en font *twilwt* prononcé avec un changement de ton correspondant ; autre exemple : *wana*, rivière, dont le diminutif est *wala*, qui s'obtient par un changement de *n* en *l*, et d'une inflexion de voix particulière accompagnée d'un certain mouvement des lèvres. Nous en avons maintenant dit assez sur les changements de prononciation pour faire au moins comprendre comment ils peuvent marquer la notion de petitesse et de mépris. Mais il est plus difficile de suivre le procédé par lequel la langue mpongwé change un verbe affirmatif en un verbe négatif, en accentuant ou en allongeant la voyelle radicale : *tŏnda*, aimer, *tōnda*, ne pas aimer ; *tŏndo*, être aimé, *tōndo*, ne pas être aimé. De même en yoruba *bába*, une grande chose, *bàba*, une petite chose son mis en opposition dans un proverbe : "*Bába* bo, *bàba* molle," une grande question fait perdre de vue une petite. Les langues sont, au reste, remplies de modifications phonétiques qui justifient l'opinion que des sons symboliques ont concouru à leur production, quoi qu'il puisse être difficile de dire exactement de quelle manière.

Citons encore le procédé familier de reduplication simple ou modifié qui produit des formes telles que *murmur*, *pipat*, *kelterskelter*. Ce procédé quoique très restreint dans les dialectes littéraires, a une si grande importance dans le langage des enfants et des sauvages, que le traité du professeur Pott, à ce sujet[308], est devenu incidemment un des plus précieux recueils de faits qui aient été dressés pour éclairer les formes primitives des langues. Chaque enfant peut, jusqu'à un certain point, voir comment et pourquoi tel son est redoublé et comment il ajoute toujours quelque chose à l'idée originelle. Le son peut ainsi [255] rendre des superlatifs ou des intensifs, par l'allongement comme on le fait dans le polynésien *loa*, long, *lololoa*, très long ; le mandingue *ding*, enfant, *dingding*, un très petit

308 Pott, *Doppelung (Reduplication, Gemination) als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache*, 1862. - J'ai fait un fréquent usage de ce livre.

enfant. Le pluriel peut s'obtenir de même, comme dans le malais *raja-raja*, prince ; *orang-orang*, gens. Il indique le nombre, comme le mosquito *walwal*, quatre (deux-deux), ou la distribution , comme dans le copte *ouai-ouai*, individuellement (un-un). Il y a d'autres cas ou le redoublement s'explique facilement. Comme exemple de cas beaucoup plus difficiles à comprendre on peut citer la reduplication ordinaire du temps parfait : grec *γεγραφω*, de *γραφω€;* latin *momordi*, de *mordeo ;* gothique *haidhald*, de *haldan*, tenir. La reduplication est ordinairement employée dans les mots imitatifs pour leur donner de l'intensité, et surtout indiquer que le son est répété ou soutenu. Parmi l'immense quantité de ces sortes de mots, nous pouvons prendre comme exemple le botocudo : *hou-hou-hou-gitcha*, sucer (comparer le tongan *hūhü*, souffler) ; *kiaku.käck-käck*, papillon ; quichua *chiuiuiuiui-ñichi*, vent soufflant à travers les arbres ; maori *haruru*, bruit du vent, *hororo*, tourbillon ; dayak *kakak-kaka*, rire bruyamment ; aino, *chiriuschiriukanni*, une râpe ; tamil, *murumuru*, mumurer ; akra, *ewiuwieuwieuwie*, il parlait, se répétant continuellement ; et de même dans l'ensemble des langues existantes.

Le procédé employé pour donner l'idée de différentes distances à l'aide d'une échelle graduée de voyelles, me semble d'un grand intérêt philologique, à raison des données qu'il nous suggère sur la formation des langues et sur leur élaboration dans les régions les plus distantes, d'un même artifice pour faire du son un même instrument d'expression. Une série typique nous est fournie par le javanais *iki*, ceci (tout près) ; *ika*, cela ( à quelque distance) ; *iku*, cela (plus loin). Il n'est pas à supposer que la liste suivante présente tous les cas semblables qui se rencontrent dans les langues existantes, car environ la moitié des exemples qu'on y lit ont été trouvé par moi et sans beaucoup de recherche, en parcourant les vocabulaires des idiomes de races inférieures[309] : [256]

| | |
|---|---|
| Javanais | *iki*, ceci ; *ika*, cela (intermédiaire) ; *iku*, cela. |
| Malagasy | *ao*, là (à petite distance) ; *eo*, là (à une plus courte distance) ; *io*, là (tout près). |

309 Consultez surtout, à ce sujet : Pott, *Doppelung*, p. 30, 47, 49 ; W. von Humboldt, *Kawir-spr.*, vol. II, p. 36 ; Max Müller, dans Bunsen, *Philos. of univ. Hist.*, vol. I, p. 329 ; Latham, *Comp. Phil.*, p. 200, et les grammaires et dictionnaires de différentes langues. *The Guarani and Carib on authority of d'*Obigny, *l'homme américain*, vol. II, p. 268 ; *Dhimal*, dans Hodgson, *Abor. of India*, p. 69, 79, 115 ; *Colville Ind.*, dans Wilson, *Tr. Ethn. Soc.*, volIV, p. 331 ; *Botocudo*, dans Martius, *Gloss. Brasil.*

| | |
|---|---|
| Malagasy | *atsy*, là (pas loin de) ; *etsy*, là (plus près) ; *itsy*, ceci ou ces. |
| Japonais | *ko*, ici ; *ka*, là ; *korcra*, ces ; *karera*, ceux. |
| Canarais | *ivanu*, ceci ; *uvanu*, cela (intermédiaire) ; *avanu*, cela. |
| Tamil | *î*, ceci ; *á*, cela. |
| Rajmahali | *îh*, ceci ; *áh*, cela. |
| Dhimal | *icho*, *ita*, ici ; *ucho*, *uta*, là ; *iti*, *idong*, ceci ; *uti*, *udong*, cela, de choses et de personnes respectivement |
| Abcase | *abri*, ceci;*ubri*, cela. |
| Ossète | *am*, ici ; *um*, là. |
| Magyar | *ez*, ceci ; *az*, cela. |
| Zulu | *apa*, ici ; *opo*, là ; *lesi*, *leso*, *lesiya ; abu abo*, *abuya*, etc. ceci, cela. |
| Yoruba | ina, *ceci ;* ni, *cela.* |
| Fernandien | *olo*, ceci ; *ole*, cela. |
| Tumale | *re*, ceci ; *ri*, cela ; *ngi*, je ; *ngo*, tu ; *ngu*, il. |
| Groenlandais | *uv*, ici, là (en désignant) ; *iv*, là, jusque là. |

| | |
|---|---|
| Sujelpa (Colvil Ind.) | *akha*, ici ; *ikhi*, cela. |
| Sahaptin | *Kina*, ici ; *kuna*, là. |
| Mutsun | ne, *ici ;* nu, *là.* |
| Tarahumara | *ibe*, ici ; *abe*, là. |
| Guarani | *nde,ne*, tu ; *ndi, ni*, il. |
| Botocudo | *ati*, je ; *oti*, tu, vous, préposition à. |
| Caraïbe | *ne*, tu ; *ni*, il. |
| Chilien | *Tva, vachi*, ceci ; *tvey, veychi*, cela. |

[257] Il est évident par cette liste de pronoms et d'adverbes, que le contraste des voyelles dénote la différence entre ce, ceci et cela, ici et là. Le hasard toutefois peut être quelque chose dans les cas analogues. Par exemple les philologues savent très bien que les pronoms anglais *this* (ceci) et *that* (cela) ne sont pas des mots d'une seule espèce. Il est a peu près certain que le *thi-s*, est formé de deux pronoms joints ensembles. Pourtant les pronoms hollandais neutres *dit*, ceci, et *dat*, cela affectent l'apparence de formes simples où les voyelles sont mises en opposition[310]. Le hasard ne saurait expliquer la fréquence de ce genre par paires ou par séries de trois dans tant de langues différentes. Quelque intention commune doit intervenir ici, et il est manifeste que certains idiomes se servent du son comme d'un moyen pour exprimer la distance. Ainsi la langue Fernando-Po peut non seulement exprimer ceci ou cela par *olo, ole*, mais elle peut encore, en modifiant la prononciation des voyelles, distinguer une locution comme *o boeche*, ce mois-ci, de la locution *oh boeche*, ce moi-là. Les Grébos distinguent également *je* et *tu, nous* et *vous*, par la seule intonation de la voix ; la finale *h* aspirée dénote la seconde personne. Exemple : *mâ di*, je mange ; *mâh di*, tu mange ; *a di*, nous mangeons ; *ăh di*, vous mangez.

310 Il en est de même dans le vieux haut allemand : *diz* et *daz.*

Chez les Zulus, la série des solutions démonstratives qui expriment les trois degrés de distance, près, plus loin, le plus loin, est très complexe. Mais en remarquant comment ils sont employés on saisit le rôle symbolique du son qui entre dans leur formation. Les Zulus non seulement disent : *nansi*, ici est, *nanso*, là est ; *nansiya*, il y a au loin ; mais ils indiquent jusqu'à la valeur de cette distance par l'emphase et le prolongement du *ya*. Si nous pouvions constater pareille gradation de voyelles pour rendre l'échelle des distances sur toute la ligne, la démonstration serait facile ; mais il n'en est pas ainsi : les mots [258] en *i*, par exemple, désignent des distances tantôt plus petites, tantôt plus longues que les mots en *a*. Tout ce que nous pouvons faire c'est de juger comme tout enfant le ferait en voyant une série de voyelles donner une gradation expressive de distance, c'est que bien des pronoms et adverbes en usage ont sans doute pris leur forme sous l'influence de ce simple procédé, et qu'il s'est produit ainsi des séries de ce que nous pourrions appeler *mots à contraste* ou *différentiels*.

M. le professeur Max Müller fait remarquer comment l'emploi des mots différentiels sert à distinguer les sexes : "La distinction du genre est quelquefois rendue d'une manière telle que l'on se saurait l'expliquer qu'en supposant une puissance d'expression au son plus ou moins accusé des voyelles. *Ukko*, en finnois, signifie vieil homme, *akka*, vieille femme. En mangu *chacha* est masculin, *cheche*, est féminin. En mangu encore, *ama* signifie père ; *eme* signifie mère ; *amcha*, beau-père ; *emche*, belle-mère[311]." La langue coretue parlée au Brésil possède une autre paire de mots à contraste assez curieux : *tsăackö*, père ; *tsaacko*, mère. Le caraïbe a *baba* pour père et *nne* pour mère. Cette distinction conventionnelle entre masculin et féminin par la différence de voyelles ne fournit cependant qu'une petite partie du procédé de formation que nous offrent des mots tels que *père* et *mère*. L'étude de ces mots conduit à une région philologique intéressante, celle du langage des enfants.

Prenons quelques uns des mots employés pour dire père et mère en différentes langue : anglais *papa* et *mama ;* welche ou gallois , *tad (dad)* et *mam ;* hongrois, *atya* et *anya ;* mandingue, *fa* et *ba ;* lummi (Amérique du Nord), *man* et *tan ;* catoquina ( Amérique du Sud), *payú et nayú ;* watchandie (Australie), *amo* et *ago.* Leur contraste semble résider dans les consonnes, tandis que beaucoup d'autres [259] mots pairs différents totalement. Exemples : hébreu , *ab* et *im ;* kuki, *p'ha* et *noo ;* kayan, *amay* et *inei ;* tarahumara, *nono* et *jeje*. Les mots du genre de *papa* et *maman* se trouvant en usage dans les parties du monde les plus éloignées ont été cités gratuitement comme une preuve évidente de la commune origine des langues

311 Max Müller, *loc. cit.*

où ils se rencontrent. Mais le professeur Buschmann[312] rejette cet opinion et soutient que de telles coïncidences pourraient se reproduire mainte et mainte fois d'une manière indépendante. Il serait puéril de prétendre que les Caraïbes et les Anglais ou les Hottentots et le Anglais sont congénères parce que le mot *papa* appartient en commun aux premiers et le mot *mama* aux seconds, surtout quand on songe que ces articulations enfantines reçoivent parfois des sens directement opposés ; ainsi le mot chilien pour mère est *papa*, et le mot tlastkanai pour père est *mama*. Cependant les petits mots faciles employés pour père et mère ne semblent pas avoir été choisis tout à fait au hasard. La longue liste de mots recueillis par Buschmann montre que les types de *pa* et *ta* avec la forme similaire *ap* et *at* prédominent partout pour les noms père , tandis que *ma* et *na, am* et *an* prédominent pour les noms de mère. L'explication qu'il en donne, quand il attribue ce fait au penchant à choisir le mot le plus doux pour exprimer le nom de mère, et le plus dur pour celui de père, peut être vrai en soi, mais il la pousse un peu trop loin. Ce n'est pas la même idée qui doit conduire les Gallois à dire *tad* pour père, *mam*, pour mère, et l'Indien de la Colombie britannique à dire *maan* pour père et *taan* pour mère, ou les Géorgiens à dire *mama* pour père et *deda* pour mère. Je n'ai pu toutefois trouver nulle part *papa* et *maman* exactement renversés ; [260] tout ce qu'on a trouvé de plus approchant, c'est dans l'île de Meang, *mama* signifie père, homme, et *babi*, mère, femme[313].

Il y a une grande ressemblance entre les sons des mots enfantins *papa* et *maman*, et l'expression plus formelle de père et mère. Quelle est donc l'origine de ceux-ci ? L'histoire de ces mots est assez connue. Ils appartiennent au même groupe organique que les vocables *vater, mutter, pater, mater, pathr* et *mhthr, pitar, mâtar*, et autres analogie de la famille des langues indo-européennes. Tous ces couples de noms dérivent vraisemblablement d'une ancienne et commune source aryenne, et quand on les prend au voisinage de cette source, on reconnaît qu'ils sont issus d'un couple de mots qui peuvent être représentés par *patar* et *matar*, formés par l'addition du suffixe *tar* aux racines verbales *pa* et *ma*. Comme il existe en sanskrit deux verbes d'un son semblable, *pâ* et *mâ* , on reconnaît l'étymologie des deux mots dans *patar*, protecteur, et *matar* producteur. Ces mots aryens doivent avoir une origine très ancienne. Cependant, quelque anciens que soient ces mots, ils ont dû être précédés par des mots rudimentaires et plus simples du langage enfantin, car il n'est pas vraisemblable que les Aryens primitifs aient pu se

312 J.-C.-E. Buschmann, *Ueber den Naturlauti, Berlin* , 1853 et dans *Abhandl. der K. Akad. d. Wissensch.* (1852) trad. anglais dans *Proc. of Philological Society*, vol. VI. Voyez de Brosses, *Form. des Langues*, t. p.211.

313 Une famille de langues (les idiomes athapascas) a *appiá* et *mama* à la fois dans le sens de père en tahkali et en tlatskanai.

passer de mots enfantins pour *père* et *mère*, tant qu'ils n'ont pas eu un système organisé de suffixes ajoutés aux racines verbales pour exprimer des notions telles que celle de protecteur ou producteur. On ne peut supposer non plus que ce fut par pur accident que la racine des mots [261] ainsi choisi se trouva être justement les sons *pa* et *ma* dont le type se rencontre dans les régions les plus reculées du monde avec le sens de *père* et *mère*. Le professeur Adolphe Pictet fait ainsi la part des coïncidences : il admet d'abord les formes *pâ* et *mâ*, racines verbales aryennes d'une origine inconnue, signifiant protéger et produire, puis les formes vulgaires *pa* et *ma*, employées pour désigner père et mère, et enfin il combine les deux en supposant que les racines verbales *pá* et *mà* furent adoptées pour former les vocables indo-européens signifiant père et mère, à cause de leur ressemblance avec les mots que balbutient les jeunes enfants. Ce système détourné ne nous explique pas comment la racine verbales sanskrites se sont formées. Mais si l'on songe que ces racines verbales sont des formes élémentaires propres à une seule langue et à une période particulière de son développement, on peut émettre d'après les faits une opinion plus simple et plus sûre. Il est vraisemblable que les universelles *pa* et *ma* du langage enfantin furent des formes originelles ; qu'elles furent dans la période primitive de la langue aryenne employée indistinctement comme substantif et comme verbe (ne voyons-nous pas l'Anglais moderne, que si souvent reproduit les procédés linguistiques les plus rudimentaires, faire du nom père, *father*, un verbe, *to father?*) ; et qu'enfin elles devinrent des racines verbales, d'où furent formés les mots *patar* et *matar*, par l'addition du suffixe[314].

Les noms employés par les enfants pour *père* et *mère* ne doivent pas être étudiés comme s'ils se trouvaient isolés dans le langage. Il ne sont que des membres importants d'une grande classe de mots, appartenant à tous les temps et à toutes les contrées, et formant une langue enfantine dont le caractère commun consiste à rester dans la [262] limite des idées auxquelles les petits enfants sont intéressés, et à exprimer ces idées par une série d'articulations appropriées aux premiers essais de l'enfant pour parler.

Les tribus sauvages de l'Australie nous montrent d'une manière très caractéristique l'emploi de ce langage particulier : *mamman*, père, *ngangan*, mère, et par métaphore pouce, gros orteil (ainsi que le montrent clairement *jinna mamman*, gros orteil, c'est-à-dire père du pied) ; *tammin* , grand-père et grand-mère ; *bab-ba*, mauvais, étourdi, enfantin ; *bi-bi, bip*, poitrine ; *pappi*, père ; *pappa*, petit enfant, petit (d'où s'est formé le verbe *papparniti*, devenirun petit, être né). Nous pouvons encore prendre des exemples dans l'Inde et ailleurs, le langage des

314 Voyez Pott, *Indo-Germ. Wurzelwörterb.* V°, Pâ ; Böhtingk et Roth, *Sanskrit Worterb.*, v° Mâtar ; Pictet, *Origines Indo-Europ.*, part. II, p. 349 ; Max Müller, *Lectures*, 2° série, p. 212.

enfants de toutes les races étant le même. Ainsi, en tamil, *appâ*, père, *ammâ*, mère ; bodo, *aphâ*, père, *âyâ*, mère, dans le groupe kocch, *nânâ* et *nâni*, grand-père et grand-mère paternels, *mâmâ*, oncle, *dâdâ*, cousin, peuvent être rapprochés du sanskrit *tata*, père, *nanâ*, mère, et de mots hindouistanis de la même classe, mots dont quelques-uns sont familiers aux oreilles anglaises, car ils se sont naturalisés dans le langage anglo-indien : *bâbâ*, père, ; *bâbû*, enfant, prince, monsieur ; *bîbî*, madame ; *dadâ*, nourrice (*âyâ*, nourrice, semble emprunté du portugais). De tels mots se renouvellent sans cesse partout, et la loi de sélection naturelle décide de leur sort. La grande quantité des *nana* et des *dada* enfantins disparaissent aussitôt qu'ils sont nés. Quelques-uns prennent racine et s'étendent sur de vaste régions, comme des mots familiers aux nourrices, et de temps en temps un philologue les collectionne. Beaucoup sont des fragments de mots plus longs, comme le *faire dodo* français pour dormir, le *wiwi* du Brandebourg, refrain extraordinaire pour bercer (*wiegen*). D'autres, quelle qu'ait pu être leur origine, à raison du peu de variétés de leurs sons articulés, dégénèrent de ce qu'ils ont été en une masse d'expressions incompréhensibles, comme le suisse [263] *bobo*, une égratignure, *bambam*, tout parti ; italien, *bobó*, quelque chose pour boire, *gogo*, petit garçon, *far dede*, jouer. Pott a recueilli, comme exemple de mots anglais, *nana*, nourrice, *tata*, bonjour. Toutes ces expressions enfantines ne restent pas au point où elles ont pris naissance ; une certaine quantité s'établissent dans la langage ordinaire des grandes personnes , et quand elles ont trouvé leur place comme élément du langage général, elles peuvent être transmises d'âge en âge. Des exemples de mots de nourrices, tels que nous venons d'en citer, donnent la clef d'une foule de noms de différentes langues usités pour dire père, mère, grand-mère, tante, enfant, joujou, poupée. Les nègres de Fernando-Po emploient le mot *bubboh* pour petit garçon, qui a la même signification que le *bube* allemand ; le congo emploie le mot *tata*, pourrait comprendre le mot servant à dire *père* dans la latin classique et pour dire *pédagogue* dans le latin du moyen âge. Les Caraïbes et les insulaires es Carolines trouvent, comme les Anglais, que le mot *papa* sied pour dire père et il suffit se suivre le mot pour retrouver la langue des enfants dans le noms des prêtres de l'église orientale *pope* et dans celui de *pape* ou grand *papa* d'Occident. Tout ceci explique comment, avec ce petit stock de matériaux, le même son suffit à exprimer différentes idées ; pourquoi ici *mama* signifie mère, là père ou oncle ; comment *maman* peut signifier en même temps père et beau-père, comment *dada* peut vouloir dire ici père, là nourrice, *tata* père dans un endroit , fils dans un autre. Un seul groupe de mots peut servir à montrer le caractère de cette région du langage : les Indiens Pieds-noirs disent *ninnah*, père ; les Grecs, *νεννοζ*, oncle, *νεννα*, tante ; comparez le zulu *nina*, le sangir *nina*, le malagasy *nini*, mère ; le javanais *nini*, grand-père ou grand-mère ; le vayu *nini*, tante paternelle ; l'indien darien

*ninah* , fille ; l'espagnol *niñ, niña*, enfant ; l'italien *ninna*, petite fille ; le milanais *ninin*, lit ; l'italien *ninnare*, bercer.

[264] De cette manière, une douzaine d'articulations faciles, *ba* et *na*, *ti* et *de*, *pa* et *ma*, servent presque indistinctement à exprimer une douzaine d'idées d'enfants, comme si elles avaient été mises dans un sac et retirées au hasard pour nommer la première chose qui se présente, poupée ou oncle, nourrice ou grand-père. Il est évident que les recherches pour découvrir un tel choix de sons articulés restent infructueuses. Considérée à ce point de vue, la langue des enfants peut donner une utile leçon de philologie. Il a devant lui un genre de langue formée dans des conditions particulières et qui lui découvre les points faibles de ses recherches philologiques exagérés seulement par un précision excessive. Dans le langage ordinaire, la difficulté de lier le son au sens repose en grande partie sur l'insuffisance d'un petit nombre de courtes et rigides articulations exprimant une variété interminable de et tons et de bruits. Mais, le langage des enfants offrant un nombre plus restreint d'articulations, la difficulté de les rendre distinctement augmente encore . Un des principaux obstacle pour découvrir l'origine des mots réside surtout dans l'usage d'un nombre plus ou moins grand de sons fondamentaux appliqués à des usages hétérogènes. Supposer que deux mots ayant chacun un sens différent parce qu'ils se prononcent à peu près de la même manière, ont une certaine origine, est, même pour le langage ordinaire, une source de mauvaise étymologie. Mais dans la langage des enfants la théorie des sons fondamentaux est encore bien plus incertaine.

Peu de personnes oseraient soutenir, par exemple, que *papa* et *pap* ont une origine ou une racine commune. Tout ce que nous pouvons dire du support qui existe entre ces mots, c'est qu'ils sont liés par une commune adoption dans le langage des nourrices. Ils sont parfaitement indiqués comme tels dans l'ancienne Rome et l'Angleterre moderne : *papas*, nutricus, nutritor, *pappus*, senex ; "cum cibum [265]et potum *buas* ac *papas* dicunt, et matrem *mammam*, patrem *tatam* (ou *papam*)[315]."

Le langage des enfants établit de plus d'une manière décisive comment la société fait entrer des mots dans l'usage sans leur demander l'indication de leur origine. Il est vrai que le ton émotionnel et imitatif est très familier aux enfants, et leurs communications vocales se composent presque entièrement dans ce mode d'expression. L'influence en est visible dans les mots qui nous occupent en ce moment. Il est manifeste que le principe formateur de ces mots est, non de choisir le mot d'après le caractère expressif du son que le distingue, mais de prendre

315 Facciolati, *Lex.* Varro ap. Nomm., II, 97.

n'importe quel mot et de l'adapter, par l'expression qu'on lui donne, à une idée déterminée. Pour cela certaines langues, bien que fort différentes, ont adopté des articulations similaires et les ont fait servir à exprimer les idées les plus diverses et les plus opposées. Quant à la langue des grandes personnes, il est clair que la convention sociale a suivi la même voie. Quand même on admettrait l'hypothèse qui fait remonter l'origine ultime de tout mot à un son expressif, il faudrait toujours admettre aussi que dans les langues actuelles une foule mots se sont tellement éloignés du son ou du sens qu'ils avaient au départ, qu'il ont dû d'abord être choisis arbitrairement. Le grand principe des langues a été, non de conserver les traces su son originel au profit des étymologistes futurs, mais de fixer les éléments du langage comme moyen pratique de reconnaître les idées. Grâce à ce procédé, beaucoup de l'expression originelle a sans doute disparu pour ne plus reparaître.

Telles sont quelques-unes des voies par lesquelles les sons vocaux semblent s'être offerts à l'esprit de celui qui faisait le mot, comme propre à exprimer le sens qu'il voulait rendre, et qui a déterminé leur usage. Je ne pense [266] pas que les faits ici produits autorisent à considérer ce qu'on appelle la théorie interjectionnelle et imitative comme fournissant la solution complète du problème de l'origine des langues. Quelque solide que soit cette théorie prise dans les limites qui doivent être assignées, il serait imprudent d'accepter une hypothèse applicable d'une manière satisfaisante peut-être à une vingtaine de formes les plus simples de toute langue, mais qui laisse le doute quand il s'agit d'expliquer l'origine des dix-neuf autres vingtièmes. Une clef doit ouvrir plus de serrures que cela pour être regardée comme un passe-partout. Plusieurs points importants traités dans les présents chapitres ont fait ressortir la nécessité impérieuse de n'appliquer cette théorie qu'avec grande réserve. Vouloir toujours lier le son au sens est un système trop étroit pour renfermer l'explication des procédés si variés dont nous avons à rendre compte dans les langues des divers pays.

Il en est ainsi pour la distinction du sens d'un mot suivant son accentuation musicale, pour l'expression de l'idée de distance par la gradation des voyelles, ingénieuse invention, mais dont l'origine émotionnelle ou imitative n'est pas bien démontrée. Un moyen plus sûr d'établir la théorie de l'origine naturelle du langage est de considérer l'expression vocale de l'idée comme un son expressif en soi-même, sans décider expressément s'il est le produit d'un ton émotionnel ou imitatif, d'un bruit, d'un contraste d'une accentuation sur la voyelle ou sur la consonne, ou de toute autre action phonétique. Mais là encore il y a encore un nombre inconnu et peut-être énorme d'exceptions pour les sons choisis par les individus en vue d'exprimer quelque idée par un motif qui leur échappait à eux-mêmes, sons qui

n'en ont pas moins fait leur chemin dans le langage de la famille, de la tribu ou de la nation.

Bien des modes d'expression phonétique reconnaissables peuvent nous être encore inconnus. Cependant, tous ceux que j'ai indiqués ici ont un point commun : ils n'appartiennent [267] pas à un système particulier suivi dans tel ou tel district, mais ils tiennent à un vaste ensemble de principes formateurs des langues. Les exemples qu'on en peut donner sont pris en égale proportion dans le sanskrit, l'hébreu, le langage des nourrices de Lombardie ou le jargon moitié indien moitié européen de l'île de Vancouver ; et partout où on les trouve, ils fournissent des groupes de mots phonétiques, mots qui n'ont pas perdu les marques de leur origine expressive, ils conservent une forte empreinte de leur sens direct. En fait, le temps est venu donner une base solide à la philologie générative. On pourrait dresse, en les classifiant, une liste de mots ayant tous droit à être regardés comme des sons expressifs par eux-mêmes entre mille et mille langages et dialectes du monde connu. Dans un pareil dictionnaire de mots phonétiques, la moitié des exemples cités pourraient être mal fondés, mais la collection fournirait un moyen pratique d'expurger l’œuvre ; car elle montrerait sur une vaste échelle quels sons particuliers témoignent de leur convenance à représenter certaines idées par le choix qu'en ont pu faire à cette intention différentes races.

Les essais pour pousser aussi loin que possible les déterminations des principes qui ont présidé à la formation du langage en appliquant en détail les procédés que j'ai indiqué ici, augmenteraient sans doute nos connaissances par des moyens sûr, si l'imagination ne dépassait pas souvent la sobre comparaison des faits ; et il est un côté du problème de l'origine des langues où des semblables recherches sont loin d'avoir eu un effet encourageant. Le public dans cette matière s'intéresse surtout à la question de savoir si les langues connues ont leur source dans une ou plusieurs langues primitives. Et là-dessus les opinions des philologues qui ont comparé le plus grand nombre de langues ne sont pas d'accord ; aucun n'a trouvé un fonds de preuves suffisantes et directes et ils n'ont présenté rien autre chose qu'une simple opinion vaguement justifiable.

[268]

Pour ce qui est des procédés tels que la production de mots imitatifs ou symboliques, ils entrent pour une part, plus ou moins grande, dans l'origine du langage, mais ils ne sont limités à aucun lieu ou à aucune période en particulier, et subsistent encore plus ou moins à l'heure présente. Étant donnés deux dialectes d'une langue, leur effet est d'introduire dans chacun d'eux un certain nombre de mots nouveaux, indépendant d'origine, et les mots qui ont tout l'apparence d'avoir

été formé par un tel procédé ne peuvent plus dès lors servir la connexion généalogique des langues qui les fournissent. Pour prouver une semblable parenté, il faut se borner à des mots ou choisir des formes grammaticales dont le son et le sens sont devenus si conventionnels, qu'il est impossible de supposer que deux tribus y soient arrivés indépendamment l'une de l'autre ; il faut alors supposer qu'elles les ont puisés à une source commune. Ainsi l'introduction de nouveaux mots phonétiques tend à diminuer de plus en plus pour les langues l'importance de la question de savoir ce que les mots ont pu être à leur origine ; et l'extension des connaissances du philologue sur ces formations directes le porte chaque jour davantage à faire pour toute langue des restrictions quant à ce qui a pu être de nouvelle formation, jusqu'à ce qu'il se soit rendu compte de ce qui est en provenance directe du langage primitif.

Nous devons en terminant cet aperçu, présenter quelques considérations générales sur la nature et l'origine première des langues. En étudiant les moyens d'expression chez les hommes d'un degré de culture intellectuelle fort inférieur au nôtre, un de os premiers soins doit être d'éclairer notre esprit sur l'espèce de vénération superstitieuse qui s'attache si communément au langage articulé, comme s'il était non seulement le principal, mais le seul mode d'exprimer la pensée. Il faut cesser de mesurer l'importance historique des exclamations émotionnelles, des gestes et de l'écriture figurative, au faible rôle qu'ils [269] jouent dans la vie civilisée moderne ; il faut, au contraire, nous habituer à regarder les mots articulés que donne le dictionnaire comme appartenant au même groupe que les cris, les gestes et les figures, lesquels sont autant de moyens de manifester au dehors les impressions cachées de l'esprit. L'adoption d'un tel principe, loin d'être un simple détail de classification scientifique, a une grande importance pour le problème de l'origine des langues. Car, les raisons nous manquant quand il s'agit de savoir pourquoi certains mots sont employés dans le langage courant pour exprimer des idées particulières, on en est venu a regarder le langage comme un mystère, et l'on a eu recours pour expliquer ses phénomènes à des causes tirées de la philosophie occulte, ou bien encore, trouvant insuffisant le pouvoir ordinaire d'un homme doué de faculté de penser et de s'exprimer, on a fait appel à une révélation spéciale pour mettre dans sa bouche le vocabulaire d'une langue privilégiée.

Le débat qui s'est poursuivi durant des siècles sur ce problème nous remet en mémoire le passage du *Cratyle* où Socrate compare les étymologistes qui se tirent des difficultés que leur offre l'origine des mots, en disant que les premiers mots sont de création divine, et par conséquent, bien faits, comme le font les tragédiens

embarrassés qui ont recours au *deus ex machinâ*[316]. Quoi qu'il en soit, ceux qui prendront la peine de suivre les actes du cri de la plainte, du rire et autres explications vocales émotionnelles en tenant compte de quelques observations que nous venons de présenter, devront admettre que notre entente de ce mode d'expression, tout imparfaite qu'elle nous est, nous autorise à le classer dans les actions naturelles du corps et de l'esprit de l'homme. Mais, à coup sûr, nul de ceux qui comprennent le langage des gestes ou l'écriture figurative ne saurait être admis à l'attribuer à des causes [270]occultes ou à toute intervention surnaturelle. Leur manifestation réside évidemment dans les opérations naturelles de l'esprit humain, non se rapportant à une condition de l'humanité qui a disparu depuis longtemps, mais à des procédés existant parmi nous, que nous pouvons comprendre et même pratiquer. Quand nous observons les dessins dont les sauvages et les sourds-muets se servent pour exprimer leurs idées, nous pouvons saisir d'un coup d'œil le rapport direct entre les pensées et les signes qui servent à les manifester. Nous reconnaissons l'idée de sommeil, à la tête penchée, appuyée sur la main avec les yeux fermés ; ou l'idée de courir avec l'attitude de celui qui court la poitrine en avant, la bouche à demi-ouverte, les coudes et les épaules en arrière ; l'idée de chandelle par un doigt étendu et porté en avant comme si elle venait d'être soufflée ; l'idée de sel, à la manière de le parsemer avec le pouce et l'index. Les figures des livres d'images fait pour les enfants, le dormeur, le coureur, la salière, indiquent également les actions et les usages par la relation entre la pensée et le signe. Nous comprenons si bien ce mode d'expression que nous continuons à exprimer nos pensées par des moyens semblables ; ceux qui voient nos signes comprennent ce que nous pensons.

Quand, encouragés par notre facilité à faire comprendre la nature et l'effet de ces méthodes primitives, nous atteignons l'art plus délicat de la parole, et que nous cherchons comment tel et tel mot est arrivé à exprimer telle et telle pensée, nous nous trouvons en face d'un problème immense, dont une très petite partie seulement est résolue. Le succès de nos recherches est fait sans doute pour nous encourager à les poursuivre avec ardeur, mais les explorations effectuées n'ont pas dépassé quelques coins d'un terrain inconnu ; les résultats obtenus nous engagent pourtant à associer au langage articulé l'expression par le geste et les images qui s'associèrent comme principe formateur du langage, de la même façon que l'homme associe [271] aujourd'hui le geste et la parole. Le langage articulé, dans son travail de développement le plus complexe et le plus élaboré, a fait sans doute usage de procédés auxquels les moyens de communication les plus simples et les plus élémentaires n'offrent rien de comparable, car, partout où l'on rencontre une langue constituée, elle apparaît comme s'étant développée, ainsi que l'écriture ou la

316 Platon, *Cratyle*, 90.

musique, la chasse ou l'art de faire du feu, par l'exercice de la faculté purement humaine, à l'aide de procédés purement humains. Il n'y a rien là qui appartiennent exclusivement aux opérations élémentaires de la philologie, tels que le choix des sons expressifs pour désigner des idées correspondantes.

Dans la région plus élevée du langage, là où des mots déjà existants sont appliqués à de nouvelles idées, et servent même à indiquer différentes nuances, les moyens qui concourent à atteindre ce but passent de la plus grande finesse à la plus extrême maladresse. Par exemple, un puissant moyen de donner un nouveau sens à un mot ancien est la métaphore, qui fait passer l'idée de l'ouïe à la vue, du toucher à la pensée, d'un genre concret au genre abstrait, et peut ainsi faire servir à exprimer ou à suggérer quelque chose que ce soit. Ce que faisait le philosophe allemand lorsqu'il définissait le rapport qui existe entre une vache et une comète, par cette circonstance qu'elles ont toutes deux une queue, est suffisant, et plus que suffisant pour celui qui s'occupe de la formation des langues.

Les Australiens sont forts étonnés de voir qu'un livre européen peut s'ouvrir et se fermer comme une coquille d'une moule, et la première chose qu'ils font, c'est d'appeler les livres, moules, *müyum*. La vue d'une machine à vapeur peut suggérer tout un ensemble de transitions d'idées telles qu'il s'en trouve dans les langues européennes : la vapeur passe dans des fifres ou des trompettes, c'est-à-dire des *chalumeaux*, des *tubes*, et entre par des portes mouvantes ou valves ; elle pousse un *piston* de haut en bas, dans [272] un rouleau ou *cylindre*, pendant que la lumière s'échappe d'une fournaise comme des fusées ou des rayons. Les dictionnaires sont pleins d'expressions semblables, près desquelles celles-ci sont d'une éblouissante clarté. Les procédés par lesquels les mots se sont en fait formés, ressemblent souvent au jeu : Qu'est-ce que je pense ? Quand on connaît la réponse il est aisé de voir ce que *junketting* (dînette)et chanoine (*canon*) ont à faire avec *roseaux*, en latin *juncus*, roseau, bas latin *juncatat*, framoage fait dans un panier de roseau ; italien *giuncata*, fromage à la crème dans un frais roseau, français *joncade*, et anglais *jonket*, qui sont préparés avec de la crème, et enfin *junketting*, endroits où l'on mange ces friandises ; grec $\chi\alpha\nu\eta$, roseaux, *cane cannhw*, mesure, règle, d'où *canonicus*, un clerc vivant sous la loi ecclésiastique ou canon. Mais qui pourrait deviner l'histoire de ces mots sans connaître les échelons intermédiaires ?

Il y a dans ce procédé de dérivation essentiellement humain, artificiel. Quand nous connaissons tout ce qui concerne un cas, nous pouvons d'ordinaire le comprendre d'un coup, et constater que nous aurions pu en faire autant si nous l'avions rencontré. Cela est aussi vrai pour les mots phonétiques énumérés dans ces chapitres. Ces vues ne sont pourtant pas incompatibles avec l'idée de généraliser

ces procédés et de les désigner comme des phases du développement du langage chez l'espèce humaine, etc. Si des hommes, sous l'influence de certaines circonstances, produisent certains résultats, nous pouvons au moins espérer que les autres hommes qui leur ressemblent, et sont placés à peu près dans les mêmes conditions, produiront plus ou moins les mêmes résultats ; et l'on a mainte et mainte fois établi dans les pages précédentes que ce qui arrive réellement. L'opinion émise par Guillaume de Humboldt, que le langage est un *organisme*, a été regardé comme un grand pas fait dans les spéculations philologiques, et cette opinion s'est vérifiée toutes les fois qu'elle a conduit les observateurs à tourner [273] leur esprit vers les lois générales. Mais le vague de l'idée et de l'expression de Humboldt n'a pas pu contribuer à obscurcir le sujet. S'il eût dit que la pensée, le langage et l'action de l'homme sont en général d'une nature organique et soumis à des lois déterminées, cela eût été très différent ; mais tel n'est pas évidemment ce qu'il comprend : en appelant le langage un organisme, il le place en dehors des arts humains et des conventions. Humboldt repoussait l'idée de ramener le langage à une simple opération de l'entendement. "L'homme, dit-il ne forme pas le langage, il ne fait que discerner avec une sorte de joyeux étonnement les développements qui s'y produisent par ses efforts." Cependant, si l'on ne tient pas les procédés à l'aide desquels les mots se façonnent et s'adaptent à de nouveaux sens pour le produit d'une opération consciente, l'on doit, pour être logique, reléguer les stratagèmes du soldat de campagne, les inventions de l'ouvrier à l'établi, dans les régions obscures de l'instinct et de l'action inconsciente. Le fait que les efforts individuels des hommes concourent pour produire ces résultats généraux que nous appelons *lois*, peut être posé une fois de plus comme un des principes fondamentaux de ce qui a été appelé en anglais *science of culture*. Mais un fait ne change pas de nature parce qu'on le classe avec d'autres du même genre, et un homme n'en est pas moins l'intelligent inventeur d'un mot nouveau ou d'une nouvelle métaphore, bien que vingt autres aussi ingénieux aient pu avoir recours au même procédé.

La théorie qui rapporte les formes originelles du langage social à une condition inférieure, à l'état sauvage des races humaines les plus anciennes, s'accorde en somme avec tous les faits philologiques connus. Les causes qui ont engendré le langage semblent, aussi loin qu'il est possible de les suivre, d'une simplicité enfantine remarquable, qui dénote l'enfance de la civilisation humaine. Les moyens à l'aide desquels s'opèrent le choix et l'arrangement [274] des sons pour exprimer les idées, sont, en effet, des expédients pratiques au niveau de la philosophie des nourrices. Un enfant de cinq ans pourrait saisir le sens ses sons imitatifs, des mots interjectifs, des désignations symboliques du genre ou de la distance, par le contraste des voyelles. Aussi de même qu'on ne peut comprendre la nature réelle de la mythologie, si l'on n'a pas une intelligence claire des contes de nourrices, il faut

pour apprécier les phases primitives du langage, y apporter le même esprit que nous mettons pour deviner les énigmes et jouer aux jeux d'enfants. Les remarques précédentes s'accordent avec l'opinion qui fait remonter le langage rudimentaire à l'enfance de l'intellect humain, et la langue expressive particulière aux sauvages offre des éléments précieux pour résoudre le problème du langage primitif. Inutile de nous reporter en imagination à la période où les hommes commencèrent à échanger entre eux des idées, où le geste et le son expressif par lui-même devaient avoir une bien plus grande importance que parmi nous ; nous n'y trouverons pas de nouveaux éléments pour la solution du problème, car un état de chose correspondant plus ou moins à celui-là s'observe chez les tribus sauvages inférieures actuellement existantes. Si nous passons de ces sons expressifs en eux-mêmes à la partie du langage qui n'a de sens que par tradition ou coutume arbitraire en apparence, nous n'y rencontrerons rien qui contredis e notre hypothèse.

Le son a signification directe peut être considéré comme un élément du langage, élément que pourront encore reconnaître les nations futures. Mais il est bien plus vraisemblable qu'à force de se transmettre et de changer de signification, ce son deviendra un symbole dépourvu par lui-même de sens, et tel qu'aurait pu le donner un choix arbitraire. Les vocabulaires des dialectes sauvages sont pleins de démonstrations de cette nature. Dans le cours du développement du langage, de pareils mots traditionnels [275] ayant un simple sens héréditaire, n'ont pas peu contribué à évincer les mots expressifs, tout comme les chiffres arabes 2, 3, 4, qui ne sont pas expressifs par eux-mêmes, ont chassé les nombres romains II, III, IV, phénomène qui trouve sa place dans le langage sauvage aussi bien que dans le langage cultivé. De plus, considérer le langage comme un moyen pratique d'exprimer la pensée, c'est envisager un fait qui n'est pas d'une légère importance pour l'histoire de la civilisation. Nous sommes ainsi ramené à ce fait riche d'enseignements, que toutes les langues présentent en substance le même art intellectuel, les nations élevées acquérant une plus grande puissance d'expression que les tribus inférieures, et y parvenant non en introduisant des principes nouveaux et plus efficaces, mais par simple addition et perfectionnement dans les détails. Les deux méthodes principales pour dénommer les idées et établir les rapports qui les lient, à savoir : la métaphore et la syntaxe appartiennent à l'enfance de l'expression humaine, et forment une partie constituante du langage des sauvages aussi bien que de celui des philosophes. Si l'on nous objecte que cette similarité dans les principes des langues est due à ce que les tribus sauvages, dégénérée d'un état de culture plus élevé, gardent les restes de leur supériorité primitive, nous répondrons que les procédés linguistiques sont mis en œuvre actuellement avec plus d'originalité et sinon plus de profit, chez les sauvages que

chez les hommes civilisés. Ne le voyons-nous pas par l'exemple que nous offre le système suivi par les Algonquins dans la composition des mots, et l'emploi développé que font les Esquimaux de l'inflexion grammaticale ? Le principe qui fait l'essence du langage appartient réellement au degré inférieur comme au degré supérieur de la civilisation. Auquel doit-on attribuer son origine ? La réponse se trouve dans la comparaison de la méthode que suit la langue et le but qu'elle a à atteindre. Prenons toutes les langues du monde : il est évident que les procédés [276] qui servent à former et adapter les mots ont beaucoup moins de rapport avec les agencements systématiques et les classifications scientifiques, qu'avec ceux de la plus élémentaire et la plus naïve ingénuité. Que celui qui poursuit des conceptions philosophiques ou scientifiques, et désire les exprimer par des mots dise si le langage ordinaire est un instrument dont le plan a été construit dans ce but, il répondra évidemment non. On ne saurait dire ce qui est le plus frappant, ou du manque de système scientifique pour l'expression verbale de la pensée, ou e l'habileté singulière à rendre les détails au moyen desquels l'esprit parvient à surmonter cette imperfection. On le voit par les effort que celui qui a une idée doit faire pour trouver des mots propres à la présenter avec clarté. Le langage, au moyen duquel une nation, arrivée à un degré très avancé de science et de sentiment, doit exprimer ses pensées, n'est pas un mécanisme crée pour ce travail spécial, c'est un vieil engin, barbare, augmenté, modifié, rapiécé avec une certaine sorte d'habileté. L'ethnographie rend compte à la fois et de l'immense pouvoir et de la faiblesse manifeste du langage, comme moyen d'exprimer la pensée de l'homme moderne et civilisé, en le considérant comme un produit de culture inférieure, graduellement adapté par des siècles d'évolution et de sélection, et approprié d'une manière plus ou moins satisfaisante aux besoins d'une civilisation moderne.

--ooOoo--

[277]

# CHAPITRE 7

# L'ART DE COMPTER

L'idée de nombre dérivée de l'expérience.- État de l'arithmétique chez les races non civilisées.-Pauvreté de la numération chez les tribus inférieures.- Usage de compter sur les doigts et les orteils.- La formation des expressions numérales à l'aide des mains montre la numération verbale dérivant du calcul mimique.- Étymologie de la numération.- les notations quinaires, décimales, vigésimales dérivent de la manière de compter sur les doigts et les orteils.- Adoption des expressions numériques étrangères.- Preuves démontrant que le développement de l'arithmétique part d'un niveau de culture inférieur.

M.J.-S. Mill, dans son *Système de logique*, examine les bases de l'art de l'arithmétique. Contrairement à l'opinion soutenue par le docteur Whewell, que des propositions comme deux et trois font cinq, sont des *vérités nécessaires* contenant en elles-mêmes un élément de certitude que la simple expérience ne saurait donner, M. Mill avance l'opinion , "que deux et un font trois, est une vérité simplement fournie par une longue et constante expérience, c'est-à-dire une vérité inductive, et de telles vérités font la base de l'arithmétique. Les vérités fondamentales de cette science reposent sur le témoignage des sens ; elles sont démontrées en tant qu'elles montrent à nos yeux et à nos doigts qu'un nombre donné d'objets, dix balles, par exemple, peut par séparation ou par réunion offrir à nos sens toutes les différentes suites de nombres dont la somme est égale à dix. Toutes les méthodes perfectionnées pour enseigner l'arithmétique aux enfants procèdent de l'observation de ce fait. Quiconque veut agir sur l'intelligence des enfants en leur enseignant l'arithmétique, leur apprendre des nombres et non des chiffres, doit leur présenter [278] des démonstrations qui tombent sous leurs sens, comme il a été dit."

L'argument de M. Mill repose sur les conditions mentales du peuple chez lequel existe un art arithmétique déjà avancé. Et c'est là un sujet dont l'étude est précieuse au point de vue ethnographique. L'examen des méthodes numériques en usage chez

les races inférieures confirme non seulement la thèse de M. Mill, à savoir, que notre connaissance des rapports des nombres entre eux est basée sur l'expérience actuelle, mais il nous permet de remonter à la source de l'art de compter, et de déterminer quelle en fut la marche progressive chez certaines races et probablement par tout l'univers.

Dans nos systèmes avancés de numération, nous ne connaissons point de limite à l'infinie grandeur, ni à l'infinie petitesse. Le philosophe ne saurait imaginer une quantité si grande ou un atome si petit, que le mathématicien ne le puisse concevoir et représenter à l'aide d'une simple combinaison de chiffres. Mais à mesure que nous descendons l'échelle de la civilisation, nous trouvons une impuissance de plus en plus marquée à arriver à la notion distincte des nombres élevés, mors même qu'il existe dans le langage usuel des termes pour les centaines et les mille : celui qui compte a de plus en plus recours à ses doigts, et nous observons chez les plus intelligents la même incertitude pour l'appréciation des nombres que chez les enfants. Exemple : s'il n'y avait mille personnes, il y en avait bien cent, au moins il y en avait bien vingt. Le degré des connaissances en arithmétique ne répond pas, il est vrai, exactement au niveau de culture générale. Quelques peuples sauvages ou barbares sont fort habiles en numération. Les habitants des îles Tonga peuvent compter jusqu'à 100 000 et le voyageur français Labillardière, en les poussant, les fit compter jusqu'à 1000 billions et recueillit, puis imprima les noms de nombre qu'ils employaient. Mais en y regardant de près, on ne retrouva [279] que des mots dénués de sens, des expressions imparfaites[317], un amas d'incohérence de l'idiome tonga qui montre combien on doit se tenir en garde contre ce qu'on pourrait obtenir de l'esprit tourmenté d'un sauvage. Dans l'Afrique occidentale, la constante habitude du trafic a beaucoup développé l'arithmétique, et les petits nègres s'amusent à compter les tas de cauris. Parmi les Yorubas d'Abeokuta, dire à quelqu'un :"Vous ne savez pas combien font neuf fois neuf," c'est lui reprocher son ignorance en termes injurieux. Ce proverbe étonnera singulièrement si on le compare aux locutions européennes correspondantes et qui assignent le terme extrême de la stupidité :"Il ne peut compter jusqu'à cinq ;" expression que nous retrouvons également en anglais ;"Aussi sûr que je suis bien portant, et que je sais combien il faut de fèves pour faire cinq." Un tribunal siamois ne tiendra aucun compte de la déposition d'un témoin qui ne saurait compter et chiffrer jusqu'à dix. Et cette procédure nous rappelle l'ancienne coutume de Shrewsbury, où l'on jugeait qu'une personne était réputée majeure quand elle savait compter jusqu'à douze pence[318].

317 Mariner, *îles Tonga*, vol. II, p. 370, etc.

318 Low, dans *Journ. Ind. Archipel*, t. I,p. 408 ; *Year-book Edw.*, I (xx—I), ed. Horwood, p. 220.

Entre les hommes qui occupent aujourd'hui les derniers échelons de la civilisation, chez les sauvages des forêts de l'Amérique du Sud et des déserts de l'Australie, la langue ne renferme souvent pas de mot spécial pour exprimer le nombre 5. Non seulement les voyageurs n'ont pu constater dans l'idiome de plusieurs de ces tribus, de nom de nombre au-dessus de 4, de 3 ou même de 2, mais l'opinion que là s'arrêtent réellement leurs conceptions numériques est justifiée par l'emploi que ces sauvages font de leur plus haut nombre pour désigner en général une [280] grande quantité. Les hordes grossières du Brésil, suivant Spix et Martius, "comptent communément sur les joints de leurs doigts, mais seulement jusqu'à trois. Elles rendent un nombre élevé simplement par beaucoup[319]. Le vocabulaire puri donne ainsi les nombres : 1, *omi ;* 2, *curiri*;3, *prica* , beaucoup. Le vocabulaire botocudo donne : 1, *mokenam ;* 2, *uruhi*, beaucoup. Voici d'après Jorgenson , la numération des Tasmaniens : 1, *parmery ;* 2, *calabawa*, plus de de 2, *cardia ;* c'est-à-dire, comme le remarque Backhouse, qu'on compte par un , deux, et beaucoup. Mais un observateur tout spécialement compétent, le docteur Milligan, a trouvé chez eux, pour 5, un mot qu'il cite et sur lequel nous reviendrons[320]. Les Néo-Hollandais dit M. Oldfield (qui parlait surtout des tribus de l'ouest), n'ont point de nom pour les nombres plus forts que deux. L'échelle de notation watchandie est : *co-ote-on* (un), *u-tau-ra* (deux), *boo-thal* (beaucoup), et *bool-tha-bat* (immensément). S'ils ont absolument besoin d'exprimer les nombre trois ou quatre, ils disent *u-tar-ra coo-te-oo*, pour indiquer le premier nombre, et pour le dernier, *u-tar-ra u-tar-ra*. Ce qui revient à ceci, que les mots pour un, deux, trois ou quatre, équivalent à : un, deux, deux-un , deux-deux. La numération du Queensland, que nous donne le docteur Lang, repose sur le même principe, les mots seuls diffèrent : 1. *ganar*, 2. *burla ;* 3. *burla-ganar*, deux-un ; 4. *burla-burla*, deux-deux ; *korumba*, plus de quatre, beaucoup, considérablement. Le dialecte kamilaroi, qui a le même mot pour 2 que le précédent, est sur lui en progrès, puisqu'il a pour 3 un mot spécial, grâce auquel il peut compter jusqu'à 6 : 1.*mal ;* 2. *bularr ;* 3. *guliba ;* 4. *bularr-bularr*, deux-deux ; 5. *bulaguliba*, deux-trois ; 6. *gulibaguliba*, trois-trois. Ces exemples fournis par l'Australie montrent la pauvreté nom moins que la grossièreté [281] du système numéral de certaines tribus[321]. Nous aurons à signaler toutefois des mots désignant des nombres plus élevés, qui, dans un district au moins, porte les expression numérales des indigènes jusqu'à 15 ou même 20.

---

319 Spix et Matius, *Reise in Brasilien*., p. 387.

320 Bonwick, *Tasmanians*, p. 143 ; Backhouse, *Narr.i, p. 104 ; Milligan*, *Papers*, etc.,*Royal Soc. Tasmania*, vol. III, part, II, 1859.

321 Oldfield, *Tr ; Ethn. Soc.*vol. III, p. 291 ; Lang, *Queensland*, p. 433 ; Latham, *Comp. Phil.*, p. 352 ; pour les autres termes, Bonwich, *loc. cit.*

De ce qu'un tribu sauvage n'a point de mots courants pour les nombres qui dépassent trois ou cinq, il ne faudrait pas conclure qu'on n'y peut compter au-delà.les sauvages possèdent les moyens d'aller beaucoup plus loin, mais c'est en reculant jusqu'à l'usage d'une méthode d'expression grossière et bien inférieure à la parole, le langage des gestes. La place occupée dans le développement intellectuel par l'art de compter sur les doigts est bien décrite dans le tableau que fait de son enfance, comparativement sans aucune instruction, Massieu, l'élève sourd-muet de l'abbé Sicard : "Avant d'être instruit, je connaissait les nombres, mes doigts me les avaient appris. Je ne connaissait point les chiffres ; je comptais sur les doigts, et quand le nombre passait 10, je faisais des coches sur un bout de bois[322]." C'est ainsi qu'à toutes les tribus sauvages les doigts ont enseigné l'arithmétique. Après avoir rendu compte de ses observations sur la faculté qu'a la langue watchandie, d'atteindre à 4 à l'aide de ses expressions numérales, M. Oldfield continue d'exposer la façon dont le naturels essayent de résoudre le problème d'un calcul plus compliqué :"Un jour, dit-il, je voulus m'assurer du nombre exact de ceux d'entre eux qui avaient péri dans une certaine occasion. L'individu près duquel je m'enquérais, commença par réfléchir aux noms..... à chacun d'eux levant un doigt, et ce ne fut qu'après bien des tentatives inutiles, suivis d'efforts nouveaux, qu'il parvint à m'exprimer un nombre si élevé, en étendant trois fois la main, me donnant ainsi à comprendre [282] que quinze était la réponse à cette si difficile question d'arithmétique." Les aborigènes de Victoria, dit M. Standbridge n'ont point de noms pour les nombres au-dessus de 2 ; mais au moyen des répétitions ils comptent jusqu'à 5, et c'est à l'aide des doigts, de os et des articulations des bras et de la tête qu'ils notent les jours de la lune[323]." Les Bororos du Brésil comptent:1. *Couai ;* 2. *macouai*;3. *Ouai ;* et ils continuent sur leurs doigts en répétant ce *ouai*[324]. Naturellement pas plus chez les sauvages que chez nous, de ce qu'une personne compte sur ses doigts, on ne saurait conclure que sa langue est dépourvue d'expressions pour le nombre dont elle a besoin. Par exemple, on a remarqué que les naturels du Kamtchatka, en calculant, comptent d'abord tous leurs doigts, ensuite tous leurs orteils, allant ainsi jusqu'à 20, puis se demandent alors :"Que faire maintenant ?" L'examen pourtant a révélé que leur langue renferme des nombre jusqu'à 100[325]. Les voyageurs ont noté l'habitude de compter sur les doigts chez les peuplades qui pourraient, si elle le voulaient, prononcer le nombre ou qui, généralement, réunissent l'acte et la parole ; d'ailleurs chacun de ces deux modes est très répandu dans l'Europe moderne. Laissons P. Gumilla, l'un des plus anciens missionnaires jésuites de l'Amérique méridionale, nous décrire le rapport du geste

322 Sicard, *Théorie des signes pour l'instruction de sourds-muets*, vol. II, p. 634.
323 Standbridge,*Tr. Ethn.Soc.*, vol. I, p. 304.
324 Martius,*Gloss. Bras.*, p. 15.
325 Kracheninnikow,*Kamtchatka*, p. 17.

à la parole dans l'art de compter, et nous citer de bien remarquables exemples (que nous aurons à comparer avec d'autres analogues) de l'action du consensus, qui transforme en règles fixes, reçues de tous , de pures conventions, même dans un art aussi simple que celui de compter sur les doigts :"Parmi nous, dit-il, personne, sauf accidentellement, ne dirait, par exemple : un, deux, etc., en marquant d'une main le nombre de doigts de l'autre main. Chez les [283] Indiens c'est exactement le contraire. Par exemple, s'ils disent : "Donnent-moi un couteau," aussitôt il lèvent un doigt ; "Donnez m'en deux," et ils lèvent deux doigts, et ainsi de suite. Jamais ils ne diraient cinq sans montrer une main, ni dix sans montrer les deux, ni vingt sans montrer à la fois les doigts et les orteils. Bien plus, la façon de désigner les nombres avec les doigts diffère dans chaque pays. Pour ne pas tomber dans la prolixité, je prendrai comme exemple le nombre trois. Pour dire trois, les Otomacs unissent le pouce, l'index et le médius, rarement les autres doigts. Les Tamanacs montrent le petit doigt, l'annulaire et le médius et ferment les deux autres. Les Maipures, enfin, lèvent l'index, le médius et l'annulaire, les deux autres restant dissimulés[326].

Le rapport qui existe entre le calcul digital et le calcul parlé peut être généralement établi comme suit. Au point de vue de la facilité plus grande qu'elle procure de bien saisir les nombres, une arithmétique palpable, celle qui emploie les doigts ou leurs articulations[327], les petits morceaux de cailloux ou de fèves, ou, moyens moins naturels, le rosaire ou l'abaque, possède un si grand avantage sur le calcul verbal, qu'elle a dû presque nécessairement le précéder. Ainsi, nous trouvons la méthode de compter sur [284] les doigts non seulement chez les sauvages et les hommes sans éducation, venant en aide à leurs opérations mentales là ou la parole leur fait défaut, mais aussi parmi les nations plus cultivées, où ce procédé occupe encore une place comme préparation et moyen de s'élever à des méthodes d'arithmétique plus compliquées.

Il est incontestable que l'enfant qui apprend à compter sur ses doigts, reproduit un des procédés de l'histoire mentale de la race humaine ; qu'en fait les hommes

---

326 Gumilla,*Historia del Orenoco*, vol. III, chap.XLV ; Pott, *Zoehlmethod*, p. 16.

327 Les brocanteurs orientaux pratiquaient depuis des siècles et pratiquent encore la méthode de s'indiquer secrètement des nombres dans les marchés, avec leurs doigts cachés sous leur manteau. Chaque articulation, chaque doigt a sa signification , comme le raconte un ancien voyageur, et ce système semble être un développement artificiel plus ou moins compliqué du calcul des doigts ordinaire. Le pouce et le petit doigt étendus et les autres doigts fermés signifient 6 ou 60 ; l'addition du quatrième doigt fait 7 ou 70, et ainsi de suite. L'on dit qu'entre deux brocanteurs, le débat d'un marché se fait aussi habilement avec ces signes, qu'avec des mots ordinaires employés par les marchands, marquant l'hésitation, offrant un peu plus, exprimant un refus obstiné.

comptèrent leurs doigts avant de trouver les mots pour exprimer les nombres ; que, dans cette branche de la culture, le langage des mots non seulement suivit le langage mimique, mais qu'il en est sorti. La preuve du fait se trouve dans le langage lui-même, car nous voyons que, chez nombre de lointaines tribus, lorsqu'on a besoin d'exprimer le chiffre 5 par un mot, on donne simplement le nom de la *main* que l'on tient levée pour l'indiquer, que de la même manière on dit *deux mains* ou la moitié d'un homme pour désigner 10, que le mot *pied* sert à élever le calcul jusqu'à 15, puis à 20, qu'on énonce de la voix et du geste par les *mains* et les *pieds* à la fois en disant : un homme tout entier ; enfin, au moyen de diverses expressions se rapportant au calcul des doigts et des orteils, on donne des noms à ces nombres et aux nombres intermédiaires. Comme un terme défini est nécessaire pour désigner les nombres significatifs de cette classe, il convient de les appeler *nombre des mains* ou *nombres digitaux*. Un choix d'exemples typiques servira à établir la probabilité que cet ingénieux procédé n'a été nullement imité d'une tribu à l'autre ou emprunté à une source commune, mais qu'il s'est formé chez les différentes races avec son caractère originel et la variété intéressante de ses détails, par un moyen analogue, mais indépendant.

Le P. Gilij, décrivant l'arithmétique des Tamanacs de l'Orénoque, donne leurs nombres jusqu'à 4 ; quand ils arrivent à 5, ils l'expriment par le mot *amgnaitòne*, dont [285] la traduction serait *une main entière ;* 6 est exprimé par un terme qui traduit en paroles le geste propre, *itaconò amgnapo' na' tevinitpe*, un de l'autre main , et ainsi de suite jusqu'à 9. Arrivés à 10, il le rendent par les mots *amgna aceponàre*, les deux mains. Pour dire 11, ils étendent les deux mains et avancent le pied, ils disent : *puitta-ponà tevenitpe*, un du pied, et ainsi de suite jusqu'à 15, qui est *iptaitòne*, tout un pied. Pour le 16, un de l'autre pied, et ainsi de suite jusqu'à 20, *tevin itòto*, un indien ; 21, *itaconò itòto jamgnàr bonà tevnitpe*, un des mains de l'autre Indien ; 40, *acciachè itòto*, deux Indiens ; et de même pour 60, 80, 100, trois quatre cinq Indiens et au-delà si c'est nécessaire.

Les langues de l'Amérique méridionale abondent en faits de ce genre. Parmi les autres nombreux dialectes qui conservent les traces de la numération digitale, ceux des Cayriris, des Tupis, des Abipones et des Caraïbes rivalisent avec le dialecte des Tamanacs, par leur moyen systématique d'employer une main, des mains, un pied, des pieds, etc. Il en est d'autres qui offrent de moindres traces du même procédé ; par exemple, les nombres 5 et 10 s'y trouvent unis avec le mot *main*, et c'est ainsi que les Omagua emploient *pua*, main, pour 5, et redoublent le mot dans *upapua*, pour 10. Dans quelques langues de l'Amérique du Sud un homme, à raison du total de ses doigts et de ses orteils, équivaut à 20, tandis qu'au contraire on cite deux langues qui témoignent d'un état intellectuel inférieur, et où l'homme ne sachant

compter que d'une main, s'arrête court à 5. le juri *ghomen apa*, un homme, désigne 5 ; le cayriri *ibicho* est employé à la fois pour *personne* et pour 5. la numération digitale n'est pas limitée aux tribus sauvages. Les Muyscas de Bogota étaient, parmi les races indigènes de l'Amérique, célèbres avec les Péruviens pour leur civilisation ; cependant la même méthode de formation employée dans le langage des grossiers Tamanacs se retrouve dans celui des Muyscas, qui, [286] quand ils arrivaient à 11, 12, 13, comptaient *quilicha ata bosa, mica*, c'est-à-dire pied un, deux, trois[328]. Si nous tournons notre regard vers l'Amérique du Nord, Cranz, le missionnaire Morave, nous décrit quel était la numération des Groenlandais, il y a un siècle. "Leurs expressions numérales, dit-il, ne vont pas loin ; le proverbe dit qu'ils peuvent à peine compter jusqu'à cinq, car ils comptent sur leur cinq doigts ; puis avec l'aide de leurs orteils, ils arrivent à grand peine jusqu'à vingt." La grammaire moderne groenlandaise donne les nombres comme le fait Cranz, mais plus complètement. Le mot pour 5 est *tatdlimat*, ce qui pourrait, pense-t-on, avoir signifié *main ;* 6 est *arfinekattausek*, un sur l'autre main ; 7, *arfinek-mardluk*, deux sur l'autre main ; 13, *arkanek-pingasut*, trois sur le premier pied ; 18, *arfersanek-pingasut*, trois sur l'autre pied. Quand ils arrivent à 20, ils disent *inuk nâvdlugo*, un homme complet, ou *inûp avatai nâvdlugit*, les membres de l'homme tout entier ; et en comptant ainsi plusieurs hommes arrivent à des nombres plus élevés, exprimant par exemple 53 en disant *inûp pingajugsane arkanek-pingasut*, trois doigts du premier pied du troisième homme[329]. Si nous passons des grossiers Groenlandais aux Aztèques, comparativement plus civilisés, nous trouverons dans les contrées septentrionales, comme dans les contrées méridionales, des traces de numération digitale survivant parmi les races élevées. L'étymologie des quatre premiers chiffres mexicains est aussi inconnue que celle des nôtres. Mais, quand nous arrivons à 5, nous trouvons [287] ce chiffre exprimé par *macuilli ;* comme *ma* (ma-itl) signifie main et *cuiloa* peindre ou dépeindre, il est vraisemblable que le mot *cinq* peut avoir signifié quelque chose comme l'image d'une main. Dans 10, *matlactli*, la mot *ma*, main , apparaît encore, mais *tlactli* signifie moitié, et est représenté dans les hiéroglyphes mexicains par la moitié d'un homme depuis la ceinture ; ainsi il paraît que le 10 chez les Aztèques signifie deux fois la main d'un homme, absolument comme parmi les Indiens Towkas de l'Amérique du Sud, chez qui le 10 est exprimé par une moitié d'homme, 20 étant l'homme entier. Quand les

328 Gilij, *Saggio di storia Americana*,vol. II, p. 352 (Tamanac Maypure) ; Matius, *Glos. Brasil.* (cayriri, tupi, caraïbe, omagua, juri, guachi, coretu, cherentes, maxuruna, caripuna, cauixana, cajaras, coroado.,) vol. II, p. 648 ; Debrizhoffer, *Abipones*, vol. II, p. 168 ; Humboldt, *Monuments*, pl. XLIV (*Muysca*).

329 Cranz, *Groenland*, p. 286 ; Kleinschmidt, *Gr. der Groenl. Spr.* ; Rae, in *Tr. Ethn. Soc.* , vol. IV, p. 145.

Aztèques atteignent 20, ils l'appellent *cempoalli*, un entier ; évidemment dans le même sens que tout un homme , doigts et orteils.

Chez les autres races inférieures, on observe des faits semblables. La langue des Tasmaniens montre encore l'homme s'arrêtant court quand il a levé la main et compté ses doigts, car ici, comme dans les deux tribus de l'Amérique du Sud ci-dessus mentionnées, *guggana*, homme, est pris pour 5. Quelques tribus australiennes occidentales ont fait encore beaucoup mieux, dans leur emploi du mot main : *marha-ra ; marh-jin-bang-ga*, la moitié des mains est 5 ; *marh-jin-bang-ga-gudjir-gyn*, la moitié la moitié des mains et un , est 6, et ainsi de suite ; *marh-jin-belli-belli gudjir-jina-bang*—ga, les mains de chaque côté et la moitié des pieds est 15[330]. Comme exemple des langues mélanésiennes prenons le maré : 10 y est désigné par *ome re rue tuberine*, signifiant probablement les deux côtés (c'est-à-dire les deux mains) ; 20, par *sa re ngome*, un homme, etc. Ainsi dans la version de l'Évangile saint Jean , V, pour dire qu'"un malade souffrait depuis trente-huit ans," on rend le nombre 38 par cette phrase : un homme , deux côtés, cinq et trois[331]. Dans le langues malayo-polynésiennes, le mot type pour 5 est *lima* ou *rima*, main, et la [288] liaison se suit à travers les variations phonétiques qui existent parmi les différentes branches de cette famille de langues:par exemple, en malagasy, *dimy ;* îles Marquises, *fima ;* îles Tonga, *nima*. Mais, tandis que *lima* et ses variétés signifient cinq dans presque tous les autres dialectes malayo-polynésiens, sa signification de main est resserré dans un domaine plus restreint, ce qui montre que le mot devint plus persistant pour son emploi en terme numéral simplement traditionnel. Dans les langues de la famille malayo-polynésienne, on trouve généralement que 6 et 7 sont désignés par des mots dont l'étymologie n'est plus douteuse ; il est démontré que *lima-sa, lima-zua* (main et un , main et deux), ont désignés 6 et 7[332]. Ce que nous dit Rôlle de la langue véi parlée dans l'Afrique occidentale fournit un cas typique. Les Nègres sont si dépendants de leurs doigts, que quelques-uns peuvent à peine compter sans s'en servir, et ils font usage de leurs orteils quand ils se trouvent accroupis par terre en calculant. Le peuple véi et beaucoup d'autres tribus africaines comptent d'abord les doigts de leur main gauche, commençant dit-on, par le petit doigt ; de la même manière les doigts de l'autre main, et ensuite les orteils. Le nom véi pour 20, *mò bande*, signifie évidemment une personne (*mo*) est finie (*bande*), et ainsi de suite jusqu'à 40, 60 80, etc. : deux hommes, trois hommes, quatre hommes sont finis. Un fait intéressant à

330 Milligan, *loc. Cit.* ; G.-F. Moore, *Vocab. W. Australia*, Cf. une série de nombres quinaires jusqu'à 9, à Sidney, dans Pott, *Zoehmethode*, p. 46.

331 Gabelentz, *Melanesische* Sprachen, p. 183.

332 W. von Humboldt, *Kawi Spr.*, vol. II, p. 308 ; confirmé par *As. Res.* Vol. VI, p. 90, *Journ. Ind. Arch.*, vol. III, p. 182, etc.

constater, c'est que les nègres qui faisaient usage de ces phrases aient oublié leur sens descriptif originel. Enfin, pour éveiller en notre esprit l'image d'un homme comptant sur ses doigts et faire comprendre comment il arrive à traduire ses gestes par des mots, ces mots pouvant devenir des noms fixes de nombre, aucune langue ne surpasse le zulu. Le Zulu, en comptant sur ses doigts, commence généralement avec le petit doigt de sa main gauche. Quand il arrive à 5, il dit : "Main [289] finie ; "alors il passe au pouce de la main droite, et le mot *tatisupa* (prenant le pouce) devient 6 ; puis le verbe k*omba* (indiquer), désignant l'index fournit le nombre qui suit, 7. Ainsi, pour répondre à cette question :"Combien votre maître vous donne-t-il ? " un Zulu dirait :"U *kombile*." Il a avancé son index, ce qui signifierait :"Il m'a donné sept," et ce mode curieux d'employer les verbes numériques se retrouve dans cet autre exemple : *amahasi akombile*, "les chevaux ont indiqué," c'est-à-dire : "il y en avait sept." De même, *kijankalobili*, deux doigts fermés, pour 8 ; *kijankalolunje*, un doigt fermé pour 9, conduit à *kumi*, 10 ; à la fin de chaque dizaine l'on frappe l'une contre l'autre les deux mains avec les doigts ouverts[333].

Le système qui admet que le premier procédé dont l'homme fit usage pour compter, a été de toucher ses mains et ses doigts, le fait établit que beaucoup de nombres employés actuellement dérivent de pareil procédé ont fait faire un grand pas vers la découverte de l'origine des nombres en général. Pouvons-nous aller plus loin et donner en gros le procédé mental par lequel les sauvages, lorsqu'ils n'avaient pas encore de noms de nombre dans leur langue, vinrent à en inventer ? Quel fut l'origine de ceux qui ne se rapportent pas aux mains et aux pieds en particulier des nombres en dessous de cinq, qui se prêtent mal à cette hypothèse ? La question est difficile à résoudre. Cependant, en principe, elle n'est pas insoluble, car on a de nouvelles données sur la formation des expressions numérales, formées sous l'influence de la simple nécessité d'approprier certains objets et certaines actions à des usages déterminés.

Il existe des peuples qui possédaient par tradition la suite des noms de nombres et qui ont pourtant trouvé commode d'en inventer de nouveaux. Ainsi les savants de l'Inde des temps passés avaient dressé une [290] série de mots comme moyen mnémonique de se rappeler les dates et les nombres. Ces mots étaient choisis dans un ordre qui nous semble encore aujourd'hui le plus souvent très logique. Exemple : lune ou terre exprimait 1, attendu qu'il n'y a qu'une terre et qu'une lune ; on pourrait également désigner deux par yeux, ailes, bras ou mâchoires, ces organes existant par paire ; pour trois ils disaient *rama*, feu ou qualité, parce que

333 Schreuder,*Gr. For zulu Sproget*, p. 30 ; Döhne, *Zulu Dict.* ; Grout, *Zulu Gram.*, voyez Hahn, *Gram. Des Herero*.

l'on supposait l'existence de trois ramas, de trois sortes de feu, de trois qualités (*guna*);pour quatre on disait *véda*, âge où océan, parce qu'il y avait quatre védas, quatre âges ou quatre océans reconnus ; on disait saison pour 6, parce qu'on reconnaissait six saisons ; sage ou voyelle pour 7, à raison des sept sages, des sept voyelles ; et ainsi de suite pour les nombres plus élevés. Soleil désignait 12, à cause de ses douze dénominations annuelles, ou zodiaque, à cause de ses douze signes ; et ongles pour 20, mot où la notation par les doigts fait incidemment apparition. Comme le sanskrit est très riche en synonymes, et comme les noms de nombre eux-mêmes peuvent être employés, il est très aisé d'en composer des phrases ou des vers qui n'ont pas de sens par eux-mêmes, mais qui servent à se rappeler des séries de nombres. La formule suivante est une liste de nombres se rapportant aux étoiles et aux constellations lunaires. Chaque mot est pris comme équivalent mnémonique d'un nombre placé au-dessus. Le principe général d'après lequel les mots sont choisis pour désigner les nombres, est ici manifeste, l'on n'a pas besoin de l'expliquer :

Vahni tri rtvishu gunendu kritâgbnihûta
Bânâsvinetra cara bhûku yugabdhi râmâh
Rudrâbdhirâmagunavedaçatâ dviyugma
Dantâ budhairabhihitâh Kramaço bhatârâh

c'est-à-dire: feu (3), trois (3), saison (6), flèche (5), qualité (3),lune (1),les quatre côtés d'un dé de jeu (4), feu (3), éléments (5).

Flèche (5), Asvin (2), œil (2), flèche (5), terre (1), terre (1), âge (4), océan (4), rama (3), rudra (11), [291] océan (4), rama (3), qualité (3), véda (4), cent (100), deux (2), couple (2), dents (32) : par le sage ont été dans cet ordre rangés les puissants seigneurs[334].

Guillaume de Humboldt, en étudiant ce curieux système de numération, crut avoir devant les yeux la preuve d'un procédé tout semblable à celui d'où sont nées les expressions numériques actuelles, un, deux, trois, etc., dans les différentes langues de la terre. Le passage suivant, dans lequel il exposait ses vues, il y a plus de trente ans, me semble fournir à peu près parfaite la clef de la théorie des expressions numériques :"Si l'on cherche l'origine des numéraux actuels, on trouve que le mode de formation doit avoir été le même que celui indiqué ici. Le dernier n'est autre chose qu'une large extension du premier, par exemple : 5 est-il exprimé,

334 Sir W. Jones dans *As. Res.*, vol. II, 1790, p. 296 ; E. Jacquet, dans *Nour. Journ. Asiat.*, 1835 ; W. v. Humboldt, *Kawi Spr.*, vol. I, p. 49. ce système pour se rappeler les dates s'étend jusqu'au Thibet et à l'archipel indien. Bien des points de la chronologie orientale dépendent de semblables formules. Malheureusement, leur système est plus ou moins vicié par l'incohérence des mots désignant les nombres.

comme c'est le cas, dans les différentes langues de la famille malaise, par main (*lima*), on a là absolument la même chose que quand, dans la désignation des nombres par des mots, on rend 2 par *aile*. Il est incontestable que la racine de tous les nombres repose sur des métaphores de cette sorte, quoique nous ne pouvions toujours les retrouver. Mais il semble que l'on ait compris de bonne heure qu'une telle multiplicité était superflue, trop grossière, et conduisait souvent à des erreurs." Humboldt poursuit en démontrant que les symboles des numéraux sont très rares. Et quant aux nations douées d'un sens profond du langage, elles ont dû vite sentir, sans peut-être en avoir bien conscience, qu'il valait mieux laisser disparaître les souvenirs étymologiques et le sens descriptif des nombres que de laisser les numéraux eux-mêmes devenir de simples termes conventionnels.

[292] Le témoignage le plus intéressant que j'ai rencontré sur la formation des numéraux autres que ceux qui tiennent à la numération digitale chez les races inférieures, est l'usage répandu dans les deux hémisphères de ce qu'on peut appeler les noms numériques des enfants. Malgré l'extrême pauvreté des langues de ces aborigènes pour les nombres, 3 étant employé en général pour désigner plusieurs ou beaucoup, les naturels du district d'Adélaïde ont, par un procédé tout particulier, été au-delà ; ils possèdent une sorte de système numérique spécial s'étendant peut-être jusqu'à 9. il donnent, suivant l'ordre d'âge, des noms convenus à leurs enfants, noms ainsi transcrits par M. Eyre : 1 Kertameru, 2 Warritya, 3Kadnutya, 4 Manaitya, 5 Milaitya, 6 Marutya, 7 Wangutya, 8 Ngarlaitya, 9 Pouarna. Ce sont là les noms de garçons ; les terminaisons changent pour les noms de filles. On donne, après la naissance et plus tard, des appellations plus distinctes[335]. Une coutume semblable se retrouve chez les Malais qui désignent, dit-on , dans certaines contrées, leurs fils par une série de sept noms indiquant l'ordre d'âge, en commençant par 1 S*ulung* (ainé), 2 *Awang* (ami, compagnon), et terminant par *Kechil* (petit) ou *Bongsu* (le plus jeune). Le préfixe des noms de fille est *meh ;* chacune a un surnom pour se distinguer[336]. À Madagascar, l'emploi d'une série analogue d'appellations données aux enfants en guise de noms propres, souvent néanmoins remplacés par la suite, décèle la parenté de la race des Malais. Ces noms sont pour les garçons : *Lahimatoa* (premier fils), *Lahivo* (fils cadet), [292] *Ra*-ivo (fille cadette), Ra-*fara-havy* ( fils dernier-né) ; pour les filles : *Samatoa* (fille ainée), *Ra-ivo* (fille cadette), *Rafara-vavy* (fille dernière née)[337]. Enfin pareil

335 Eyre, *Australia*, vol. II, p. 324 ; Shürmann, *Voc. of Parnkalla Lang.*, donne des formes à peu près correspondantes.

336 *Journ. Ind. Archip.*, new ser., vol. II, 1858, p. 118 (Sulong, *Awang*, *Itam* (noir), *Puteh* (blanc), *Allang*, *Pendeh*, *Kechil ou* Bongsu). Dans Bastian, *Oestl. Aien*, vol. II, p. 494, les détails sont imparfaitement donnés et ne semblent pas corrects.

337 Ellis, *Madagascar*, vol. I, p. 154.- *Andrianparairo*, ou *Lahi-Zandrina*, se dit aussi pour le dernier garçon, *Andrianivo* pour le garçon intermédiaire ; en malagazy *lahy*, mâle – malais

système s'observe parmi un groupe de tribus de l'Amérique du Nord, les Dakotas et les Sioux. On a trouvé chez eux les deux séries de noms suivantes pour les fils et pour les filles : le fils aîné , *Chaské ;* le second, *Harpam ;* le troisième, *Ha-pe-dah ;* le quatrième, *Chatun ;* le cinquième, *Harka ;* - la fille aînée, *Wenonah ;* la seconde, *Harpen ;* la troisième, *Harpstenah ;* la quatrième, *Waska ;* la cinquième, *We-harka*. Les enfants conservent , durant leurs premières années, ces simples appellations numériques, jusqu'à ce que leurs parents et leurs amis aient l'occasion de les remplacer par des noms personnels plus caractéristiques[338].

Quant aux numéraux dans le sens ordinaire, les Polynésiens offrent des cas remarquables de nouvelles formations. Outre les systèmes bien connus d'expressions numériques adoptés dans la Polynésie, des termes exceptionnels ont fait leur apparition de temps en temps. Par exemple, la coutume d'altérer les mots dont le son se rapprochait trop du nom d'un roi, avait conduit les Tahitiens, après l'événement de nouveaux chefs, à forger de nouveaux mots pour les nombres. Ainsi, ayant besoin d'un terme nouveau pour 2, au lieu du *rua* ordinaire, ils prirent pour une raison facile à saisir, le mot *piti* (ensemble) et en firent un nombre ; puis voulant créer un nouveau mot pour 5, à *rima*, main, expression qui avait été abandonnée, ils substituèrent *pae*, partie, division, et voulant dire probablement division des deux mains. Quand des mots comme ceux-ci sont introduits en Polynésie pour des raison de cérémonial, on s'attend à ce qu'ils soient abandonnés et les anciens repris dès que les motifs de leur exclusion auront cessé. Cependant les nouveaux [294] 2 et 5, *piti* et *pae*, devinrent si positivement des noms de nombre de la langue, qu'ils restèrent à la place de *rua* et *rima* dans la tradition tahitienne de l'Évangile de saint Jean faite dans ce temps. On remarque encore que les différentes manières de compter aux îles de la mer du Sud ont influé sur le langage. Les habitants des îles Marquises, comptant le poisson ou le fruit par un de chaque main, sont arrivés à employer un système de numération par praires au lieu d'unités. Ils partent de *tauna*, une paire, qui devient un équivalent de 2 ; puis ils continuent de compter par paires, et quand ils disent *takau* ou 10, ils veulent dire 10 paires ou 20. Puis le fruit de l'arbre à pain, ayant l'habitude l'attacher par nœud de quatre, ils commencent par le mot *ponat*, nœud, qui devient ainsi un numéral pour 4, et alors ils continuent de compter par nœuds ; aussi, quand ils disent *takau* ou 10, ils comprennent 10 nœuds ou 40. Les erreurs philologiques qu'a entraînées, dans le vocabulaire polynésien, cette manière de compter, sont innombrables. En tahitien *rau* et *mano*, qui signifiaient ordinairement 100 et 1000, sont arrivés à signifier 200 et 2000, et à Hawaï on les double de nouveau, et ils deviennent l'équivalent de 400 et 4000. On peut suivre encore plus loin en Polynésie, les

---

*Laki* ; malagazy *vavy*, fille – tongan *fafine*, maori *wahine*, femme. Comp. malais *bâtina*, fille.

338 Eastman, *Dahcotah, or life and Legends of the Sioux*, p. XXV.

changements de noms d'objets dans le mot tongan et maori *tekau*, 10, qui semble avoir signifié paquet ou touffe, car on l'emploie en comptant les ignames et le poisson, de même que le mot *tefuhi*, 100, dérivé de *fuhi*, gerbe ou botte.

La formation des numéraux propres à l'Afrique mérite également d'être notée. Dans la langue yoruba, 40 se dit *ogodzi*, un cordon, parce que les cauris[339] sont attachés par quarantaines ; et 200 se dit *igb*, un tas, signifiant encore un tas de cauris. Chez les Dahomans 40 cauris se disent également un *kade* ou cordon ; 50 cordons font [295] une *afo* ou tête : ces mots deviennent les nombres 40 et 2000. Quand le roi de Dahomey attaqua Abeokuta, on se souvient qu'il fut repoussé avec la perte considérable de deux têtes, vingt cordons et vingt cauris d'hommes, c'est-à-dire de 4820 hommes.

Chez les nations civilisées, dont les langues gardent avec plus de ténacité les noms de nombres conventionnels et inintelligibles hérités de leurs ancêtres, on observe également certains termes qui sont déjà devenus des numéraux par la pratique et le deviendront réellement à la première occasion. Les Anglais ont-ils besoin, par exemple, d'un autre mot pour dire deux, ils prennent le mot paire (latin *par*, égal) ou couple (latin *copula*, attaché ou lié) ; pour vingt ils usent du mot *score* (entaille). Les Allemands emploient de même comme nombre *stiege*, dont le sens originel était probablement une étable pleine de bétail ; le vieux norrain *drôtt*, une compagnie ; le danois *snees*. La liste suivante de mots analogues employés, mais non classés grammaticalement comme nombres dans les langues européennes, offre une grande variété : vieux norrain *flockr* (troupeau), 5 ; *sveit*, 6 ; *drôtt* (réunion), 20 ; *thiodh* (peuple), 30 ; *folk* (des gens), 40 ; *öld* (foule), 80 : *her* (armée), 100 ; Schleswig, *schilk*, 12 ; moyen haut allemand, *rotte*, 4 ; nouveau haut allemand *mandel*, 15 ; *schock*, gerbe, 60. Les Lettes fournissent un curieux pendant des exemples polynésiens déjà cités. Ils jettent des crabes et des petits poissons par trois à la fois, ce qui a valu au mot *mettens*, une jetée, le sens de 3 ; tandis qu'un autre poisson, le carrelet, qu'on attache par lots de trente, a fait du mot *khalis*, corde, l'équivalent de ce nombre[340].

La transformation de simples mots descriptifs en numéraux peut avoir lieu de deux autres manières chez les races [296] inférieures et les races avancées. Les Gallas ne possèdent pas de termes numériques fractionnels provenant de la division du gâteau de sel dont ils se servent comme monnaie. Ainsi *tchabnana*, un fragment (de *tchaba*, casser, comme nous disons une fraction) ; reçoit le sens d'un' moitié, terme que nous pouvons comparer au latin *dimidium*, au français *demi*. Les

339 Coquille servant de monnaie dans l'Inde et l'Afrique.

340 Voyez Pott, *Zoehlmethode*, p. 78, 99, 124, 161. ; Grimm, *Deutsche Rechtsalterhümer*, chap. V.

nombres ordinaux dérivent en générale des nombres cardinaux, comme troisième, quatrième, cinquième, de trois, quatre, cinq. Mais parmi les nombres très bas on trouve des exemples de formations indépendantes tout ç fait en dehors du système numérique conventionnel déjà existant. Ainsi le Groenlandais ne se sert pas de son *un* pour former le premier, mais il dit *sujugdlek* (d'abord), ni de deux pour dire second, mot qu'il rend par *aipà*, signifiant : son compagnon.C'est seulement à trois qu'il recours aux nombres cardinaux : il forme *pingajwat* de *pingasut*, 3. De même dans les langues indo-européennes l'ordinal *prathamas*, *protoz*, *primus, first, premier*, n'a rien à faire avec un, mais se rapporte à la préposition *pra*, avant, signifiant simplement d'abord, et quoique les Grecs et les Allemands désignent le nombre ordinal suivant par *deuteroz*, *zweite,* de *duo, zwei,* nous disons second, en latin *secondus*, le suivant (*sequi*), qui est encore un mot significatif descriptif.

Si nous nous permettons de mêler pour un moment ce qui est à ce qui pourrait être, nous verrons combien est illimité le champ de productions possibles des nombres par la simple adoption des noms de choses familières. Suivant l'exemple des habitants du Schleiswig, nous pourrions faire de shilling un signe numéral pour représenter 12 et poursuivre en exprimant 4 par *groat* (4 pence, 40 centimes ; *semaine* pourrait servir pour désigner 7, et *trèfle* 3. Mais cette simple méthode descriptive n'est pas la seule praticable pour forger des noms de nombres. Dès qu'une série de noms, quelle qu'elle soit, est disposée [297] dans un ordre régulier, elle devient une machine à compter. J'ai lu quelque part qu'une petite fille à qui on donna des cartes à compter, les comptait par janvier, février, mars, etc. Elle aurait pu aussi bien employer lundi, mardi, mercredi, etc. Il est intéressant d'observer parmi les hommes un cas de même nature. On sait que les valeurs numériques des Hébreux sont représentés par des lettres prises suivant l'ordre alphabétique et qui semblent n'avoir aucun rapport avec l'arithmétique. L'alphabet grec est une modification de l'alphabet sémitique ; mais au lieu de conserver aux lettres la valeur numérique que leur assigne la place qu'elles ont dans l'alphabet, après avoir assimilé, a, b, g, d, e, à 1, 2, 3, 4, 5, , les Grecs prennent z pour 6, et i pour 10, parce qu'en hébreu, ז est réellement la dixième lettre. Une fois cette disposition des lettres admises, les Grecs qui avaient formés les nombres réguliers 1, 2, 3, eiz, duo, treiz, pouvaient mettre en place les lettres qui les remplaçaient : appeler ainsi 1, *alpha ;* 2 *béta*, 3, *gamma ;* et ainsi de suite. C'est précisément ce qui se fait dans un curieux argot d'Albanie, dont la construction est grecque, quoique bourré de mots empruntés et altérés, de métaphores et d'épithètes compréhensibles seulement pour les initiés, qui a pour équivalent de quatre et de dix les mots *delta* et *iota*[341].

341 Francisque Michel, *Argot*, p. 483.

En insistant sur la valeur de preuves propres à faire ressortir les principes généraux de la formation des noms de nombres, je trouve inutile de rechercher l'étymologie de ces noms hors des limites du calcul digital dans les idiomes des races inférieures déjà mentionnées. Il peut subsister d'autres vestiges de l'étymologie de pareils noms, qui donnent la clé des idées qui les ont groupés dans un but arithmétique[342] ; mais de tels vestiges semblent épars [298] et obscurs. Il peut même exister des restes de production de numéraux formés de mots descriptifs dans les langues indo-européennes, hébraïque, arabe et chinoise. Des étymologies de cette sorte ont été signalées et elles s'accordent avec ce que l'on connaît des principes d'après lesquels les numéraux ou quasi-numéraux sont réellement formés. Mais, en tant que j'ai pu vérifier les données qui ont pu servir à établir ces étymologies, elles m'ont toutes semblé si douteuses au point de vue philologique, que je ne saurais m'en servir pour la théorie qui m'occupe, et, je ne puis m'empêcher de penser que, si elles ont réussi à s'établir comme preuves, c'est moins parce qu'elles ont confirmé la théorie que parce qu'elles ont été soutenues par celle-ci. Le fait s'accorde parfaitement avec les vues ici adoptées, à savoir : que dès qu'un mot a été pris une fois comme nom de nombre, et est devenu un symbole nécessaire, la langue tend à le laisser dégénérer en un mot vide de sens en apparence et dont la signification n'est pas définie, dont toute trace d'étymologie première a disparu.

Les recherches étymologiques sur l'origine des expressions numériques n'arrivent guère qu'à montrer dans les langues de races de culture inférieure des exemples fréquents de noms de nombres digitaux empruntés à la description directe des gestes qu'on fait en comptant sur les doigts et sur les orteils. Il reste encore en dehors de ce point un puissant argument applicable à presque tous les éléments qui composent ce problème. Les systèmes numériques, par la forme qu'ils présentent aujourd'hui, développent [299] et confirme l'opinion que l'usage de compter sur les doigts et sur les orteils a été adopté originellement par l'homme et est celui que réfléchit le langage. Compter les doigts d'une main jusqu'à 5, puis continuer de la même manière sur l'autre main de cinq en cinq, ou, comme on dit,

342 Entre les témoignages de cette classe, les suivants méritent l'attention : Dobrizhoffer, *Abipones*, vol. II, p. 169, donne *geyenkñátè*, doigts d'autruche, pour 4, leurs autruches n'ayant que trois doigts devant et un derrière, et *neènhatek*, une peau marquée de cinq couleurs, 5. D'Orbigny, *l'Homme américain*, vol. II, p. 163, remarque que les Chiquitos ne savent compter que jusqu'à 1 (*tama*), n'ayant plus ensuite que des termes de comparaison. Kölle, *Gr. of vei lang.*, rapporte que *féra* signifie à la fois avec et 2 ; il croit le premier sens originel. (Comparez le tahitien *piti*, ensemble, d'où 2. Quichua *chunce*, morceau *chunca*, 10, etc. Aztèque *ce*, 1, *cen-tli*, grain. Pour les dérivations possibles de la main pour 2, le hottentot *t'konm*, main, 2.) Voyez, Pott, *Zoehtmethode*, p. 29.

la notation quinaire[343]. Se servir, pour compter jusqu'à 10, des deux mains et de là compter par 10, c'est la notation décimale. Se servir à la fois des mains et des pieds et compter par vingtaines, est la notation vigésimale[344]. Quoique dans la majeure partie des langues connues on ne trouve aucune mention formelle de doigts et d'orteils, de mains et de pieds dans les noms de nombres eux-mêmes, le fond de notation quinaire, décimale et vigésimale subsiste et est là pour attester que l'habitude de compter au moyen des mains et des pieds a été le point de départ de ces noms. Il est hors de doute que le nombres des doigts a conduit à l'adoption du nombre 10 pour base du système, nombre qui aurait pu être remplacé par un autre. L'arithmétique décimale est donc basée sur l'anatomie humaine. Cela est si évident , qu'on voit Ovide énoncer dans des vers curieux et bien connus les deux faits l'un après l'autre, sans s'apercevoir que le second était la conséquence du premier :

> Annus erat, décimum cum luna receperat orbem.
> Hic numerus magno tunc in honore fuit :
> Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus ;
> Seu quia bis quino femina mense parit ;
> Seu quod adusque decem numero crescente venitur,
> Principium spatiis sumitur inde novis[345].

En jetant un coups d'œil sur l'ensemble des langues, on observe que parmi les tribus dont les notions sont assez avancées en arithmétique pour qu'elles comptent jusqu'à cinq au moyen de lots distincts, prévaut presque sans [300] exception un mode fondé sur la numération par les mains, quinaire, décimal, vigésimal, formé de ces systèmes ou combinés. Comme exemple de la méthode quinaire, on peut prendre une série polynésienne qui se compose ainsi : 1, 2, 3, 4, 5, 5.1, 5.2, etc. ; ou une série malaisienne qui peut être représentée par 1, 2, 3, 4, 5, 2°1, 2°2, etc. Le passage de la méthode quinaire à la méthode décimale ressort clairement de la série fellata : 1....5, 5.1.....10, 10.1.....10.5, 10.5.1...20...30...40, etc. Les Hébreux nous fournissent une méthode purement décimale, 1, 2...10, 10.1...20, 20.1... etc.La méthode exclusivement vigésimale ne se rencontre guère par la raison qu'une série de nombres indépendants jusqu'à 20 n'est pas commode ; mais elle se forme au moyen de la série quinaire, comme celle des Aztèques qui peut être analysée ainsi : 1, 2... 5, 5.1... 10, 10.1...10.5, 10.5.1... 20, 20.1...20.10, 20.10.1... 40, etc ; ou de la série décimale, comme chez les Basques : 1... 10, 10.1... 20, 20.1...20.10, 20.10.1... 40, etc[346]. Il me semble inutile de consigner ici les innombrables détails

343 Quinaire : compter de cinq en cinq.
344 Vigésimale : compter de vingt en vingt.
345 Ovide, *Fastes*, III, 121.
346 Exemples d'expressions numériques des deux séries quinaires employées actuellement.

linguistiques auxquels on a recours dans toute démonstration générale des principes de numération chez les diverses races humaines. Le professeur Pott, de Halle, a traité amplement ce sujet au point de vue philologique , dans une monographie spéciales[347], ouvrage indispensable à quiconque se livre à cette étude , à raison de la richesse des détails qu'il contient sur le sujet. Pour le but que nous nous proposons actuellement , il suffit d'établir en général que le principe du système [301] quinaire prévaut parmi les races inférieures, chez lesquelles le système vigésimal est aussi fort répandu ; mais la tendance des nations plus avancées a été d'écarter l'un comme trop faible, et l'autre comme trop fort, et d'adopter le système intermédiaire décimal. Ces différences dans la façon de procéder des diverses tribus et nations confirme, loin de le contredire, le principe général d'où ces usages procèdent, à savoir : que l'homme commença par compter sur ses doigts et sur ses orteils, et stéréotypa de différentes manières dans le langage le résultat de cette méthode primitive.

On a observé en Europe quelques cas intéressants qui se rapportent à ces systèmes de numération. Un jeune sourd-muet, nommé Olivier Caswell, avait appris à compter sur ses doigts jusqu'à 50, mais procédant toujours par cinq, comptant par exemple 18 objets par les deux mains, une main et trois doigts[348]. On a fait la remarque que l'habitude des Grecs de prendre *pentazeun*, c'est-à-dire cinq, comme unité numérique, était un reste de l'ancienne et imparfaite numération quinaire (cf. le finnois *lokket*, compter, dérivé de *lokke*, dix). Les chiffres romains I, II, … V, VI, … X, XI… XV, XVI, etc., forment assurément un système quinaire écrit, nettement exprimé. Les restes de la numération vigésimale sont encore plus instructifs. L'usage de compter par vingt porte un cachet celtique bien accusé. La compendieuse[349] notation vigésimale ne paraît , chez aucune race sauvage, plus clairement que dans ces exemples tirés du gaélique : *aon deug is da fhichead*, un, dix et deux vingtaines, c'est-à-dire 51. on dit dans le pays de Galles *unarbymtheg ar ugain*, un et quinze au-dessus de vingt, c'est-à-dire 36 ; ou en breton *unnek ha triugent*, onze et trois vingtaines, c'est-à-dire 71. Le français, étant sorti de la langue romaine, a le système régulier des Latins jusqu'à 100 : *cinquante, soixante, septante, [302] octante, nonante,*que l'on trouve encore en usage dans des contrées où l'on parle français, comme par exemple en Belgique. Mais le système moins

---

Triton's Bay : 1, *Samosi ; 2, roëeti ; 3, touwroe ; 4, faat ; 5, rimi ; 6, rimsamos ; 7, rim-roëeti ; 8, rim-touwroe ; 9, rim-faat ; 10, woetja.* Lifu, 1, *pacha ; 2, lo ; 3, kun ; 4, thack ; 5thabumb ; 6, , lo-acha ; 7, lo-a-lo ; 8, lokunn ; 9, lo-thack ; 10, te-bennete*

347 A.-F. Pott, *Die quinoere und vigesimale Zoehlmethode bei Völkern aller Welttheile,* Halle, 1847, complétée dans *Festgabe zur* XXV *Versammlung deutscher Philologen*, etc. , Halle (1867).

348 *Account Laura Brigman*, London, 1845, p. 159.

349 Compendieux : exprimé en peu de mots. Concis, abrégé, résumé, succint.

perfectionné qui consiste à compter par vingt s'est fait jour en France à travers le système décimal. Le mot septante, par exemple, a été presque partout abandonné, et l'on dit soixante-quatorze pour 74, quatre-vingt pour 80, et on le conserve pour la dizaine suivante, quatre-vingt-treize pour 93. pour les nombres au-dessus de 100, nous trouvons six vingts, sept vingts, huit vingts, pour 120, 140, 160, et un hospice de Paris est appelé les Quinze-vingts, des 300 aveugles qu'on y soignait. La meilleure explication de ce curieux phénomène, c'est peut-être de supposer que le système celtique primitif a imposé au système français, de date plus récente, sa forme grossière. En Angleterre, la numération des Anglo-Saxons était décimale : *hund seofontig*, 70 ; *hund cahtatig*, 80 ; *hund nigontig*, 90 ; *hund teontig*, 100 ; *hund enlufontig*, 110 ; *hund twelftig*, 120. L'usage de compter par vingtaines (*score)*, *threescore and ten*, trois vingtaines et dix ; *four score and thirteen*, quatre vingtaines et treize, etc. , qui subsiste encore en Angleterre est peut-être un reste d'habitudes celtiques[350].

Quelques autres détails sur la numération , bien que minimes, ne seront pas sans utilité pour l'ethnologie. Chez les tribus qui ne possèdent qu'une courte suite de numéraux, on forme, à l'aide de diverses combinaisons de ceux-ci, les autres nombres. Les Australiens, par addition, deux-un, deux-deux, expriment 3 et 4 ; le guachi dit deux-deux pour 4. A San-Antonio on dit quatre et deux-un pour 7. La formation des numéraux par soustraction s'observe dans l'Amérique du Nord, et l'existence de ce procédé est bien [303] démontrée par la langue aïno parlée à l'île Yesso ; les mots pour dire 8 et 9 signifient clairement deux de dix, un de dix. La formation par multiplication apparaît à San Antonio, deux et un deux, et dans un dialecte où l'on dit tupi ou deux-trois pour signifier six. Mais on ne trouve pas de trace de l'emploi de la division parmi les races inférieures ; il est très exceptionnel chez les races plus avancées. De tels faits attestent la variété de procédés inventif de l'homme et l'indépendance qu'affecte dans sa formation le langage. Ils s'accordent en même temps avec le principe qui ramène le calcul à l'usage de compter par les mains. Des traces de calculs binaires, ternaire, quaternaires, sénaires, c'est-à-dire ayant pour base 2, 3, 4, 6, sont de simples variétés qui se lient aux méthodes quinaire et décimale.

Le contraste est frappant entre l'Européen éclairé, familier avec la méthode des séries numériques illimitées, et le Tasmanien qui désigne 3, ou tout nombre au-dessus de 2, par *beaucoup*, et qui lève sa main à la hauteur d'un homme pour dire

350 Les tribus rajmahalies, ont adoptés les numéraux hindous et comptent néanmoins par vingtaines. Shaw, l. c. L'usage anglais de dire *a score* pour nombre indéfini, comme vingt en France et 40 chez les anciens Hébreux, de même que l'expression de *mille et une nuits* chez les Arabes, peuvent être rangés parmi les restes de la numération vigésimale.

5. Ce contraste est dû à l'arrêt du développement qui s'est produit chez le sauvage, dont l'esprit reste en état d'enfance fort bien entendu par le chant de nourrice.

One's nome,
Two's some,
Three's a many,
Four's a penny,
Fice's a little hundred[351].

La constatation d'un état mental semblable chez les sauvages et l'enfant[352*] nous amène à la question intéressante de l'histoire primitive de la grammaire. G. de Humboldt signale l'analogie entre l'idée de 3 pour beaucoup chez [304] les sauvages et l'emploi grammatical de 3 pour former une sorte de superlatif dont *trismegistus , etr felix, thrice blest, trois fois béni*, dont des exemples connus. Le rapport entre le simple, le double et pluriel ressort clairement des hiéroplyphes égyptiens, où l'image d'un objet, un cheval, par exemple, est indiquée par une simple ligne, I, s'il n'est question que d'un seul, par deux lignes, II, si on en désigne deux , par trois, III, s'il s'agit de trois ou de tout autre pluriel. La manière de rendre le nombre grammatical dans quelques-unes des langues anciennes les plus importantes repose sur le même principe. L'égyptien, l'arabe, l'hébreu, le sanskrit, le grec, le gothique, sont autant de langues qui emploient le singulier, le duel et le pluriel ; mais la tendance de la culture intellectuelle plus développée a été de rejeter ce système comme incommode et sans grand avantage, et de distinguer seulement le singulier et le pluriel. Le duel a pourtant son importance, car il éveille le souvenir d'une période de culture primitive, comme le docteur D. Wilson semble l'observer quand il dit que ce nombre nous conserve la mémoire de cet étage intellectuel où tout au-delà de deux répondait à une idée de nombre indéfini[353].

Quand deux races placées à des niveaux différents de culture se trouvent en contact, la population la moins avancée adopte l'art et la science de l'autre, mais en même temps sa propre culture devient généralement stationnaire et finit par disparaître. Il en est ainsi pour l'art de compter. Nous pourrions prouver que les races inférieures y ont fait de nos jours de grands progrès par elles-mêmes ; mais quand une race supérieure apporte des procédés plus simples et un pouvoir illimité ; non seulement [305] de nommer tous les nombres imaginables, mais de

351 Un n'est rien, deux est un peu, trois est beaucoup, quatre est un penny, cinq est un petit cent.

352 *Ce point de vue de comparaison de l'enfance et de l'état sauvage serait à reconsidérer à la lumières des nouvelles connaissances acquises dans le domaine des sciences cognitives. Les performances des cerveaux humains modernes et sauvages ou préhistoriques sont probablement les mêmes. Simplement la société et l'éducation, le milieu agissent de manière différente dans chaque cas.

353 D. Wilson, *Prehistoric Man*, p. 616.

les écrire, de s'en servir pour compter au moyen d'un petit nombre de figures, quelle vraisemblance y a-t-il que la race barbare continue à employer sa méthode plus incommode ? A propos de ces procédés au moyen desquels les noms de nombres de la race supérieure se greffent sur la langue de la race inférieure, le capitaine Grant nous les indique en décrivant les esclaves indigènes de l'Afrique équatoriale qui occupent leurs heures de loisir à apprendre les noms des nombres de la langue de leurs maîtres, les Arabes[354]. Ce que dit le P ; Dobrizhoffer des rapports arithmétiques entre les Brésiliens et les jésuites est une excellente description de la façon dont s'opérait le contact intellectuel qui s'établit entre les sauvages et les missionnaires. Les Guaranis ont, à ce qu'il paraît, des noms de nombre pour compter jusqu'à 4, et quand ils arrivent au-delà, ils disent *innombrables*. Mais , comme il importe de savoir compter dans une foule de circonstances de la vie courante, que cela est absolument nécessaire pour pouvoir faire au confessionnal une confession complète, on enseignait chaque jours aux Indiens à compter en espagnol, lorsqu'on faisait le catéchisme à l'église. Les dimanches tout le monde comptait à haute voix depuis un jusqu'à mille. Le missionnaire, il est vrai, ne trouvait pas il est vrai que les naturels le fissent très correctement. « Nous vouions blanchir les nègres, » dit-il[355]. Les vocabulaires des idiomes sauvages et de tribus inférieures nous fournissent toutefois en cette matière la preuve de l'influence qu'a exercé une civilisation avancée sur la civilisation primitive. Tant que le système primitif demeure complet et d'un emploi assez commode, il peut se maintenir ; mais, dès qu'il s'altère ou devient confus, il arrive parfois alors que l'étranger plus habile se l'approprie pour le modifier et pour remplacer les quelques noms de nombres de la race inférieure par les siens propres. Pour avoir une semblable action sur celle-ci, la race supérieure n'a pas besoin d'avoir atteint un niveau [306] bien élevé. Markham remarque que les Jivaras du Maranon se servent de leurs propres numéraux, qui ne dépassent pas le 5, et empruntent au-delà les nombres quichuas, c'est-à-dire ceux de la langue Incas du Pérou[356]. Même observation à faire pour les indigènes de l'Inde. Les Khonds comptent 1 et 2 en mots indigènes puis ils empruntent les noms de nombres hindous. Les tribus uraonnes, quoique appartenant au groupe dravidien et ayant dans leur idiome une suite de noms de nombre, semblent en avoir abandonné l'usage au -dessus de 4 et parfois au-dessus de 2 pour adopter à la place les nombres hindous[357].

---

354 Grant, dans *Ethn. Soc.* , vol. III, p. 90.

355 Dobrizhoffer, *Gesh. der Abiponer*, p. 205 ; trad. angl.,vol. II, p. 171.

356 Markham, dans *Tr. Ethn.Soc.*, vol. III, p. 166.

357 Latham, *Comp. Phil.*, p.186 ; Shaw, *As. Res.*, vol. IV, p. 96 ; *Journ. As. Soc. Bengal.*, 1866, part. II, p. 27, 204, 251.

Les Conibos de l'Amérique du Sud comptaient de 1 à 2 avec leurs propres mots, puis ils empruntaient pour les nombres plus élevés les mots espagnols, comme on l'observe au Brésil, chez un dialecte de la famille tupie, lequel, ayant perdu le mot par lequel il exprimait le nombre 5, continuait à employer ses mêmes numéraux jusqu'à 3, puis usait au-delà des mots portugais[358]. Les nombres de la langue annatom, idiome mélanésien, ne vont que jusqu'à 5 ; elle emprunte à l'anglais *siks*, *seven*, *eet*, *nain*, etc. Dans quelques îles de la Polynésie, quoique la langue indigène possède un assez grand nombre de numéraux, la confusion résultant de l'habitude de compter par paire et par quaternes, aussi bien que par unités, a conduit, pour échapper à cet inconvénient, à adopter les mots *huneri* et *tansani*[359]. Quoique la manière de compter des Esquimaux par mains, pieds et hommes entiers permette d'exprimer des nombres élevés, elle devient d'un emploi incommode quand on arrive aux vingtaines, et les Groenlandais ont bien fait d'emprunter *untrîte et tusinte* à leurs maîtres Danois. [307] La ressemblance des nombres dans les deux langues est un point auquel les philologues attachent une grande importance quant à la question de savoir si elles sont sorties d'un groupe commun. Mais cette indication est insuffisante, car une race peut avoir emprunté ses nombres à une autre. Le fait que l'emprunt descend jusqu'à trois et même à des nombres inférieurs ne fait qu'appuyer l'opinion qui voit dans la similitude des noms de nombres plutôt une preuve d'échange qu'un indice de parenté.

A l'autre extrémité de l'échelle de la civilisation l'adoption des expressions numérales de nation à nation présente encore des points intéressants pour la philologie. Nos langues modernes en donnent de curieux exemples dans les mots *second* et *million*. L'adoption par les Anglais, les Allemands, les Hollandais, des Danois et même les Russes du mot *dozena* (de *duodecim*), appartenant au latin du moyen âge, montre que la numération par douzaine fut trouvée commode pour acheter et vendre et démontre la nécessité qu'il y avait à trouver un mot pour ce multiple. Mais le système d'emprunt a été poussé encore plus loin. Si l'on demandait quelle est la suite de nombres maintenant en usage ans le langage populaire anglais, on répondrait sans doute, que c'est *one*, *two, three*, etc. Il existe cependant deux autres séries empruntées de source étrangère. L'une d'elles est la série dont on se sert pour les dés, *ace, deuce, tray, cater, cinque, size ;* ainsi *size ace* est un six et un, *cinques* ou *sinks*, double cinq. Ces nombres ont été importés de France en Angleterre ; ils correspondent aux nombres français ordinaires, excepté *ace*, qui est le latin *as*, mot d'un grand intérêt philologique et signifiant *un*. L'autre série d'emprunt appartient au vocabulaire de l'argot. Il paraît qu'en Angleterre le peuple des rues à adopté, pour communiquer en secret, une série

358 Saint Cricq, *dans Bull. De la Soc. De géographie*, 1853, p. 286. Pott, *Zoehlmethode*, p. 7.
359 Gabelents, 89 ; Halle, *loc. Cit.*

d'expression numérales italiennes, qu'ils tiennent des rémouleurs, des marchands d'images, ou qui lui ont fait connaître les autres agents d'importation de l'italien ou de la langue [308] franque dans les plus misérables faubourgs de Londres. Il a ainsi accompli une opération philologique non seulement curieuse, mais instructive. En empruntant des expressions italiennes telles que *due soldi*, *tre soldi*, pour l'équivalent de *two pence*, *three pence*, il a été conduit à adopter la forme altérée de ce mot, *saltee*, qui a cours en argot pour *penny et pence*, d'où la concordance suivante :

| | |
|---|---|
| Oney saltee | 1d uno soldo. |
| Dooe saltee | 2d due soldi |
| Tray saltee | 3d tre soldi |
| Quarterer saltee | 4d quattro soldi |
| Chinker saltee | 5d cinque soldi |
| Say soltee | 6d sei soldi |
| Say oney saltee ou setter saltee | 7d sette soldi |
| Say dooe saltee ou otter saltee | 8d otto soldi |
| Say tray saltee ou nobba saltee | 9d nove soldi |
| Say quarterer saltee ou dacha saltee | 10d diece soldi |
| Say chinker saltee ou dacha oney saltee | 11d undici soldi |
| Oney beong | 1s |
| A beongsay saltee | 1s 6d |
| Dooe beong say saltee ou madza | 2s 6d demi- |

| | |
|---|---|
| caroon | couronne, mezza corona[360]. |

Une des séries présente simplement les termes décimaux italiens ; mais l'autre, arrivée à six , rend sept par six-un, et ainsi de suite. Ce n'est pas pour une raison abstraite que six devient le pivot du système, mais simplement parce que le marchand à l'habitude de compte par pence jusqu'à la pièce d'argent de six pence, ou douze sous, puis d'ajouter encore des pence jusqu'au shilling. Ainsi la monnaie duodécimale a conduit à l'usage de compter par six, et nous avons là un exemple philologique curieux de notation sénaire.

Les faits que nous avons produit dans cet essai, permettent d'établir ici d'une manière brève et précise dans quel rapport sont les sauvages avec la civilisation en ce [309] qui concerne l'art de compter. Nous n'avons pas à nous occuper des principales méthodes auxquelles est dû le développement de l'arithmétique supérieure. Ce sont pour la plupart des combinaisons ingénieuses de rapports numériques exprimés par des symboles écrits. De ce nombre sont les procédures sémitiques. Dans les procédés grecs, qui dérivent de ceux-là, on employait des lettres de l'alphabet comme autant de symboles numériques, usage non tout à fait abandonnés par nous, au moins pour les nombres ordinaux, comme quand nous lisons les articles A, B, etc. L'usage exista encore de prendre les initiales des mots désignant les nombres pour figurer les nombres eux-mêmes, comme en grec Π et Δ pour 5 et 10, en latin C et M pour 100 et 1000, comme les symboles indiens eux-mêmes si leurs originaux sont les initiales de *eka ; dvi*, *tri*, etc. La manière d'exprimer les fractions en Grèce, est encore à un état rudimentaire : γ', ζ' pour 1/3, ¼, $\gamma^{\delta}$ pour ¾ ; notons aussi l'introduction du zéro, la disposition des chiffres indiens dans l'ordre qui permette de distinguer les unités, les dizaines, les centaines, etc., enfin la notation moderne des fractions décimales plaçant au-dessous et à droite de l'unité la division proportionnelle qui durant des siècles avait été marquée au-dessus. La numération des anciens Égyptiens et celle encore usitée des Romains ; celle des Chinois, sont en réalité fondées sur l'écriture figurée des sauvages[361], tandis que l'abacus et le swan-pan, le premier ustensile scolaire qui a encore sa valeur, le second toujours en plein usage, tirent leur origine de la coutume des sauvages de compter les objets par groupes. Ainsi les insulaires de la mer du Sud comptent avec des tiges de noix de coco, mettant une petite de côté chaque fois qu'ils sont arrivés à 10, et une grande quand ils sont à 100 ; les nègres

360 L. C.Holten, *Slang Dictionnary*, p. 218.
361 *Early History of Mankind*, p. 106.

africains comptent avec des cailloux ou des noix, et chaque fois qu'ils arrivent à 5, ils les mettent de côté[362].

[310]

Ce qui nous intéresse ici spécialement, c'est l'usage de compter par les signes et sur les doigts, envisagé comme un procédé tout à fait sauvage, encore usité parmi les enfants et les paysans, car c'est le système des expressions numériques, connu de toute l'espèce humaine, pauvre chez les races primitives, puis atteignant les limites de l'état sauvage à un développement que les nations civilisées n'ont fait que perfectionner dans ses détails. Ces deux méthodes de supputation, par gestes et par mots, nous présente l'histoire de l'arithmétique primitive d'une manière qui peut à peine donner lieu à une altération ou a une erreur. Nous voyons le sauvage, ne pouvant compter que jusqu'à 2, 3 ou 4 avec des mots, continuer au-delà par signes. Mais il a des mots pour les mains et les doigts, pour les pieds et les orteils, et son esprit est frappé de l'idée que les mots qui expriment le geste peuvent servir aussi pour exprimer ce que ce geste signifie, et ces mots deviennent pour lui des expressions numérales. Cela n'est pas un fait isolé ; le cas s'est représenté chez les races différentes, éloignées les unes des autres. Ainsi des termes tels que main pour 5, main et un pour 6, les mains pour 10, deux du pied pour 12, mains et pieds ou homme pour 20, deux hommes pour 40, etc., montrent une uniformité qui doit nécessairement procéder d'un principe général, et en même temps des variétés qui doivent être l’œuvre d'un travail indépendant. Ce sont des faits indicateurs qui trouvent leur place et leur explication dans la théorie du progrès, tandis qu'ils ne sauraient s'accorder avec le système de la dégénérescence. Ce sont des preuves de développement, et d'un développement indépendant, parmi les tribus sauvages auxquelles quelques écrivains ont dénié la faculté de progresser par elles-mêmes. La signification originelle de la majeure partie des noms de nombre appartenant aux races inférieures, par exemple ceux qui répondent de 1 à 4, chiffres moins propres à être nommés à l'aide des mains, demeure obscure. Ils peuvent tirer leur appellation de la comparaison [311] avec certains objets, comme le prouvent quelques exemples, tels que ceux-ci : ensemble pour 2, jetée pour 3, nœud pour 4 ; mais le sens concret qu'ils peuvent avoir eu nous échappe, par suite soit de modification , soit de mutilation.

Si nous songeons combien il est ordinaire que les mots s'éloignent de leur sens originel et en perdent tout à fait la trace au cours des âges, combien il est désirable que de semblables outils de signification se produisent dans les numéraux pour en faire de purs symboles arithmétiques, nous ne pouvons nous étonner que l'origine

362 Ellis, *Polyn. Res.*, vol. I, p. 91 ; Klemm, *C. G.*, vol.III, p. 383.

de tant de noms de nombres nous soit inconnue ; cela a lieu surtout pour 1, 2, 3, 4, chez les races inférieures comme chez les races élevées : créés les premiers, ils perdirent les premiers leur sens originel. Au delà de ces nombres, les langues des races inférieures et des races supérieures offrent une différence remarquable. La numération des mains et des pieds, si dominante et si évidente dans les langues sauvages, telles que celle des Esquimaux et celle des Zulus, se retrouve à peine, sinon pas du tout, dans les langues des grandes nations civilisées, sanskrit, grec, hébreu et arabe. Or c'est là un fait entièrement conforme à la théorie du développement du langage. Sans doute, c'est à une époque relativement récente que les sauvages sont arrivés à inventer la numération des mains, et, par conséquent, l'étymologie n'en est pas douteuse. Mais, de ce que ces procédés ne se retrouvent pas dans l'Asie et l'Europe civilisée, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient jamais existé ; ils ont pu depuis être, comme les cailloux d'un ruisseau, roulés et battus par le temps et avoir perdu leur forme primitive. Chez les races sauvages, ainsi que chez les races civilisées, le canevas général de la numération demeure sur toute la surface du globe comme un monument imposant de la culture primitive. Ce canevas nous montre le procédé de compter par cinq, dix et vingt universellement répandu, et la pratique enfantine et sauvage [312] de compter sur les doigts et sur les orteils constituant le fondement de notre science mathématique. Dix semble la base arithmétique la plus commode des systèmes reposant sur la numération des mains, mais douze eût été préférable, et l'arithmétique duodécimale proteste contre le système décimal actuellement employé. Cela n'est pas le seul cas où les civilisations avancées découvrent la trace de leur grossière origine dans l'ancienne vie barbare.

---ooOoo---

[313]

# CHAPITRE 8

# MYTHOLOGIE

L'idée mythique fondée, comme les autres idées sur l'expérience.- La mythologie fournit des éléments pour l'étude des lois de l'imagination.-Changement de l'opinion publique à l'égard de la croyance aux mythes.-Les mythes traduits en allégories et dans l'histoire.- Appréciation et importances ethnologiques des mythes.- Les mythes doivent être étudiés dans leur existence et dans leur développement actuels chez les sauvages et les barbares modernes.- Sources originelles des mythes.- Doctrines primitives de l'animation générale de la nature.- Personnification du soleil, de la lune et des étoiles, des trombes, des sables mouvants, des arcs-en-ciel, des chutes d'eau, de la peste, etc.- Analogie entre le mythe et la métaphore.- Mythes de la pluie et du tonnerre, etc.- Effet du langage sur la formation des mythes.- Personnification matérielle primaire, personnification verbale secondaire.- Genres grammaticaux masculin et féminin, animé et inanimé, dans leurs rapports avec les mythes.- Noms propres et objets en relation avec les mythes.- État mental propre à susciter l'imagination mythique.- Doctrine des loups-garous.- Illusions et produits de l'imagination.

Il y a des opinions qui, nées sous l'influence d'une demi connaissance, s'évanouissent bientôt devant un savoir plus éclairé. De ce nombre est la croyance en un pouvoir créateur presque sans bornes, de la faculté imaginative de l'homme. L'observateur superficiel, en présence d'une foule d'imaginations en apparence capricieuses et sans règle, suppose qu'elle ne trouve pas leur raison d'être dans la nature, leur modèle dans le monde matériel, et en conclut d'abord que ce sont de pures créations de l'imagination des poètes, des conteurs ou des voyants. Mais une étude plus approfondie de ces sources de poésie et de légendes fait graduellement ressortir des fictions qui semblent avoir une origine toute spontanée, une cause pour chaque produit de l'imagination, et montre qu'une certaine éducation conduit un certain ordre d'idées, que chaque genre [314] de poésie a puisé dans un fonds de traditions, donnant à ce qu'il en tirait la forme qui lui convenait, bâtissant sur ce fonds et peuplant sa création à sa guise. On peut remonter le cours de l'histoire de l'esprit humain à travers les changements opérés par les écoles de la pensée et de

l'imagination modernes sur l'héritage intellectuel des générations primitives. Et quand nous nous reportons aux anciennes périodes de notre état actuel, nous pouvons encore souvent saisir le fil qui unit la pensée nouvelle à la pensée ancienne. Il nous est possible, dans une certaine mesure, de suivre et de remonter ainsi le cours des connaissances de la nature et de la vie, source ultime de la pensée humaine. La peinture que fait Mathieu Arnold des pensées de l'homme naviguant sur le fleuve du temps peut surtout s'appliquer à son imagination mythique : »Ainsi est le monde sur la rive, ainsi est l'esprit de l'homme… les routes seules où il navigue lui sont connue. Les seules pensées nées des objets qu'il voit sont les siennes. »

Les impressions une fois reçues, l'esprit les modifie et les façonne, transmettant ce qu'il tient d'autres esprits, sous une forme dont l'aspect peut paraître nouveau , étrange ou arbitraire, mais ce qui résulte pourtant de procédés familiers à notre expérience, dans notre propre entendement individuel. L'œuvre de notre pensée consiste à développer, à combiner et à induire plutôt qu'à créer, et les lois fondamentales auxquelles elle obéit, se trouvent dans la constitution immatérielle de l'imagination, ici comme partout ailleurs dans l'univers, on doit reconnaître une liaison nécessaire de cause à effet, liaison rationnelle, définie, pour laquelle la science atteint à une exactitude nécessaire et même calculable.

Il n'y a peut-être pas de sujet plus propre à l'étude des procédés de l'imagination que les faits caractéristiques de l'histoire mythique venant se placer comme il le font dans chaque période reconnue de civilisation, et classés suivant les variétés physiques des différentes tribus de [315] l'humanité. Dans ce tableau, *Maui*, le dieu-soleil de la Nouvelle-Zélande, qui pèche l'île du sein de la mer avec son hameçon enchanté, prendra place à côté du Vichnou hindou plongeant dans l'océan lors de son avatar de sanglier, pour rapporter sur ses défenses monstrueuses la terre qui avait été submergée ; Baiame, le créateur dont les Australiens entendent la voix menaçante dans les roulements du tonnerre, apparaît sur un trône auprès de Jupiter Olympien. Prenant pour point de départ ces mythes naturalistes, d'une conception hardie et brutale, qui servent de moule aux idées que le sauvage se fait dans son imagination enfantine de l'univers qu'il contemple, l'ethnographe peut suivre ces grossières fictions jusqu'au moment où elles revêtent différentes formes et s'incarnent dans des systèmes mythologiques complexes, gracieusement artistiques chez les Grecs, roides et massifs au Mexique, portant l'empreinte de la plus incroyable exagération dans l'Asie bouddhiste. Il peut saisir le moment où la mythologie classique de l'Europe, jadis miroir fidèle de la nature, d'une vie si pleine que rien ne la ralentit, tombe aux mains des commentateurs, qui la réduisent à des formes allégoriques ou s'égarent dans les stupides suppositions de

l'évhémérisme[363]. Enfin, au milieu de la civilisation moderne, il trouve les ouvrages classiques, qui valent surtout par les précieux renseignements qu'ils donnent sur les idées des temps anciens, étudiés aujourd'hui plus pour la forme que pour le fond. Ce qui reste des édifices élevés avec autant d'habileté et de force par les faiseurs de mythes ne subsiste plus aujourd'hui que dans les contes de nourrices, dans de vulgaires superstitions, dans de vieilles légendes qui se meurent , dans des idées et des allusions entraînées depuis les anciens jours par le courant incessant de la poésie et du roman, dans des fragments de croyances anciennes qui gardent encore le rang qu'elles occupaient dans l'histoire intellectuelle des temps passés. Mais l'application de la mythologie à l'étude des lois de l'esprit humain [316] est une branche scientifique à peine née de nos jours. Avant d'entrer dans quelques recherches qui la concernent, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur les opinions des mythologistes anciens, afin de montrer à la suite de quelles modifications cette étude a acquis une valeur scientifique.

Il est une phase importante de l'éducation humaine, c'est celle où la régularité de la nature s'impose à l'esprit des hommes avec une force telle, que ceux-ci commencent à se demander comment les anciennes légendes qu'on leur enseignait à croire avec un charme si plein de vénération, nous décrivent un monde si étrangement différent de celui où ils vivent. Pourquoi, se disent-ils, ne voit-on plus les dieux, les géants et les monstres passer leur existence prodigieuse sur la terre ? Est-ce que le cours des choses à changé depuis les temps anciens ? C'est ainsi que Pausanias l'historien s'imaginait que les progrès de la corruption dans la monde faisaient qu'on n'était plus au temps où Lycaon se changeait en loup et Niobé en pierre, au temps où les hommes s'asseyaient à la table des dieux ou bien étaient, comme Hercule, élevés au rang des immortels. De même de nos jours encore, l'on a plus ou moins admis l'hypothèse d'une changement dans le monde afin d'écarter la difficulté que nous éprouvons à croire aux anciens contes merveilleux. Mais de telles raisons, bien que conservant une certaine force, perdirent promptement de leur puissance, par la raison manifeste qu'elles justifient indifféremment la vérité et le mensonge et font finalement disparaître la barrière des probabilités qui s'est toujours posée entre les faits réels et les imaginaires.

L'esprit de Grecs trouva un autre moyen de tourner la difficulté. Comme le dit M. Grote, les anciennes légendes furent rejetées dans un passé indéfini pour prendre rang parmi les traditions sacrées de l'antiquité divine et héroïque, qui gagnent tout à rester dans le domaine de la rhétorique, mais qui ne sauraient résister à la discussion rigoureuse. [317] On leur donna des formes plus en

363 Évhémérisme : Evhémère est un philosophe grec (300 av. J.C.). Doctrine pour laquelle les dieux du paganisme sont des personnages humains divinisés après leur mort.

harmonie avec ce qu'enseigne l'expérience : c'est ainsi que Plutarque, en nous racontant l'histoire de Thésée, prie ses lecteurs d'accepter avec indulgence l'histoire archaïque qu'il raconte, les assurant qu'il a fait son possible pour la purifier par le bon sens, afin de lui donner une couleur historique[364]. Ce procédé, c'est-à-dire l'art stérile de transformer de fausses impossibilités en fausses possibilités, a été pratiqué par les anciens, et ensuite par les modernes, particulièrement des deux manières suivantes.

Les homme depuis longtemps ont plus ou moins conscience de ce vaste domaine qui sépare l'incrédulité de la foi et où vient prendre place toute interprétation mythique, bonne ou mauvaise. Mais, après avoir reconnu que telle légende n'est pas le récit réel qu'elle prétend être, ils ne l'effacent pourtant pas de leurs livres et de leur mémoire comme chose absurde ; mais ils se demandent quel sens originel elle a pu avoir, de quelle ancienne histoire elle peut sortir, quel événement de l'ordre actuel ou quelle notion courante peut lui avoir donné naissance. Ces questions semblent aussi aisées à résoudre qu'à émettre ; mais une fois à l'œuvre, on s'aperçoit que le problème admet un nombre indéfini de solutions apparentes, non seulement différentes mais incompatibles.

Cette radicale impossibilité d'interpréter les mythes avec certitude est constatée par Francis Bacon dans sa préface de les *Sagesse des anciens*. « Je n'ignore pas, dit-il, combien une fiction est chose malléable et inconstante, et combien il est aisé avec les ressources de l'imagination et du discours des trouver des analogies ayant une apparence de vérité et d'attacher à ces inventions des idées que l'auteur n'a jamais eues. » On peut juger de la nécessité de se mettre en garde contre une telle difficulté, quand on voit, dans son traité, Bacon se précipiter, tête baissée, [318] contre cet écueil, après avoir signaler ce danger à ses disciples dans la préface du livre. Il entreprit, comme le firent avant et après lui nombre de philosophes, d'interpréter les mythes classiques de la Grèce comme des allégories morales. C'est ainsi que Memnon représente pour lui les destinées des jeunes hommes téméraires, tandis que Persée symbolise la guerre, et quand on voit ce héros, des trois Gorgones, n'attaquer que celle qui est mortelle, cela signifie qu'il ne faut tenter que les guerres praticables. Il serait difficile de faire mieux ressortir la différence entre l'interprétation fantaisiste d'un mythe et l'analyse de ses éléments réels, car, où l'interprète lui-même croit renverser l'idée créatrice du mythe, il ne fait en réalité qu'un pas de plus dans l'ancienne direction, se laissant entraîner par un courant d'idées reliées entre elles avec plus ou moins d'analogie. Chacun de nous peut pratiquer cet art facile suivant sa propre fantaisie. Si, par exemple, notre esprit était préoccupé d'économie politique, nous pourrions prendre gravement l'histoire de

364 Grote, *Histoire de la Grèce*, vol. I, chap. IX, XI ; Pausanias, VIII, 2 ; Plutarque, *Thésée*, I ;

Persée comme l'allégorie du commerce : Persée représenterait le travail, et Andromède qu'il rencontre serait le profit enchaîné et sur le point d'être dévoré par le monstre capital ; Persée la délivre et l'emporte en triomphe. Connaître la poésie et le mysticisme, c'est connaître cette puissance féconde de l'imagination en tant que procédé admis et admiré. Mais, quand on arrive à un sévère examen des procédés mythologiques, tout essai pour y découvrir le point de départ de quelque ancienne fantaisie ne peut servir qu'à l'enterrer plus profondément sous une fantaisie nouvelle.

L'allégorie a eu pourtant, il faut le reconnaître, dans le développement des mythes une part que nul ne peut nier ; la faute de celui qui l'interprète consiste à porter l'allégorie hors de ses limites et à l'appliquer comme un talisman[365] universel pour donner un sens transparent à tout récit obscur. La même observation s'applique aussi à l'erreur qui fait généraliser des procédés fondés jusqu'à [319] certain point sur des faits. Que des incidents mythiques aient souvent été rattachés à l'histoire de personnages réels, et que ces personnages eux-mêmes figurent dans des contes dont le fond est mythique, rien n'est plus certain. Personne ne dénie l'existence de Salomon, à cause de son aventure légendaire dans la vallée des singes, ni celle d'Attila parce qu'il figure dans les Niebelungen. Sir Francis Drake ne nous semble pas moins un personnage réel, quoique les contes disent qu'il conduit encore la *chasse sauvage (wild hunt)* dans la forêt de Dartmoor ou qu'il se lève encore quand on bat à Buckland-Abbey le tambour avec lequel il fit le tour du monde. Le mélange de vérité et de fable qui se trouve dans les traditions sur les grands hommes, montre que des légendes contenant de monstrueuses extravagances peuvent en même temps avoir pour base un fait historique. Mais, partant de cette idée, les mythologues imaginèrent des méthodes systématiques pour assimiler les légendes à l'histoire, et ils ont ainsi affaibli la valeur de la mythologie qu'ils prétendaient expliquer, ils ont ruiné l'histoire qu'ils avaient la prétention de développer. M. G.-W. Cox pousse aussi loin que possible la méthode qui consiste à remplacer le merveilleux par une notion vraisemblable, quand il présente Jack, le tueur de géants, comme symbolisant la disparition des géants. Le résultat négatif que donne la méthode consistant à considérer les légendes merveilleuses comme des faits déguisés par la métaphore[366], en est à nos yeux la plus sanglante critique. Déjà, dans l'antiquité, on avait dit qu'Atlas était un grand

365 Talisman : de l'arabe = du bas ; du grec *telesma* = rite religieux. Objet (pierre, anneau, etc.) sur lequel sont gravés ou inscrits des signes consacrés et auquel on attribue des vertus magiques de protection, de pouvoir. (voir amulette).

366 Métaphore : (transposition), Figure de rhétorique, et par extension, procédé de langage qui consiste dans un transfert de sens (terme concret dans un contexte) abstrait par substitution analogique. (comparaison, image). « les racines du mal, une source de chagrin » sont des métaphores.

astronome qui enseigna l'usage de la sphère et que pour cette raison il était représenté portant la terre sur ses épaules. Ce système avait fait dégénérer les mythes en simples lieux communs ; c'est ainsi que le grand dieu des cieux de la race aryenne, le ciel vivant et personnel lui-même, Jupiter tout-puissant, ne fut plus qu'un roi qui avait régné sur la Crète, et dont les Crétois montraient aux voyageurs étonnés le tombeau, sur lequel était inscrit le nom du [320] grand défunt. Les modernes *évhéméristes*, ainsi appelés d'Evhéméros de Messène, professeur célèbre au temps d'Alexandre, adoptèrent une partie des anciennes interprétations, et parfois laissèrent loin derrière eux leurs maîtres, grecs et romains, quant à la poursuite de la possibilité prosaïque. Il nous racontèrent que Jupiter frappant les géants de son tonnerre était un roi réprimant une sédition ; la pluie d'or de Danaé était l'argent avec lequel ses gardes furent gagnés ; Prométhée faisait des statuettes d'argile, ce qui fit dire qu'il créa l'homme et la femme avec de l'argile ; et quand on raconte que Dédale fit des statues qui marchaient, cela signifie qu'il perfectionna l'art de la statuaire, en séparant leurs jambes. Les hommes âgés se rappellent les livres qu'on leur mettait entre les mains dans leur jeunesse, et où ces fantaisies étaient gravement racontées ; quelques-uns de nos manuels d'écoliers les conservent encore religieusement, et certains écrivains arriérés continuent le procédé dans lequel l'abbé Barnier s'est tant distingué[367].

Mais une pareille méthode est complètement discréditée. Tout en signalant les abus du procédé, on ne peut nier qu'il n'offre quelque avantage, car il est bon de ne point oublier que, si une réalité a pu se rencontrer dans de folles légendes, il est a croire que beaucoup d'autres contiennent aussi un fond de vérité.

Quelque ingénieux et savants que soient les systèmes rationnels destinés à expliquer les mythes, ils sont tous, sans aucun doute, destiné à disparaître. Ce n'est pas que leurs interprétations soient démontrées impossibles, mais la recherche de la probabilité dans l'interprétation mythologique est un procédé de si peu de valeur qu'il serait à souhaiter qu'on en eût moins usé. Quant à ce qui concerne l'origine des mythes, comme en tout e autre recherche [321] scientifique, il est certain que le progrès de nos connaissances et l'emploi de règles plus rigoureuses en fait de critique ont donné, pour apprécier la probabilité d'où naît la conviction , un étalon plus élevé.

Beaucoup représentent notre temps comme une époque d'incrédulité, mais il n'est nullement certain que la postérité accepte le verdict. La période que nous traversons est manifestement une époque de scepticisme et de critique ; mais c'est

367 Voyez Barnier, *La Mythologie des Fables expliquées par l'histoire*, Paris, 1738 ; Lampierre, *Classical Dictionary*. Etc.

que critique et scepticisme sont des conditions nécessaires pour arriver à croire suivant la raison. Ainsi là où la créance positive à l'histoire ancienne se trouve ébranlée, ce n'est que l'aptitude à être convaincu ait diminué, c'est que la conscience de l'ignorance ait augmenté. Élevé à l'école des sciences physiques, dont nous pouvons contrôler tous les phénomènes, nous faisons une chute quand, descendant de ce niveau élevé, nous ramenons notre esprit à ces vieilles traditions qui ne peuvent soutenir le contrôle de la science et qui, de l'aveu de tous, contiennent des choses auxquelles ont ne saurait accorder de confiance. La critique historique est devenue méfiante et exigeante, même pour des événements consignés dans les chroniques qui n'ont rien d'improbable en eux-mêmes ; car, dès que l'histoire s'éloigne de ce à quoi nous assistons habituellement, la question qui se pose sans cesse est celle-ci : Lequel est le plus vraisemblable, qu'un événement si extraordinaire soit arrivé, ou qu'il ait été mal compris, inventé par celui qui nous l'a transmis ? Ainsi nous nous empressons de recourir aux vestiges de l'antiquité, à ces preuves fournies sans dessein et qui sont comme collatérales au fait, à ces documents, qui n'ont point été écrits en vue de servir l'histoire, comme autant de sources historiques. Qu'on lise nos livres de géologie, et qu'on lise si devant des preuves suffisantes nous refusons de croire aux merveilles ? A quelle époque l'histoire perdue a-t-elle été restituée, l'histoire a-t-elle été rectifiée avec plus d'ardeur qu'aujourd'hui, par toute une [322] armée de voyageurs, de faiseurs de fouilles, de chercheurs de vieilles chartes, d'explorateurs de dialectes oubliés ? Les mythes mêmes, discrédités pour les fables qu'ils renferment, deviennent des témoignages historiques d'une façon qu'étaient loin de prévoir ceux qui les ont inventés et transmis. Leur sens a été interprété à faux, soit, mais il existe. Tout conte a une signification pour le temps auquel il appartient ; menterie, comme disent les Espagnols, est dame de naissance : « *la mentira es hija de algo*. » Ainsi, comme preuve du développement de la pensée, comme souvenir d'une croyance ou d'un usage passés, même, dans une certaine mesure, comme témoignage de l'histoire des nations à qui ils ont appartenu, les mythes tiennent une place importante parmi les faits historiques ; ainsi ce que l'historien moderne veut et peut si aisément détruire, lui sert aussi à reconstruire.

Ce qui est surtout nécessaire aux travaux mythologiques, c'est une grande largeur dans le savoir et la façon de traiter les choses. Des interprétations imaginées pour soutenir des vues étroites trahissent leur faiblesse quand elles sont mises en regard de plus larges. Voyez Hérodote rationalisant l'histoire de Cyrus, exposé à sa naissance et allaité par une chienne ; il raconte simplement que l'enfant fut élevé par la femme d'un pâtre nommée *Spako*( en grec *Kyno*), et que de là est venue la fable qui rapportait qu'une vraie chienne l'avait accueilli et nourri. Une telle explication peut aller pour un cas seulement. Mais l'histoire de Romulus et de

Remus rappelle-t-elle aussi un événement réel pris également dans un sens mythique Repose-t-elle sur le jeu de mots auquel prêtait le nom d'une nourrice qui se trouvait être celui de la femelle d'un animal ? Les jumeaux romains furent-ils réellement exposés et élevés par une nourrice appelée Luna ? Le dictionnaire de Lemprière, en usage dans notre jeunesse (je parle de l'origine de la 16° édition de 1831), donne gravement cette origine à la fameuse légende. Pourtant, si nous approfondissons [323] le sujet, nous trouvons que ces deux histoires ne sont que des spécimens d'un groupe mythologique étendu, qui n'est lui-même qu'une section de tout un ensemble de traditions qui rapportent que des enfants qu'on avait exposés sont devenus des héros nationaux.la tradition slavonne nous dit, par exemple, que les jumeaux surnaturels Waligora le rouleur de montagne et Wyrwidab le déracineur de chêne furent nourris par une louve et par une ourse. L'Allemagne a sa légende de Dieterich, appelé Wolfdieterich, du nom de la louve de sa nourrice. Dans l'Inde, même épisode se trouve dans le conte de Satavahana et la lionne, dans celui de Sing-Baba et la tigresse. La légende dit que Burta-Chino fut jeté enfant dans le lac et sauvé par une louve, pour devenir le fondateur de l'empire turc ; et il n'est pas jusqu'aux sauvages Yuracarés au Brésil qui nous racontent que leur divin héros Tiri fut allaité par un jaguar[368].

L'interprétation scientifique des mythes est devenue plus ferme par la comparaison de tant de cas analogues ; le résultat des nouvelles connaissances a été de faire édifier plutôt que de détruire, l'on voit que des recherches plus étendues et plus sérieuses fournissent à certaines catégories d'interprétations mythiques une base plus large et mieux assise. Les principes sur lesquels repose un solide système d'interprétation sont simples et peu nombreux[369]. En groupant les mythes de même nature, suivant la manière dont ils ont été traités dans différentes régions , il est facile de saisir les procédés qu'a suivis l'imagination et qui se reproduisent avec la régularité constante des lois de l'esprit humain ; et des histoires qui, prises isolément, eussent été de simples curiosités isolées, prennent ainsi [324] leur place entre les monuments les plus caractéristiques et les plus solides de l'esprit humain. Des faits tels que ceux-ci nous conduiront souvent à reconnaître que, bien que les fictions soient plus éloignées de la vérité que l'histoire, la mythe affecte cependant plus d'uniformité que celle-ci. Nous y trouvons de plus l'empreinte de races anciennes et modernes qui représentent si fidèlement l'état intellectuel auquel

368 Hanusch,*Slav. Myth.*, p. 323 ; Grimm, *D. M.*, p. 363 ; Latham, *Descr. Ethn.*, vol. II, p. 448 ; J.J.Schmidt, *Forschungen*, p. 13 ; J.-G. Müller, *Amer.Urrel.*, p. 268 ; voyez aussi Plutarque, *Parallèles*, XXXVI ; Campbell, *Highland Tales*, vol. I, p.278 ; Max Müller, C*hips*, vol. II, p. 162 ; Tylor, *Wild Men and Beast Children*, dans *Anthr. Review*, mai 1863.

369 Voir les quatre tomes des mythologiques rédigés par Claude Lévi-Strauss : « Le cru et le cuit », « Du miel aux cendres », « L'homme nu », « L'origine des manières de table ».

appartient le développement du mythe, qu'elles conservent à la fois la conscience du sens des anciens mystères et l'habitude spontanée et invétérée d'en créer de nouveaux.

Les sauvages demeurent dans l'état où ils sont depuis un temps indéterminé et sont encore dans une période de création mythique. C'est parce qu'on a négligé de rechercher comment et par quels procédés l'esprit humain arrive à faire des mythes, que la philosophie si simple des sauvages a été ensevelie sous un monceau de commentaires ridicules. Quoiqu'il n'ait jamais été perdu le secret de l'interprétation mythique fut presque oublié. L'on doit de l'avoir retrouvé surtout aux laborieuses et habiles recherches modernes sur la langue primitive, la poésie, les traditions populaires de notre race[370]*, depuis les contes de paysans recueillis par les frères Grimm jusqu'au *Rig-véda* édité par Max Müller. La langue et la littérature aryennes jettent une clarté merveilleuse sur les phases primitives de la mythologie ; elles la montrent développant les premiers germes de la poésie de la nature, que les derniers siècles ont gonflés et déformés en fantaisies puériles qui sont descendue jusqu'à n'être plus qu'un mystère de superstitions. Ce n'est pas à dire qu'il faille borner ses recherches sur la mythologie aryenne dont tant de savants auteurs ont traité mais il faut rapprocher quelques-uns des plus importants développements de la mythologie chez les différentes races de l'humanité, afin de déterminer les rapports généraux des mythes des sauvages avec les mythes des nations civilisées. Ce principe ne s'applique pas à la discussion [325] de l'ensemble de la mythologie, un grand nombre de points qui doivent être pris en considération dans un traité général n'ayant pas été ici abordé. Les points choisis sont surtout ceux qui sont propres, par la rigueur des témoignages et des raisonnement qu'on peut leur appliquer, à fournir une base solide pour l'étude des mythes en ce qui concerne le grand problème ethnologique du développement de la civilisation. En résumé, la thèse générale que nous soutenons est celle-ci : les mythes qui prirent naissance quand l'homme était à l'état sauvage, ont prévalu dans les temps anciens chez toutes la race ; ils sont, pour ainsi dire, restés intacts chez les grossières tribus modernes qui demeurent le moins éloignées de cette condition primitive, tandis que les peuples parvenus aux degrés les plus élevés et les plus récent de la civilisation, en partie sous l'influence de leurs principes actuels, en partie par l'effet des traditions qu'ils ont héritées de leurs ancêtres, les conservent non seulement par tolérance, mais encore par respect.

Le mythe, dans ses organes et ses premiers développements, appartient à l'état primordial de l'esprit humain, semblable à l'état de l'enfant. Quelques critiques, il

370 *Voir « Le Rameau d'Or » de James George Frazer, et « Le Folklore Français » de Arnolf van Gennep. NdC.

est vrai, prenant l'étude de la mythologie au rebours, n'ont pas su apprécier le caractère enfantin de ses idées à travers les formes conventionnelles que lui a données la poésie ou sous les déguisement en chroniques. Mais, plus nous comparons les imaginations mythiques des différentes nations, afin de discerner les idées communes qui en ressortent, plus il nous faut admettre que dans l'enfance nous sommes à la lisière du pays des mythes. En mythologie, l'enfant est à coup sûr le père de l'homme. Et si dans les étranges conceptions et les grossières légendes des tribus non civilisées nous retrouvons la mythologie sous ses formes les plus accusées et les plus rudimentaires, cela nous conduit encore à considérer le sauvage comme représentant l'enfance de l'humanité. Sur ce terrain l'ethnologie [326] et la mythologie se donnent la main, car le développement mythique constitue une partie importante du développement de la culture intellectuelle. Si les sauvages, races qui représentent aujourd'hui la mieux la culture primitive, nous offrent, sous la forme la plus distincte et la moins altérée, les conceptions mythiques rudimentaires qui se sont développées dans le cours de la civilisation, celui qui les veut étudier à raison de remonter dans leur évolution aussi haut que possible. La mythologie sauvage est prise pour base, et les mythes des races plus civilisées peuvent être regardées comme des productions qui en sont sorties, quoique plus avancés du côté artistique. Cette manière de procéder s'adapte à presque toutes les branches de cette étude, s'adapte surtout à ces brillantes et poétiques fictions que nous pouvons nommer mythes de la nature.

Parmi les causes qui transforment en mythes les faits d'expérience journalière, il faut placer d'abord et avant tout la croyance à l'animation de la nature entière, laquelle à son plus haut degré arrive jusqu'à la personnification. Reconnaître dans les moindre événements de ce monde le résultat de l'action d'un être vivant et de sa volonté, est un fait étroitement lié à ce phénomène, où l'on ne saurait voir ni un accident ni une hypothèse gratuite. On examinera d'ailleurs cette doctrine de l'animisme comme rentrant dans le domaine de la philosophie ou de la religion, nous n'avons ici à nous occuper que de son influence sur la mythologie. Pour les populations inférieures, le soleil, les astres, les rivières, les vents, les nuages, deviennent des créatures animées, douées d'une vie analogue à celle de l'homme ou des bêtes et accomplissant leur rôle spécial dans l'univers par le moyen de membres, comme les animaux, ou d'instruments artificiels, comme les hommes ; mais ce qui est accessible à la vue n'est que l'instrument dont on fait usage, la matière apte à prendre une forme, tandis que derrière se trouve la créature supérieure, [327] bien qu'à demi humaine, qui tient l'objet avec ses mains ou y souffle de son haleine. Les principes sur lesquels reposent de telles idées ne doivent pas être rapetissées au rang de pures fantaisies poétiques, de transformations métaphoriques : ils procèdent d'une vaste philosophie de la nature,

primitive et grossière, il est vrai, mais réfléchie, logique et contenant un sens réel et sérieux.

Choisissons une preuve directe de cette doctrine de la vitalité universelle, afin que ceux de nos lecteurs, peu familiers avec le sujet, ne s'imaginent pas qu'il n'y a là qu'une fiction philosophique moderne et ne pensent pas que si les races inférieures laissent percer de pareilles idées, elles ne se font que par manière poétique de parler. Nous n'avons qu'à voir comment les choses se passent quand les enfants de nos pays civilisés se forment les premières conceptions du monde extérieur. Les premiers êtres dont les enfants commencent par se faire quelque idée, sont les êtres humains, et particulièrement leurs proches ; aussi la première explication à tout événement sera pour eux une explication humaine ; ils attribueront le même pouvoir personnel aux chaises, aux bâtons et aux chevaux de bois, qu'à leur nourrice, aux autres enfants, aux petits chats, etc. Le jeune être fait ainsi le premier pas dans la mythologie, en s'imaginant, comme Cosette causant avec sa poupée, que quelque chose est quelqu'un. Le caractère primitif de cette théorie de l'enfant apparaît à la manière dont il faut désapprendre dans le cours de son éducation.

Même chez l'homme fait de l'Europe civilisée, comme le fait remarquer avec raison M. Grote, « la force de la passion du moment suffit souvent pour faire abandonner l'habitude acquise, et on peut voir même un homme intelligent, dans un moment de souffrance aiguë, frapper du pied et battre les objets dont il a souffert. » Ici le sauvage rappelle exactement le degré où l'enfant est placé. L'Indien [328] du Brésil mord la pierre qui l'a fait tomber et la flèche qui l'a blessé ? Cette condition mentale se retrouvera dans le cours de cette étude, non seulement comme effet d'une habitude impulsive, mais résultant de lois exactement définies. Dans l'Asie méridionale, les grossiers Kukis observaient rigoureusement la loi du talion , vie contre vie ; si un Kuki avait été tué par un tigre, la famille de la victime restait en disgrâce jusqu'à ce qu'elle se fût réhabilitée en tuant et en mangeant ce tigre ou un autre ; il y avait plus, si un homme était tué par la chute d'un arbre, sa famille devait le venger en abattant l'arbre et en le hachant en morceau[371]. Un moderne roi de Cochinchine , quand un de ses navires marchait mal, le mettait au pilori, comme il eût fait pour un véritable criminel[372]. Le fait dans l'antiquité de Xerxès flagellant l'Hellespont et de Cyrus séchant le Gyndès vient s'ajouter aux exemples précédents. Mais un exemple encore plus frappant est fourni par la procédure des Athéniens : le tribunal du Prytanée avait mission de condamner tout objet inanimé, tel qu'une hache, une pièce de bois ou une pierre,

371 Macrae,*As. Res.*, vol. VII, p. 189.
372 Bastian, *Oest. Asien.*, vol. I, p. 54.

qui avait causé la mort de quelqu'un sans l'intervention humaine, et, reconnu homicide, il était lancé hors du territoire[373]. L'esprit de cette curieuse procédure réapparaît dans la vieille loi anglaise (abrogée sous le règne actuel) par laquelle non seulement une bête qui avait tué un homme, mais une roue de charrette qui avait passé sur lui, un arbre qui l'avait écrasé en tombant, était demandé, *ou donné à Dieu, c'est-à-dire confisqué et vendu pour les pauvres, comme dit* Bracton : « *Omnia quoe movent ad mortem sunt deodanda.* » Le docteur Reid commente cette loi en disant qu'elle n'avait pas pour but de punir le boeuf ou la charrette comme criminels, mais d'inspirer au peuple un respect sacré [329] pour la vie humaine[374]. Mais son argument sert à montrer la nullité des interprétations hasardées sur l'origine des lois et imaginées comme la sienne, en dehors des lumières indispensables de l'histoire et de l'ethnographie. Un exemple pris dans les traditions modernes trahit la trace de cette idée que les choses inertes ont vie et conscience. La coutume touchante de prévenir les abeilles quand le maître ou la maîtresse de la maison sont morts n'est pas inconnue dans nos contrées, mais en Allemagne l'idée est plus développée, et non seulement le triste message est transmis à toutes les ruches du jardin et toutes le bêtes de l'étable, mais chaque sac de blé doit être touché et tous les objets de la maison remués, afin qu'ils sachent que le maître n'est plus[375].

L'animisme, à quelque doctrine qu'il appartiennent, conduit si inévitablement à la personnification, que les sauvages et les barbares peuvent prêter aux phénomènes de la nature, sans aucun effort apparent, une vie si parfaitement réelle que nous ne parvenons qu'à grand peine à exprimer leur langage à l'aide de la métaphore. L'idée de la vie et de la volonté répandue dans la nature a un bien autre degré que nous ne saurions aujourd'hui nous l'imaginer, la croyance à une âme individuelle animant même ce que nous appelons corps inerte, la doctrine de la transmigration des âmes dans la vie comme après la mort, l'opinion qu'il y a une foule d'êtres surnaturels, tantôt flottant dans l'air, tantôt habitant les arbres, les rochers ou les chutes d'eau, toutes ces conceptions prêtant chez l'homme sa propre personnalité aux objets matériels, se présentent sous tant de formes dans la mythologie, qu'il est difficile d'en saisir l'action isolée.

L'origine animistique des mythes de la nature apparaît clairement dans le grand groupe cosmique du soleil, de la lune et des étoiles. Partout dans la philosophie [330] primitive le soleil et la lune sont vivants et pour ainsi dire d'une nature

373 Grote, vol. III, p. 104 ; vol. IV, p. 22 ; - Hérodote, I, 189 ; II, 34 ; - Porphyre, *De abstinentia*, II, 30 ; Pausanias, I, 28 ; Pollus, *Onomasticon.*

374 Reid, *Essays*, vol. III, p.113.

375 Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 210.

humaine. Opposés l'un à l'autre comme mâle et femelle, ils diffèrent toujours par le sexe qui leur est assigné et dans leurs rapports l'un avec l'autre. Chez les Mbocobis de l'Amérique du Sud, la lune est un homme et le soleil sa femme, et l'on raconte qu'elle tomba une fois et qu'un Indien la releva, mais elle tomba une seconde fois et embrase la forêt d'une déluge de feu[376]. Pour avoir la contre-partie de cette idée, et en même temps se représenter la puissance d'imagination avec laquelle les sauvages peuvent personnifier les corps célestes, il faut lire la discussion qui s'éleva sur les éclipses entre les Indiens Algonquins et un de leurs premiers missionnaires jésuites au Canada au dix-septième siècle le père Lejeune : « Je leur ay demandé d'où venaient la lune et le soleil ; ils m'ont répondu que la lune s'éclipsoit et paraissoit noire, à cause qu'elle tenoit son fils entre ses bras, qui empêchoit que l'on vist sa clarté. - Si la lune a un fils, elle est mariée, ou l'a été lui dis-je ? - Oüy dea, me dirent-ils : le soleil est son mary, qui marche tout le jour, et elle toute la nuict ; et s'il s'éclipse ou s'il s'obscurcit, c'est qu'il prend aussi quelquefois le fils qu'il a eu de la lune entre ses bras. - Oüy, mais ny la lune ny le soleil n'ont point de bras, leur disois-je. - Tu n'as point d'esprit, ils tiennent toujours leurs arcs bandés devant eux, voilà pourquoi leurs bras ne paroissent point. - Et sur qui veulent-ils tirer ? - Eh ! Qu'en sçavons-nous[377] ? » Une célèbre légende mythologique de la même race, l'histoire ottawa d'Iosco, donne le soleil et la lune pour frère et sœur. Deux Indiens, dit-on, s'élancèrent à travers une ouverture dans le ciel, et se trouvèrent dans un milieu illuminé d'un délicieux clair de lune ; alors ils virent s'avancer vers eux [331] la [lune qui semblait s'élever derrière une colline ; ils la reconnurent à la première vue. C'était une femme âgé, à figure pâle, et d'un air plein de charme. S'adressant à eux avec bonté, elle les conduisit à son frère le soleil ; celui-ci les emporta dans sa course et les renvoya chez eux en leur promettant heureuse vie[378]. Le soleil et la lune des Péruviens, ainsi que l'Osiris et l'Isis identifiés avec le soleil et la lune, étaient à la fois frère et sœur, et époux ; le mariage des Incas entre frère et sœur était donc à la fois expliqué et justifié par la religion[379]. Les mythes des autres contrées où il peut n'être pas question de ces relations de sexe, roulent sur la même personnification dans les contes toujours répétés et jamais usés du jour et de la nuit. Ainsi les Mexicains racontaient la légende suivante : Quand le vieux Soleil se consumant eut laissé le monde dans les ténèbres, un jeune héros s'élança dans une flamme ardente, descendit dans les ombres profondes et s'éleva vers l'est, déifié et glorieux, sous la forme de Tonaltiu,

376 Lejeune, *Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*, 1634, p. 26.

377 D'Orbingny, *l'Homme américain*, vol. II, p.102 ; voyez aussi de la Borde, *Caraïbes*, p. 525.

378 Schoolcraft, *Alg. Researches*, vol. II, p. 54 ; comparez *Tanner's Narrative*, p. 317 ; voyez aussi *Prose*, *Edda*, *I, ii ; Early Hist. of Mankind*, p. 327.

379 Prescot, *Peru*, vol. I, p. 86 ; Garcilaso de la Vega, *Comm. Real*, I, c.4.

le Soleil. Un autre héros s'élança après lui ; mais la flamme étant moins vive, il ne se releva qu'avec un doux rayonnement sous la figure de Metztli, la lune[380].

Si l'on objecte que tout ceci peut n'être qu'une simple forme expressive de langage comparable aux idées métaphoriques des poètes modernes, nous donnerons des preuves de notre interprétation contre lesquelles il n'y a pas d'objection possible. Quand les Aléoutiens pensaient que si l'un d'eux offensait la lune, celle-ci jetterait des pierres sur le coupable et le tuerait, ou quand la lune apparaissait à une squaw sous la forme d'une belle dame portant un enfant [332] dans ses bras et demandant une offrande de tabac et de vêtements de fourrure[381], quelle conception d'une personnification très réelle peut être plus claire ? Quand les Apaches demandaient aux hommes blancs : « Ne croyez-vous pas à ce Dieu, à ce soleil (*que Dios, este Sol*) qui nous voit et nous punit lorsque nous le méritons ? Il est impossible de soutenir que ces sauvages parlassent en usant de figures de rhétorique[382]. Il y avait quelque chose de plus et de plus profond qu'une métaphore dans la peinture que fait Homère d'hélios comme personnalité vivante. N'avons-nous même pas à un âge moins éloigné le récit de la clameur qui s'éleva en Grèce contre les astronomes, ces matérialistes blasphémateurs, qui reniaient non seulement la divinité, mais la personnalité du Soleil, qu'ils déclaraient être un immense globe de feu ? Et plus près de nous encore, avec quelle vivacité Tacite ne met-il pas en opposition cette personnification mourante chez les Romains et qui persistait énergiquement dans la religion des nations germaines, quand il représente Boiocalcus plaidant devant le légat romain pour demander que sa tribu ne soit pas enlevée au sol natal ! Se tournant vers le soleil et appelant les autres corps célestes, comme si, dit l'historien, ils eussent été présents, le chef germain leur demanda si c'était leur volonté de régner sur un sol désert. (*Solem deinde repiciens et coetera siera vocans, quasi coram interrogabat vellentne contueri inane solum*[383].)

Il en est de même des étoiles. La mythologie sauvage contient nombre d'histoires sur ces astres, s'accordant toutes, à travers leurs variétés, à en faire des êtres doués de vie. Les étoiles ne sont pas seulement représentées comme des personnalités idéales, on leur attribue une activité individuelle ; on les représente même comme ayant [333] antérieurement vécu sur terre. Les naturels de l'Australie disent que les astres de la ceinture et de la tunique d'Orion sont des jeunes gens qui dansent une *corroborée*, et que Jupiter, qu'ils appellent Pied du jour (*Ginabong-Bearp*), était un chef des vieux esprits de cette ancienne race qui fut transférée au

380 Troquemada, *Monarquia indiana*, VI, 42 ; Clavigero, vol. II, p. 9. Sahagun, dans Kingsborough, *Antiquities of Mexico*.

381 Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 59.

382 Lejeune, *Ralations des Jésuites dans la Nouvelle France*, 1639, p. 88.

383 Tacite, *Annales*, XIII, 55.

ciel avant que l'homme vint sur terre[384]. Les Esquimaux ne se bornent pas a appeler les astres de la ceinture d'Orion *les égarés* et à raconter comment , chasseurs de phoques, ils s'égarèrent et ne purent retrouver leur demeure ; mais ils font entendre clairement que les astres étaient autrefois des hommes et des animaux avant de monter au ciel[385]. Les Indiens de l'Amérique du Nord ont plus qu'une idée vague quand ils nomment les Pléiades *les Danseurs* et l'étoile du matin *Celle qui amène le jour*, comme le prouvent les histoires qu'ils rapportent au sujet de ces astres, celle des Iowas, par exemple : Une étoile qu'un Indien avait longtemps contemplée dans son enfance, descendit s'entretenir avec lui un jour qu'il était à la chasse, ennuyé et ne trouvant rien ; elle le conduisit dans un lieu rempli de gibier[386]. Les Kasias du Bengale soutiennent aussi que les étoiles ont été des hommes : ceux-ci gravirent un jour le sommet de l'arbre (visiblement le grand arbre divin de tant de mythologies), mais d'autres hommes qui étaient au-dessous coupèrent le tronc et les laissèrent dans les branches[387]. Il ne peut rester de doute face à ces conceptions des sauvages, sur le sens classique et ordinaire de la personnification des astres. La doctrine explicite de l'animation des étoiles peut être suivie depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Origène déclare les astres animés et rationnels, mus avec un ordre et une raison tels qu'il serait absurde de prêter [334] à des être irrationnels. Pamphile, dans l'apologie de ce père de l'Église, considérant les diverses opinions émises sur les corps célestes lumineux, regardés par les uns comme des êtres animés et rationnels, par les autres comme des corps inertes, déclare que nul ne peut appeler l'autre hérétique, car il n'existe aucune tradition où l'on puisse se reporter, et les ecclésiastiques eux-mêmes ont pensé diversement à ce sujet. Il suffit ici d'indiquer la doctrine bien connue du moyen âge, des âmes-étoiles et des étoiles-anges, si étroitement liées aux errements de l'astrologie. De notre propre temps, la théorie des âmes animant les étoiles trouve encore par intervalles un partisan , et J. de Maistre, le prince et chef des philosophes réactionnaires, soutient contre les astronomes modernes les anciennes doctrines de la volonté individuelle dans le mouvement astronomique et même la théorie des planètes animées[388].

La poésie a conservé si vivace dans nos esprits l'ancienne théorie de l'animation de la nature, qu'il ne nous faut pas un grand effort pour nous représenter une trombe d'eau comme un grand géant ou un monstre marin, et pour peindre, à l'aide de ce que nous appelons une métaphore, sa marche à travers l'Océan. Mais, lorsque

384 Stanbridge, *Tr. Ethn. Soc.*, vol.I, p. 301.
385 Cranz, *Grönland*, p. 295 ; Hayes, Artic *Boat Journey*, p. 254.
386 Schoolcralt, *Indian Tribes*, part. III, p. 276 ; voyez aussi Borde, *Caraïbes*, p. 525.
387 Latham, *Deser. Ethn.*, vol. p. 119.
388 De Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, vol. II, p. 210.

ces formes de langage deviennent usuelles chez les races moins cultivées, elles reposent sur un ensemble précis et tout prosaïques de faits. Ainsi les trombes d'eau que le Chinois observent si fréquemment sur leurs côtes, sont, suivant eux, des dragons à longues queues fuyant dans l'air avec une impétueuse agilité, ce qui fait qu'ils les appellent tatsmaki, c'est-à-dire dragons jaillissants[389]. Certains Chinois s'imaginent que les trombes d'eau sont occasionnées par le dragon qui monte et qui descend : quoique ce monstre n'ait été jamais vu de la tête à la queue, et cela, disent-ils, à cause des nuages, les pêcheurs du bord et les gens de la [335] côte croient apercevoir parfois son ombre s'élevant de la mer et s'y replongeant[390]. Dans les chroniques du moyen âge de John de Bromton il est question d'un prodige qui arrive chaque mois, dans le golfe de Satalia, sur la côte de Pamphylie. Un grand dragon noir semble entrer dans les nuages, laissant la tête dans l'onde, tandis que sa queue est fixée au ciel, et ce dragon attire à lui les flots avec une telle avidité qu'il pourrait entraîner du coup un navire chargé : pour éviter ce danger, l'équipage doit jeter des cris et battre le bord du navire, afin de mettre le dragon en fuite. Cependant, dit le chroniqueur, quelques-uns disent que ce n'est pas un dragon, mais le soleil qui soulève les eaux, ce qui semble plus vrai[391]. Les Musulmans croient encore que les trombes d'eau sont produites par des démons gigantesques tels qu'on en décrit dans *Les Mille et une Nuits*[392] « La mer se troubla devant eux et de son sein s'éleva une colonne noire montant vers les cieux et touchant la plaine : je regardai, c'était un génie de stature gigantesque. » La difficulté d'interpréter un langage comme celui-ci est de savoir à quel point il est sérieux et fantaisiste. Mais ce doute ne porte nullement sur son sens général animiste, qui ne saurait être mis en doute dans l'histoire suivante *du grand serpent de mer* familière à une tribu de l'Afrique orientale : Un chef Wanika parla au docteur Krapf d'un grand serpent que l'on voit parfois s'élevant depuis la mer jusqu'aux cieux et apparaissant surtout durant les grandes pluies. Je lui répondis, raconte le missionnaire, que ce n'était pas un serpent mais une trombe d'eau[393].

Il existe un groupe de mythes nés de semblables phénomènes terrestres. Les Musulmans s'imaginent que les [336] trombes de sable du désert sont soulevés par la fuite d'un mauvais djinn, et dans l'est de l'Afrique on les appelle tout simplement démon (*p'hepo*). Tout voyager à qui il est donné d'apercevoir ces formes monstrueuses glissant majestueusement à travers le désert, s'explique que les descriptions si connues des *Mille et une Nuits* puissent reposer sur la personnalité

389 Kaempfer, *Japan*, dans Pinkerton, vol. VII, p. 684.
390 Doolittle, *Chine*,Vol. II, p. 265 ; voyez Ward, *Hindoos*, vol. I, p. 140.
391 Chronique Joh. Bromton, dans Historia Angl. Scriptores, X, Ric. I, p. 1216.
392 Lane, *Mille et une Nuits*, vol. I, p. 30, 7.
393 Krapf, *Travels*, p. 198.

attribué aux sable mouvants que l'imagination peut si facilement se représenter comme des démons gigantesques[394].

Différentes contrées barbares s'accordent à regarder l'arc-en-ciel comme un monstre vivant. Un mythe de la Nouvelle-Zélande, décrivant la lutte de la tempête contre la forêt, raconte comme l'arc-en-ciel se leva et plaça sa bouche contre celle de tane-Mahuta, le père des arbre, et continua de combattre jusqu'à ce que son tronc eût éclaté en deux et que ses branches jonchassent la terre[395]. Ce n'est pas seulement sous forme de simple mythe de la nature comme celui-ci, mais avec le caractère d'une croyance sérieuse et d'objet de terreur que s'offre chez les Karens de Birmanie l'idée que l'arc-en-ciel est un être animé : c'est un esprit ou un démon. L'arc-en-ciel peut dévorer la vie des hommes… Ceux qu'il choisit pour victimes meurent d'une mort subite ou violent. Toutes les personnes qui meurent malheureusement, par chute, par submersion ou par la dent des bêtes féroces, meurent parce que l'arc-en-ciel a dévoré leur ka-la ou esprit. Quand il a dévoré une personne, il a soif et descend pour boire ; c'est alors qu'on le voit dans le ciel s'abreuvant d'eau. Voilà pourquoi, quand on aperçoit l'arc-en-ciel, on dit : « L'arc-en-ciel est venu pour boire de l'eau, vous verrez que quelqu'un mourra d'une [337] mort violente. » Les enfants sont-il à jouer, leurs parents leur disent : « L'arc-en-ciel est descendu boire ; ne jouez plus dans la crainte qu'il ne vous arrive malheur. » L'arc-en-ciel a-t-il été vu s'il survient un accident à quelqu'un, on dit que c'est l'arc-en-ciel qui l'a dévoré[396]. L'opinion des Zulus se rapproche d'une manière frappante de celles-là : l'arc-en-ciel vit côte à côte avec un serpent, c'est-à-dire là où il est se trouve aussi le serpent ; ou bien, ayant la nature d'une brebis, il vit dans un étang. Quand il touche la terre, il va boire dans un étang. Les hommes ont peur de se laver dans un étang de quelque étendue ; ils disent que, s'il s'y trouve un arc-en-ciel, et que l'homme s'y aventure, il sera saisi et mangé. Lorsque l'arc-en-ciel sort d'une rivière ou d'un étang, il empoisonne ceux qu'il rencontre en les affligeant d'éruptions. Les homme disent:L'arc-en-ciel, c'est la maladie ; s'il plane au-dessus d'une personne, quelque chose lui arrivera[397]. Enfin au Dahomey[398]*, Danh, le serpent céleste qui donne aux hommes le bonheur, n'est autre que l'arc-en-ciel[399].

---

394 Lane, *id.*, p. 30, 42 ; Burton, *El Medinah and Meccah*, vol. II, p. 69 ; *Lake Regions*, vol. I, p. 297 ; J.-D Hooker, *Himalayan Journals*, vol. I, p. 79 ; Tylor, *Mexico*, p. 30 ; Tyerman et Bennet, vol. II, p. 362.

395 Taylo, *New-Zealand*, p. 121.

396 Mason, *Karens*, dans *Journal As. Soc. Bengal*, 1865, part ; ii, p. 217.

397 Callaway, *Zulutales*, vol. I, p. 294.

398 *Maintenant le Bénin (2016). NdC.

399 Burton, *Dahome*, vol. II, p. 148 ; voyez 242.

L'idée de la nature présidée par des génies, source de contes sans fin chez tous les peuples, se rattache au système de l'animisme, sous quelque forme qu'elle se présente : esprits des collines, des fontaines, des chutes d'eau;des volcans, elfes et nymphes des bois apparaissent de temps à autre au hommes quand ils errent au clair de lune ou assemblés dans leurs fêtes enchantées. Ces êtres imaginaires peuvent personnifier les objets de la nature au sein desquels ils vivent, comme nous le montre un conte de l'Amérique du Nord. L'esprit gardien des chutes d'eau, dit ce conte, s'élance hors de son lit comme un torrent furieux, entraînant rocs et arbres dans sa course effrénée ; mais l'esprit gardien des îles du lac Supérieur s'élève sous l'apparence de flots roulants [338] couverts d'une écume argentée[400]. Ou ces esprits peuvent présider au fonctionnement de la nature, comme l'esprit Fugamu, dont l'œuvre est la cataracte de Nguyai : il erre encore jour et nuit à l'entour, quoique les nègres qui nous parlent de lui ne puissent le voir sous une forme corporelle[401]. La croyance aux esprits qui prennent corps pour apporter les maladies, croyance qui a régné pendant tout le cours de la culture inférieure, est une de celle qui offrent les exemples de développement les plus remarquables. Ainsi le sauvage karrian vit dans une terreur continuelle des sept démons qui rôdent pour lui enlever la vie, notamment du fou *La*, de l'épileptique *La*, et c'est sous l'empire d'une superstition qui s'abaisse presque au niveau de cet état tout primitif de crédulité que le Persan croit apercevoir sous une forme humaine l'ombre d'*Al* la fièvre scarlatine :

« Connaîtriez-vous Al ? Elle a l'aspect d'une jeune fille rougissante, aux boucles de flamme, aux joues rosées[402]. »

Il faut se pénétrer de cette croyance invétérée à la vieille pneumatologie pour comprendre ces contes de revenants où la peste et la mort sont représentées comme venant sous une forme humaine exécuter les arrêts du destin. Chez les Israélites, la Mort et la Peste prennent la forme de l'ange exterminateur, qui frappent tous ceux qui sont condamnés[403]. Au temps de Justinien, à l'époque où se déchaînait le grand fléau, l'on vit sur la mer des barques de feu montées par des hommes noirs et sans tête. Là où le sinistre équipage prenait terre, la peste éclatait aussitôt[404]. Quand la peste désola Rome au temps de saint Grégoire, ce pape qui vit saint Michel sur le mausolée d'Adrien, tenant son épée sanglante à la main. L'archange [339] est toujours là, en bronze sur le mausolée devenu un château-fort, qui tient de lui son nouveau nom de château-Saint-Ange. Entre toutes les histoires sur la peste vue

400 Schoolcraft, *Algic, Res.*, vol. II, p. 148.
401 Du Chaillu, *Ashango land*, p. 106.
402 Jos. Atkinson, *Customs of the women in Persia*, p. 49.
403 Il Sam., XXIV, 16 ; Il Rois, XIX, 35.
404 G.-S. Assemanni, *Bibliotheca orientalis*, II, 86.

sous une forme corporelle, hantant le pays, il n'en existe peut-être pas une plus saisissante que la légende slave suivante : Un Russe était assis sous un mélèze et le soleil étincelait comme du feu. Il aperçut au loin quelque chose, il regarda plus attentivement : c'était la vierge Peste s'avançant vers lui à pas précipités, dressée de toute sa taille dans son linceul blanc qui l'enveloppait de la tête aux pieds. Le Russe voulait fuir, mais le fantôme le saisit en étendant sa longue main : « Connais-tu la Peste, dit-elle ? Je la suis. Prends-moi sur tes épaules et me porte par toute la Russie ; n'oublie ni ville ni village, car je dois tout visiter ; mais ne crains rien pour toi-même, tu seras en sûreté au milieu des mourants. » Se cramponnant à lui avec ses longues mains, la Peste enfourcha le dos du paysan, qui se mit en marche ; il voyait le spectre au-dessus de sa tête, mais il ne sentait aucun poids. Il le porta d'abord à travers les villes ; là retentissait des chants joyeux, accompagnant les danses ; mais la Peste agita les plis de son linceul, et joie et fêtes disparurent. Partout où le malheureux russe jetait les yeux, il ne voyait autour de lui que douleur. Les cloches faisaient entendre leur tintement lugubre ; les processions funèbres se succédaient sans cesse, le tombes ne pouvaient contenir les morts… Il continua sa course. Dans chaque village qu'il traversait, c'étaient de nouveaux cris ; les visages étaient pâles, les maisons désolées. - Mais là-haut, sur la colline, s'élève son propre hameau ; sa femme, ses petits enfants sont là avec ses vieux parents. - Chaque pas qu'il fait augmente son angoisse. Soudain une main crispée, saisissant l'affreuse vierge, il se précipite avec elle dans les flots[405]. Il disparu : elle se releva ; mais , vaincue par [340] un cœur si vaillant, elle s'enfuit dans la forêt et dans la montagne.

Plus est large le point de vue sous lequel on envisage la mythologie, plus étendu apparaît son développement animiste. Attribuer à la nature, pour en expliquer le cours et les changements, une vie semblable à celle de l'être pensant qu'il l'observe, n'est qu'une partie du procédé mental d'une bien plus vaste application. Ce n'est qu'une des faces de cette grande doctrine de l'analogie qui nous a donné la clé d'une partie des choses qui nous entourent. Discréditée, comme elle l'est désormais, par une science plus rigoureuse à cause de ses résultats peu certains, l'analogie demeure encore pour nous un moyen puissant de découvertes et de démonstrations ; mais à une époque d'éducation intellectuelle moins avancée elle dominait entièrement.

Les analogies qui ne sont pour nous que de simples produits de l'imagination, étaient pour les hommes du passé une réalité. Ils voyaient la flamme lécher sa proie à demi consumée avec ses langues de feu, ou le serpent se glisser de la garde à la

405 Hanusch, *Slav. Mythus*, p. 322 ; Comprez Torquemada, *Monarquia, Indiana*, I, c,XIV (Mexico) ; Bastian, *Psychologie*, p. 197.

pointe de l'épée que l'on brandissait ; ils sentaient pendant les douleurs de la faim une créature vivante qui rongeait leurs entrailles ; ils entendaient dans l'écho la voix des nains des montagnes, dans le tonnerre le chariot du Dieu du ciel roulant sur le firmament solide. Ceux pour qui il y avait là des réalités vivantes n'avaient pas besoin de maîtres qui leur enseignassent les règles la composition , la manière d'employer la métaphore et le soin qu'il faut prendre pour donner aux images une apparence de vérité.

La comparaison des bardes et des orateurs anciens étaient *ressemblantes*, car ils croyaient voir les images, les entendre et les sentir : ce que nous appelons poésie était pour eux vie réelle ; et ce n'était pas, ce qu'elle n'est plus pour les versificateurs modernes, une pure mascarade de dieux et de héros, de bergers et de bergères, d'héroïnes [341] de tréteaux et de sauvages philosophes peints et chargés de plumes. On se représentait les actes de la nature, dans les temps anciens, comme on se les représente chez les races non civilisées, avec un sens plus profond et des détails d'imagination sans fin.

Sur le ciel qui éclaire la contrée montagneuse de l'Orissa, siège Pidzu-Pennu, le dieu de la pluie chez les Khonds, quand il verse ses ondées à travers un tamis[406].Au-dessus du Pérou, demeure une princesse qui tien un vase d'eau de pluie ; quand son frère frappe le vase, le bruit n'est autre que la voix du tonnerre que l'on entend en voyant la flamme des éclairs[407]. Les anciens Grecs s'imaginaient que l'arc-en-ciel était étendu par Jupiter lui-même en signe de guerre sanglante et de tempête, où il y voyait Iris en personne, messagère entre les dieux et les hommes[408]. Pour les insulaires de la mer du Sud, l'arc-en-ciel était l'échelle du ciel où montaient et descendaient autrefois les héros[409]. Chez les Scandinaves, c'était Bifröst, le point tremblant, peint de trois couleurs et s'étendant du ciel à la terre ; tandis que d'après la tradition germanique c'est le pont où passent les âmes des justes que leurs anges gardiens conduisent au paradis[410]. De même que les Israélites l'appelaient l'arc de Jéhovah dans les nuages, ce météore était pour les Hindous, l'arc de Rama, et pour les Finnois[411] l'arc de Tiermes, celui qui tient le tonnerre et s'en sert pour tuer les sorciers qui s'attaquent à la vie des hommes[412]. D'autres fois on regarde l'arc-en-ciel comme une écharpe d'or, une coiffure de plume, la

406 Macpherson, *India*, p. 357.
407 Markham, *Quichua Gr. et Dict.*, p. 9.
408 Welcher, *Griech. Götterl.*, vol. I, p. 690.
409 Elis, *Polyn. Res.*, vol. I, p. 231 ; Polack, *New Z.*, vol. I, p. 276.
410 Grimm, *D. M.*, p. 694-6.
411 Ward, *Hindoos*, vol. I, p. 140.
412 Castren, *Finnishe Mythologie*, p. 48, 49.

couronne de saint Bernard, ou la faucille d'un [342] dieu estien[413]. Mais au milieu de toutes ces variétés de conceptions mythiques un principe domine : la représentation et l'analogie qu'offre la nature. On dit des sauvages de l'Amérique du Nord, qu'il y a toujours quelque réalité physique au fond de leurs imaginations[414]. Le dicton va trop loin ; mais le vrai, dans de certaines limites, non seulement appliqués aux Indiens de l'Amérique du Nord, mais à l'humanité en général.

Des rapports d'analogie tels que ceux qui viennent d'être cités, s'imposent à l'esprit sans avoir besoin de parole s pour les affirmer. Quelque profondément que gise le langage dans la vie mentale, la comparaison de objets avec les objets et de l'action avec l'action gît encore plus profondément. Les sourds-muets, qui observent mieux les analogies dans le silence de la pensée, possèdent plus que d'autres l'esprit mythique. Ils se sont bien souvent imaginé qu'on leur enseignait à adorer le soleil , la lune et les étoiles comme des êtres personnels. Quelques-uns d'entre eux ont rapporté les premières idées qu'ils se faisaient des corps célestes, et qui étaient analogues à celles qu'ils avaient, à la vue des choses qui les entouraient, l'un s'imaginait la lune faite comme un gâteau roulant sur lui-même à la manière d’une bille mise en mouvement sur une table, et les étoiles ayant été découpées avec de grands ciseaux et fixées au ciel ; un autre représentait la lune comme un foyer que les étoiles entouraient comme des grilles de cheminée qu'allumaient les gens de là-haut[415]. La mythologie de tous les peuples est remplie de pareilles conceptions de la nature, et ne pas leur assigner une origine plus profonde que des phases métaphoriques, ce serait ignorer une des grandes phases de transition de notre histoire intellectuelle.

[343]

Le langage a sans doute eu une grande part dans la formation des mythes. Le seul fait de donner par des mots une personnalité à des idées telles que *hiver* et *été*, *chaud* et *froid*, *guerre* et *paix*, *vice* et *vertu*, fournit au faiseur de mythes les moyens de transformer ces idées en êtres réels. Non seulement le langage agit dans une intime union avec l'imagination qui lui suggère les expressions qu'il emploie, il va plus loin et crée de lui-même, en sorte qu'à côté des conceptions mythiques où le langage a été l'initiateur, entraînant à sa suite l'imagination. Les effets de ces

413 Delbrück, dans *Lazarus and Steinthal's Zeitschrift*, vol. III, p. 269.

414 Schoolcraft, part. III, p. 520.

415 Sicard, *Théorie des origines*, etc., Paris, 1808, vol. I, p.634 ; *Personnal Recollections*, par Charlotte Elisabeth, London, 1841, p. 182 ; docteur Orpen, *the Contrast*, p. 25. Comp. Meiners, vol. I, p. 42.

deux actions sont trop intimement liés pour qu'on les puisse séparer, mais on les doit distinguer autant que possible.

Quant à moi , je suis enclin à penser (m'éloignant en cela dans une certaine mesure du professeur Max Müller sur ce sujet) que la mythologie des races inférieures a pour fondement essentiel des analogies réelles et palpables et que la grande extension de la métaphore verbale dans le mythe appartient à des périodes de civilisation plus avancées. En un mot, je regarde le mythe matériel comme ayant été formé le premier, et le mythe verbal comme ne l'ayant été que le second. Mais, que cette opinion soit historiquement vraie ou non, la différence de nature entre les mythes reposant sur des faits et les mythes reposant sur des mots n'en est pas moins manifeste. Le défaut de réalité dans la métaphore verbale ne saurait être compensé par les efforts de l'imagination. Pourtant, malgré cette impuissance incontestable, l'habitude de personnifier tout ce que les mots peuvent exprimer est une de celle qui ont grandi et le plus prospère dans le monde. De simples noms descriptifs deviennent personnels, et la notion de personnalité s'étend jusqu'aux idées les plus abstraites qu'un nom puisse rendre ; nom, épithète et métaphore passent dans d'incessantes productions mythiques à l'aide d'un procédé que Max Müller a si justement qualifié de *maladie du langage*.

[344]

Il serait difficile de formuler exactement la pensée qui se trouve à la racine de chaque conception mythique, mais pour les cas simples on peut parfaitement suivre son développement. Les tribus de l'Amérique du Nord ont personnifié en deux êtres, Nipinūkhe et Pipunūkhe, les causes qui déterminent le printemps (*nipin*) et l'hiver (*pipũn*) : Nipinūkhe amène la chaleur , les oiseaux et la verdure ; Pipunūkhe les ravages avec son froid, ses vents, sa glace et sa neige ; l'un arrive quand l'autre s'en va, et ensemble ils partagent le monde[416]. De telles personnifications fournissent le thème éternel des métaphores que notre poésie européenne emprunte à la nature. On en est venu à représenter en langage imagé le printemps comme étant Mai qui triomphe de l'Hiver : sa porte s'ouvre, il s'est fait précéder de lettres annonçant l'arrivée des fruits ; sa tente est plantée, il apporte aux bois leur vêtement d'été. De même, quand on personnifie la nuit, le jour devient son fils et chacun d'eux parcourt le monde dans un chariot céleste. Pour les esprits qui ne vont pas au-delà de ce donné de l'échelle mythologique, le malheur est un être personnel planant dans l'espace jusqu'à ce qu'il se soit abattu sur sa victime ; le temps et la nature se dressent comme de réelles entités ; le destin et la fortune deviennent des arbitres personnels de notre vie. Puis, les conceptions se modifiant peu à peu, les

416 Le Jeune, dans *Rel. des Jésuites dans la Nouvelle-France*, 1634, p. 13.

pensées qui avaient d'abord un sens purement réaliste dégénèrent en de simples formes poétiques de langage. Il suffit de comparer les procédés de personnification des temps anciens à ceux des temps modernes, pour nous faire une idée de ce qui dut se passer à l'époque intermédiaire. Milton peut être logique, classique, majestueux, quand il nous montre le péché et la mort siégeant aux portes de l'enfer, et jetant un pont d'une longueur prodigieuse à travers l'abîme profond de la terre ; toutefois de semblables descriptions n'ont [345]guère de sens pour les modernes, et nous sommes tentés de dire ce que nous dirions d'une contrefaçon d'un bronze de Naples : « Pour une imitation de l'antique, c'est habilement fait ! » Mais combien ne l'emporte pas pour la profondeur sur les plus habiles imitations modernes l'ancien esprit scandinave, quand il nous représente *Hel*, la déesse de la Mort, à la face austère, affreuse et livide, dans sa demeure escarpée aux barrières infranchissables, gardant dans ses neufs mondes les âmes des trépassés ; la Faim est son plat, la Famine est son couteau ; l'Inquiétude est son lit, la Misère sont rideau. Transporte-t-on ces matériaux des vieilles peintures dans des descriptions moderne, malgré l'exactitude de la reproduction , l'esprit en est complètement changé. L'histoire du moine qui déploie parmi ses reliques les vêtements de sainte Foi n'est pour nous qu'une plaisanterie ; et nous ne voulons voir qu'un trait de bonne humeur dans ces mots que Charles Lamb, vieux et infirme, écrivait à un ami : « Mes compagnons de lit sont la toux et les crampes, nous dormons trois dans un lit. » Nous ne saurions chercher autre chose dans cette saillie qu'une allusion aux idées du passé.

La distinction du genre en grammaire se lie intimement à la formation des mythes. Le genre grammatical est de deux sortes. Ce que l'on peut appeler *genre sexuel* est familier à tout Anglais ayant reçu une éducation classique, quoique sa langue maternelle n'en garde plus que quelques traces. Ainsi en latin non seulement des mots tels que *homo* et *femina* sont classés naturellement comme masculins et féminins, mais des mots tels que *pes* et *gladius* sont masculins, *biga* et *navis* féminins, et la même distinction s'observe pour des distractions telles que *honos* et *fides*. Le fait que les objets sans sexe et les idées aient été distingués en mâles et femelles malgré un troisième genre, - le neutre, qui n'indique aucun sexe, - s'explique en partie si l'on considère ce dernier comme étant de formation récente, et les langues originelles indo-européennes [346] comme n'ayant reçu que le masculin et le féminin, ainsi que cela s'observe encore en hébreu. Quoique l'usage d'attribuer des sexes aux objets qui en sont dépourvus ne soit pas aisé à expliquer en détail, il ne semble pas y avoir rien de mystérieux dans le principe., à en juger au moins par un de ses mobiles resté encore intelligible pour nous. Le langage fait une distinction très juste entre *fort* et *faible, austère* et *aimable, grossier* et *délicat*, quand il qualifie leur contraste par les mots *mâle* et *femelle*. On peut même

expliquer des fantaisies telles que celles dont parle Pietro della Valle à propos des Persans du moyen âge, qui distinguaient entre *mâle* et *femelle*, c'est-à-dire, pour employer l'expression répondant à la réalité, en *fort* et *faible*, des choses comme la nourriture et les vêtements, l'ai et l'eau, et en prescrivant l'usage[417] en conséquence de cette idée de sexe. Aucune expression ne peut être plus caractéristique que celle du Dayak de Bornéo qui dit d'une pluie torrentielle : *Ujatn arai, 'sa !* « Une mâle pluie, ceci[418] ! » S'il est difficile d'apprécier dans quelle mesure les objets et les idées entrèrent dans le langage sous la forme masculine ou féminine, par suite de personnification, et dans quelle mesure ils furent personnifiés parce qu'ils furent classés comme mâles et femelles, il n'en demeure pas moins constant que les deux procédés s'accordent et se sont engendrés l'un l'autre[419].

De plus, si l'on ne se borne pas à étudier les langues classiques européennes, l'on reconnaît que la théorie du genre grammatical embrasse un champ plus vaste. Les langues dravidiennes de l'Inde méridionale distinguent quant au genre entre la haute caste ou genre majeur, qui comprend les êtres rationnels, c'est-à-dire les dieux et les hommes, et la caste inférieure, ou genre mineur, comprenant les objets irrationnels, animaux vivants et choses privées de vie[420]. La distinction entre le genre animé et le genre inanimé présente un caractère particulièrement important dans une langue des Indiens d'Amérique, l'algonquin ; là non seulement tous les animaux ont un genre, mais le soleil, la lune, les étoiles, le tonnerre, les éclairs sont des êtres animés. Le genre animé comprend non seulement les arbres, les fruits, mais certains objets sans vie qui semblent devoir ce privilège à leur sainteté particulière ou à leur pouvoir spécial : tels sont la pierre qui sert d'autel pour le sacrifice aux manitous, l'arc, la plume de l'aigle, le chaudron, la pipe, le tambour et le wampoum. L'animal entier peut être animé, et les parties de son corps, min ou pied, bec ou aile, prises séparément ne pas l'être ; cependant des raisons spéciales ont fait attribuer le genre animé à ces parties, par exemple aux éperons de l'aigle, aux griffes de l'ours, aux ongles de l'homme et autres objets qui comportent un pouvoir particulier ou mystique[421]. Peut-on s'étonner que la pensée sauvage soit si fort imprégnée de l'esprit mythologique, en présence d'une grammaire comme celle dont il est ici question. Une langue de cette nature n'est pas en réalité que le reflet d'un monde mythique.

---

417 Pietro della Valle, *Viaggi*, lettre XVI.

418 *Journ. Ind. Archip.*, vol. II, p. 27.

419 Voyez dans W. H. Bleek, *Reynard The Fox in* S., p. 20 ; Origine of Lang., p. 23.

420 Caldwell, *Comp. Gr. of Dravidian Lang.*, p. 172.

421 Schoolcraft, *Tribus Indiennes*, part. II, p. 366 ; Pour les autres cas, voyez principalement Pott et Ersch et Gruber, *Allg. Encyclop.* , article : GESCHLECHT ; voyez aussi, D. Forbes, *Persian Gr.*, p. 26 ; Latham, *Descr. Etn.*, II, p. 60.

Il y a encore un autre cas où la langue et la mythologie peuvent réagir d'une sur l'autre. Nous-mêmes, qui ne sommes guère accessibles aux idées mythologiques, nous ne pouvons donner le nom d'une personne à un objet sans vie, tel qu'un bateau ou une arme, sans attribuer à cet objet une nature personnelle. Chez les nations dont les conceptions mythiques sont restées en pleine activité, cette action peut encore être toute puissante. Les sauvages très [348] inférieurs peuvent ne pas être aptes à nommer leur s ustensiles et leur canot comme s'ils étaient des êtres vivants, mais les races d'un degré un peu plus élevé nous montrent cette habitude très développée. Chez les Zulus nous trouvons, pour désigner une *massue*, les noms d'*igumgehle*, ou avide, d'*u-nothlola-mazibuko* ou celui qui garde les gués[422]. Parmi les nom de l'assagai se rencontre les noms d'*imbubuzi* ou le grognon, d'*u-silo-si-lambile* ou le léopard affamé, et, l'arme étant employée aussi comme outil, un certain assagai porte le nom pacifique d'*U-simbela-banta-bami*, qui bêche pour mes enfants. Pareille coutume s'observe à la Nouvelle-Zélande. Les traditions sur les migrations de leurs ancêtres disent aux naturels comment Ngahue fit d'une pierre de jaspe deux haches tranchantes dont les noms sont *Tutauru* et *Hauhau-te-rangi ;* comment on construit à l'aide de ces haches les canot Arawa et Tainui ; comment les deux pierres ancres Te-Arawa furent appelées *Tokaparore* ou pierre recourbée, et *Tu-te-rangi-haruru* ou semblable au ciel éclatant. Les légendes de cette espèce ne s'arrêtent pas à un passé reculé, mais se retrouvent dans une chronique qui touche à nos temps modernes. Tout dernièrement les Maoris assurèrent que la fameuse hache Tutauru venait de se perdre ; quant à l'ornement d'oreille appelé *Kaukaumatua*, qui était fait d'un morceau de la même pierre, ils disent qu'il se perdit en 1846, quand celui qui la possédait, Te-Heuheu, périt dans un éboulement[423]. A un niveau supérieur à l'état sauvage, on peut rencontrer la même coutume enfantine de donner des noms de personnes aux objets inanimés, témoins le marteau de Thor, Miölnir, que les géants reconnaissent quand il arrive volant dans l'air, ou le glaive d'Arthur, *Excalibur*, sais par un bras vêtu de brocard blanc, quand sir Bedivere la jeta dans le lac, ou bien encore la [349] puissante épée de Cid, Tizona, l'épée de feu , à qui il jura de se la plonger dans le sein, si le courage venait à lui faiblir.

Les enseignements de cette philosophie toute enfantine des âge primitifs, qui attribuait une vie réelle à la nature toute entière, et l'influence tyrannique exercée à l'origine par le langage sur l'esprit humain furent deux grands, peut-être les plus grands moyens du développement mythologique. D'autres causes y ont contribué et doivent également être prises en considération dans certaines catégories de légendes, et pour épuiser la liste de ces causes, on devrait y faire figurer bien

422 Callaway, *Rel. of Amazulu*, p. 166.
423 Grey, Polyn. *Myth.*, p. 132-211 ; Schortland, *Traditions* of N. Z., *p. 15.*

d'autres actions intellectuelles. Il ne faut pas oublier, cependant, que de telles recherches sur les procédés de formation des mythes exigent une connaissance exacte de l'état mental des hommes à la période mythologique. Quand les russes en Sibérie entendent parler un grossier Kirghis, ils s'étonnent du flot continuel d'improvisations poétiques de ces barbares, et se demandent qui peut agir ainsi sur leur imagination. L'Européen civilisé peut également se demander, quand il compare sa propre pensée d'un tour si roide et si prosaïque à la mobile et fantaisiste poésie des anciens faiseurs de mythes, si tout ce que voyaient ces derniers ne donnait pas naissance à leurs conceptions imaginatives.

L'impossibilité de se transposer dans cette sphère où régnait en souveraine l'imagination fait que l'observateur occupé à analyser le mythe peut échouer aussi aisément en voulant évaluer sa profondeur et son intensité qu'en y cherchant une stupide fiction. Celui qui, comme le poète, a le don de reporter son esprit dans le monde de la vie passée, oubliant, comme l'acteur, un moment ce qu'il est pour devenir ce qu'il prétend être, peut apprécier plus exactement cet état. Wordsworth, ce moderne ancien, comme l'a si bien appelé Max Müller, écrivait sur l'orage et l'hiver, sur le soleil s'élevant dans le ciel, comme l'eût fait quelque poète védique au printemps de la race aryenne, quand il voyait avec les yeux de l'esprit une [350] hymne mythique à Agni ou à Varouna. Il ne suffit pas, en effet, pour comprendre un mythe du vieux monde, de réunir des preuves et des arguments, il faut encore un profond sentiment poétique.

Cependant ceux d'entre nous qui ont été plus mal partagé sous le rapport de ce don si rare, peuvent le remplacer jusqu'à un certain point par des documents. Nous voyons que les conceptions idéales, une fois tracées dans l'esprit, on dû prendre l'apparence de réalités pour les hommes et les femmes, comme cela arrive encore pour les enfants. Je n'ai jamais oublié l'impression que j'éprouvai, étant enfant, quand, m'imaginant de regarder par un grand télescope, je m'attendais à y voir les constellations rangées autour du ciel, rouges, vertes et jaunes, comme on me les avait montrées sur le globe céleste. Nous nous rendions mieux compte de l'intensité de l'imagination mythique en la comparant à l’hallucination que donne la maladie. En effet, on observe un curieux phénomène chez les sauvages et même chez les races d'un degré intellectuel plus élevé : c'est l'extase morbide provoquée par la méditation, le jeûne, le narcotisme, l'excitation puis la fièvre, et qui présente un état fort commun et tenu en honneur dans les classes particulièrement disposées à l'idéalisme mythique, état sous l'influence duquel s'abaissent les barrières qui séparent la sensation de l'imagination.

Une prophétesse indienne de l'Amérique du Nord raconta un jour sa première vision. Après avoir jeûné dans la solitude, elle tomba en extase, et , s'entendant

appeler par les esprits, elle suivit un sentier qui conduisait à la porte du ciel ; là elle entendit une voix, et , s'arrêtant, elle vit la figure d'un homme, debout près du sentier, et dont la tête était entourée d'une brillante auréole ; il lui dit : « Regarde-moi, mon nom est Oshauwauegeeghick, le brillant ciel bleu.» Consignant plus tard ses souvenirs dans l'écriture en rébus de sa race, elle figura ce glorieux esprit avec les cornes symboliques de la force et une brillante [351] auréole autour de la tête[424]. Nous en savons assez sur les idéogrammes des Indiens pour deviner comment ces détails familiers à la pictographie suggérèrent une idée dans l'esprit excité de ces pauvres ignorants. Mais combien nous sommes loin, avec une froide analyse, de croire avec la prophétesse qu'elle avait vu réellement cet être brillant, ce Zeus des Indiens Peaux-Rouges. Loin d'être isolé, ce cas n'est qu'un exemple bien choisi de cette vérité que toute idée à laquelle on a donné une forme sensible, et qu'on a rendue familière sous l'aspect d'un mythe, peut , en un moment, acquérir la consistance d'un fait. Car cette impression n'aurait-elle fait que traverser l'esprit, si elle vient à être incorporée dans des mots et à circuler de bouche en bouche, ceux qui l'entendent répéter s'y attachent et finissent par y croire aussi fermement qu'à une chose qu'ils auraient eux-mêmes vue. L'Africain du Sud, qui croit à un dieu aux jambes crochues, le voit dans ses rêves tel qu'il se le figure[425]. Au temps de Tacite, on racontait qu'à l'extrémité nord de la Scandinavie, on pouvait voir sous leurs véritables formes les dieux et les rayons qui étincelaient de leurs têtes[426]. Au sixième siècle, on s'imagina voir le fameux dieu du Nil, sous la forme humaine et gigantesque, s'élevant jusqu'à la ceinture au-dessus des eaux de son fleuve[427]. Le défaut d'originalité frappe surtout dans les visions mythiques. Les roides madones passent , avec leur couronne et leurs jupons, des peintures qui décorent les murs du village dans le visions des paysans, de même que les saints du vieux temps se présentaient aux moines extatiques avec les attributs conventionnels que leur donnait la peinture. Dès que le diable, avec ses cornes, ses pieds de bouc et sa queue, fut devenue une image arrêtée dans l'imagination [352] populaire, les hommes virent sous cette forme conventionnelle. Le satyre démoniaque de saint Antoine fut si bien pris pour un être réel, que l'on rapporta gravement au treizième siècle qu'on en avait montré la momie à Alexandrie ; et il n'y a pas quinze ans, le bruit couru à Teignmouth qu'un diable se promenait sur les murs des maisons, laissant l'empreinte de ses pieds de démon sur la neige. Non seulement la vue se prête à l'illusion, mais tous les sens semblent en être complices. Citons cet exemple frappant : Il existe une maladie herpétique irritante, le zona, qui encercle graduellement le corps comme une ceinture, d'où son nom anglais *shingles* (latin,

424 Schoolcraft, *Ind. Trib.*, part. I, p. 391 et pl. LV.
425 Livingtone, *S.- Africa*, p. 124.
426 Tacite, *Germania*, 45.
427 A. Maury, *Magie*, p. 175.

*cingulum*). Par un effet d'imagination facile à comprendre, on attribué cette maladie à la présence d'une sorte de serpent qui se roule autour des reins. Je me rappelle qu'un jour dans le Cornwal une servante observait, avec une grande anxiété, si l'animal ferait tout le tour de son corps, la croyance étant que, si la tête et la queue viennent à se rencontrer, le malade meurt. Mais la force de cette idée fantastique ressort bien plus encore de ce que raconte le docteur Bastian. Un médecin était atteint d'une maladie douloureuse qui lui causait la sensation d'un serpent serré autour de ses reins ; cette sensation finit par prendre dans l'esprit du malade une telle apparence de réalité, que dans les moments de grandes douleurs il s'imaginait voir le serpent et toucher de la main ses rudes écailles.

La liaison existant entre les effets de l'imagination morbide et le mythe se montre très clairement dans une croyance qui a traversé la vie sauvage, l'état barbare et des temps classiques, puis la civilisation orientale et de celle du moyen âge s'est transmise jusqu'à nos jours sous forme de superstition. Selon cette croyance, que l'on peut appeler « la doctrine des loups-garous », certains hommes, par don naturel ou par artifice de sorcellerie, peuvent se changer pour un certain temps en bêtes sauvages. L'origine d'une [353] telle idée n'a pas été expliquée d'une façon satisfaisante. Ce que nous savons de plus certain, c'est qu'elle est fort répandue dans le monde. Il est à remarquer que cette notion est tout à fait conforme à la théorie animiste d'après laquelle l'âme d'un homme peut sortir de son corps et entrer dans celui d'un animal, aussi bien qu'à l'idée que les hommes peuvent être métamorphosés en bêtes : deux opinions qui depuis l'état sauvage tiennent une place importante dans la croyance de l'humanité. La doctrine des loups-garous est en substance celle de la métempsycose temporaire ou métamorphose. D'autre part, il arrive dans certaines crises mentales que le malade va rôdant sournoisement , impatient de mordre et de tuer, et s'imagine même être changé en bête sauvage. La croyance à la possibilité de semblables transformations peut avoir été le premier mobile qui poussa l'aliéné à s'imaginer qu'une telle transformation s'opérait réellement pour lui. Ces hallucinations existent, et les médecins appliquent à l'illusion maladive qui les engendre le terme mythologique de *lycanthropie*. La croyance à l'existence des loups-garous, hommes-tigres et autres, peut trouver un puissant appui dans le témoignage de ceux qui se croient eux-mêmes en cet état. De plus, des sorciers de profession ont exploité l'idée, comme ils exploitent toute illusion morbide, et ont prétendu pouvoir se changer et changer les autres en bêtes au moyen de leur art. Il est remarquable de rencontrer toujours le même principe dans les nombreuses histoires de ce genre que nous offrent les différents peuples.

Des tribus de l'Inde de race non aryenne, celle des Garo, désignent sous le nom de *métamorphose en tigre* une sorte de folie accidentelle, a ce qui semble analogue

au *delirium tremens*, et dans laquelle la maladie court comme un tigre, fuit les hommes[428]. Les Khonds de l'Orissa disent que quelques-uns d'entre eux ont l'art de [354] *mlipa*, et avec l'aide d'un dieu deviennent *mlipa*, tigres, pour tuer leurs ennemis, une des quatre âme de l'homme pouvant sortir pour animer un corps de bête. « Les vrais tigres, assurent les Khonds, tuent le gibier au profit des hommes ; aussi le trouvons-nous à demi dévoré et le partageons, ajoutent-ils ; les tigres qui tuent les hommes sont au contraire ou des incarnations des mauvaises déesses de la terre, ou des hommes transformés[429]. » ainsi la notion d'hommes-tigres sert ici, comme fait ailleurs une idée analogue, à expliquer pourquoi certaines bêtes sauvages manifestent individuellement une hostilité particulière contre l'homme. Il court chez les Ho de Singbhoum une histoire reposant sur une pareille idée. Un homme, appelé Mora, vit sa femme tuée par un tigre et poursuivit la bête qui le conduisit à la maison d'un nommé Pousa. Ayant informé les parents de celui-ci du malheur qui était arrivé, ils lui répondirent qu'ils croyaient en effet que Pousa avait le pouvoir de se changer en tigre ; ils l'amenèrent, en conséquence, chargé de liens, et Mora, après délibération, le tua. Une enquête ayant été faite par les autorités, la famille déposa, suivant sa conviction, que Pousa avait, dans une nuit, dévoré un bouc entier, rugissant comme un tigre pendant qu'il le mangeait, et que dans une autre occasion il avait dit à ses amis avoir un grand désir de manger un certain taureau, et la nuit suivante le taureau désigné avait été tué et mangé par un tigre[430].

La région sud-est de l'Asie est non moins familière avec cette idée de sorciers se transformant en tigres et fondant sur leur proie ; ainsi les Jakons, tribu de la péninsule malaise, s'imaginent que quand un homme se change en tigre pour se venger, la transformation s'opère au moment même où il s'élance sur son ennemi[431].

[355]

Avec quelle force ne doit pas s'incarner dans un événement pareille idée chez une tribu à laquelle elle a été inoculée et dont elle surexcite l'imagination ?

C'est ce que Dobrizhoffer nous montre pour les Abipones, peuple de l'Amérique du Sud. Un sorcier, pour se rendre mieux maître de son ennemi, le menace-t-il de se changer en tigre et de mettre en pièce les membres de la tribu, il n'a pas plutôt commencé de rugir, que tous les voisins s'enfuient, à l'audition des prétendus rugissement : « Hélas ! Crient-ils, tout son corps est déjà couvert des taches du

428 Eliot, dans les *A. Res.*, vol. III, p. 32.
429 Macpherson, *India*, p. 92, 99,108.
430 Dalton, *Kols of Chota India*, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. VI, p. 32.
431 J. Cameron, *Malayan India*, p. 393 ; Bastian, *Oest. Asien.*, vol. I, p. 119 ; vol. III, p. 261, 273 ; *As. Res.*, vol. VI, p. 176.

tigre ! Regardez, ses ongles croissent -ils ! » Les femmes, en proie à la frayeur, poussent des cris, bien qu'elles n'aperçoivent pas l'imposteur caché dans sa tente. Mais la peur insensée fait voir des choses qui n'ont jamais existé. « Vous tuez journellement des tigres dans la plaine, disait le missionnaire au Abipones, pourquoi donc craignez-vous dans la ville un tigre imaginaire ? » - « Vous ne comprenez pas cela, lui répondirent-ils en souriant. Nous ne craignons jamais de tuer les tigres dans la plaine, parce que nous les voyons ; nous craignons les faux tigres parce que nous ne pouvons ni les voir ni les tuer[432]. » Les sorciers qui entretenaient la crédulité des sauvages à l'égard de ces impostures monstrueuses étaient aussi les médiums spirites des tribus, ayant charge de s'entretenir avec les esprits des morts, de les faire apparaître, lesquels conversaient avec eux à haute voix derrière un rideau. L'Afrique abonde en mythes d'hommes-lions, d'hommes-léopard, d'hommes-hyènes. En Kanouri, langue du Bornou, on a formé grammaticalement du mot *bultu*, hyène, le verbe *bultungin*, qui veut dire : je me transforme en hyène ; et les naturels assurent qu'il y a une ville appelée Kabutiloa[433], où chaque homme possède cette faculté. [356] Dans la tribu des Budas, en Abyssinie, on s'imagine que les forgerons et les potiers doivent à l'exercice de ces industries le don du mauvais œil et le pouvoir de se changer en hyènes, aussi sont-ils exclus de la société et des sacrements chrétiens. La vie de Nathaniel Pearce nous fournit le témoignage suivant d'un M. Coffin. Un jeune Buda, son domestique, vint lui demander la permission de s'absenter et il l'obtint ; mais à peine M. Coffin avait-il tourné la tête vers les autres serviteurs que quelques-uns d'entre eux s'écrièrent, en montrant la direction que le jeune homme avait prise : « Voyez, voyez, il se change en hyène[434]. M. Coffin se retourna aussitôt , regardant de tous côtés ; le jeune homme avait disparut, et une énorme hyène se promenait à une centaine de pas, au grand jour, dans la plaine ouverte, où aucun arbre ni buisson ne pouvait intercepter la vue. Le domestique revint le lendemain matin, et, comme d'habitude, il chercha à affirmer plutôt qu'à nier le prodige. Coffin ajoute que les Budas ont aux oreilles de certains pendants qu'il a vus souvent aux oreilles des hyènes prises au piège ou tuées par lui ou par d'autres ; on redoute précisément les Budas à cause de leurs arts magiques, et l'éditeur du livre ici cité en note qu'il s mettent des boucles d'oreilles aux hyènes pour entretenir une profitable superstition. Le récit plus récent de M. Mansfield Parkyns montre à quel point cette croyance se confond avec le spiritisme abyssin. Hystérie, léthargie,

---

432 Dobrizhoffer, *Abipones*, vol. II, p. 77 ; voyez J.-G. Müller, *American Urreligion*, p. 63 ; Martins, *Ethn. Amer.*, vol. I, p. 652 ; Oviedo, *Nicaragua*, p. 229 ; Piedrahila, *Nuevo Regno de Granada*, part. I, lib. I, c, iii.

433 Koelle, *Afr. Lit. and Kanuri Vocab.*, p. 275.

434 *Life and Adventures of Nathaniel Pearce*, (1810-9), ed. Par J.-J. Halls, Londres, 1831, vol. I, p. 286 ; *Tr. Ethn. Soc.*, vol. VI, p. 288 ; Waitz, t. II, p. 504.

insensibilité morbide, *possession démoniaque* où le malade parle au nom et dans la langue des esprits qui s'impose, toutes ces choses sont attribuées au pouvoir spirituels des Budas. Entre les cas indiqués par M. Parkyns, on trouve celui d'une de ses servantes dont la maladie était attribuée à l'influence des ces forgerons-hyènes qui voulait la conduire dans la forêt pour la dévorer. Une nuit, comme on [357] avait entendu hurler et *ricaner* une hyène près du village, on attacha cette femme par les pieds et par les mains et elle fut étroitement gardée dans la hutte, et l'hyène s'étant fait soudain entendre de nouveau, son maître fut fort étonné de la voir debout , dégagée des *ses liens* comme aurait pu le faire un frère Davenport, et essayant de s'enfuir[435]. Sans son *Ashango Land*, M. du Chaillu raconte l'histoire caractéristique suivante : il fut informé qu'un léopard avait tué deux hommes ; une foule de fables couraient sur cet accident ; on affirmait que ce n'était pas un léopard ordinaire, mais un homme transformé. Deux serviteurs d'Akondogo avaient disparu, on ne retrouva que des traces de leur sang ; alors on appela un grand docteur qui accusa Akosho, le propre neveu et l'héritier d'Akondogo. Le jeune homme fut amené, et quand le chef l'interrogea, il répondit que c'était la vérité, qu'il n'avait pu faire autrement, car il lui arrivait d'être changé en léopard, et alors il devenait avide de sang ; qu'après chaque méfait il redevenait homme. Akondogo aimait tellement le jeune garçon qu'il n'aurait pas cru à sa confession si Akosho ne l'eût conduit dans la forêt où se trouvait les corps déchirés des deux hommes qu'il avait réellement assassiné sous l'influence de cette morbide hallucination. Il fut brûlé à petit feu devant le peuple assemblé[436].

Une brève mention suffira pour rapprocher ces croyances de celles bien connues qui leur correspondent en Europe. On y rencontre depuis les temps anciens jusqu'aux temps modernes toute une suite fort complète de faits se rapportant aux mêmes sources de superstitions à cet égard, soit simple persistance d'antiques traditions, soit effets et artifices des magiciens ou conséquence des hallucinations [358] auxquelles sont en proie les malades qui s'imaginent être transformés en bêtes. Virgile, dans le *Bucoliques*, nous montre que suivant l'opinion populaire de son temps les pratiques des loups-garous, des nécromanciens, des *médiums* et des sorciers, étaient regardés comme autant de différentes branches d'une même science, alors qu'il nous dit que Moeris se change en loup à l'aide d'herbes vénéneuses, qu'il nous représente évoquant les âmes de leurs tombes, et ensorcelant les moissons :

Has herbas, atque haec Ponto mihi lecta venena

435 Parkyns, *Life in Abyssinia*, (1853), vol. II, p. 146.

436 Du Caillu, *Ashango Land*, p. 52 ; pour d'autres détails sur la superstition africaine, voyez Waitz, vol. II, p. 343 ; J.-L.Wilson, *W. Afr.*, p. 222, 365, 398 ; Burton, *E. Afr.*, p. 57 ; Livingstone, *S. Afr.*, p. 615, 642 ; Magyar, *S. Afr.*, p. 136.

Ipse dedit Moeris ; nascuntur plurima Ponto.
His ego saepe lupum fieri, et se condere sylvis
Moerin, saepe animas imis excire seplcris,
Atque satas alio vidi traducere messes[437].

Un des récits classiques les plus remarquables est celui que fait Petrone sur la transformation d'un *versipellis* (qui change de forme) ; il y est dit qu'un loup ayant été blessé, l'homme qui se cachait sous cette forme se trouva porté une blessure identique ; c'est là une idée qui n'appartient pas d'une manière bien prouvée aux races inférieures, mais qui est en Europe un des traits familiers aux histoires de loups-garous et de sorciers. Au temps de saint Augustin, les magiciens persuadaient les dupes qu'au moyen de certaines herbes ils pouvaient les changer en loups, et l'emploi d'onguent pour le même but est mentionné à une époque relativement moderne[438]*. Les anciennes sagas scandinaves présentent leurs guerriers loups-garous, et leurs *versipelles* (*hamrammr*) qui éclatent en accès de folie furieuse. Les Danois croient encore reconnaître qu'un homme est un loup-garou, à ses sourcils se rejoignant, ce qui le fait ressembler à un papillon, image familière de l'âme prête à entrer dans quelque autre corps. Durant la dernière guerre des Suédois contre les Russes, le peuple de Calmar soutenait que les loups qui erraient dans le pays étaient [359] des prisonniers suédois métamorphosés. Cette idée superstitieuse se suit depuis la légende d'Hérodote sur les Neures se changeant chaque année en loups chez les Slaves ; là nous voyons les sorciers livoniens se baigner chaque année dans une rivière et être changés en loups pour douze jours ; et la superstition slave, développant l'idée, ajoute que les loups qui parfois en plein hiver osent s'attaquer aux hommes, ne sont autres que les *Wilkolak* ou hommes ensorcelés sous la forme de loups. Les Grecs modernes ont substitué au mot classique lucanqrwpoz le terme slave brucolacaz (bulgare, *vrklak*) ; on désigne ainsi un homme qui tombe dans un état cataleptique, tandis que son âme entre dans le corps d'un loup altéré de sang. En Allemagne, particulièrement dans le nord, on raconte encore les histoires de *ceinture de loups* (*wolf-gürtel*), et en décembre il ne faut, suivant la superstition populaire, prononcer le nom de loup, dans la crainte que les loups-garous, en anglais *werewolf* ou homme-loup (le *werewolf* des lois de Cnut), nous reporte encore à l'ancienne croyance de notre pays, et si depuis longtemps elle ne tient que peu de place dans les traditions populaires, c'est moins par l'effet de l'abandon de la superstition que par suite de l'absence de loups. La légende écossaise suivante montre la même idée survivant , en substituant au loup un autre animal, lors des persécutions plus récentes contre la sorcellerie. On rapportait à Thurso que des sorciers avaient, sous la forme de chats, tourmenté pendant longtemps un brave

437 Virgiel, *Bucoliques*, VIII, 95.

438 *Remarque : on peut considérer que les publicités effectuent le même travail avec les cosmétiques et les « médicaments de jouvence »...NdC.

homme, jusqu'à ce qu'une nuit, celui-ci les eût mis en fuite à coups d'épée, en coupant la patte d'un des moins agiles d'entre eux ; mais ce ne fut pas sans effroi qu'il s'aperçut que cette patte était une jambe de femme ; le lendemain il découvrit que la vieille sorcière, son hôtesse, avait une jambe de moins.

La locution française *loup-garou* répond à l'anglo-saxon *werewolf*, dont la forme primitive *gerulphus* a donné *garoul*, puis par pléonasme loup-garou. En 1573, le parlement de [360] Franche-Comté rendit un arrêt d'expulsion contre les loups-garous ; en 1598, le loup-garou d'Angers fournit la preuve que ses mains et ses pieds se changeaient en griffes de loup ; en 1603, dans l'affaire de Jean Grenier, le juge déclara que la lycanthropie était une erreur insensée et non un crime. Il existe une description satirique française d'un magicien, écrite en 1658, qui peut encore nous donner une idée des sorciers loups-garous. "J'enseigne les sorciers à prendre la forme des loups et à manger les enfants, et quand quelqu'un a coupé une de leurs jambes (qui se trouve être un bras humain), je les abandonne et les laisse au pouvoir de la justice." L'idée n'est pas même morte encore en France dans l'esprit des paysans. Il n'y a pas dix ans, M. Baring-Gould ne put trouver en France un guide pour traverser de nuit un lieu désert hanté par un loup-garou, et c'est d'après cet incident, qu'il écrivit son livre sur les loups-garous, monographie de cette curieuse association de mythe et de folie[439].

Si nous jugeons les mythes des âges primitifs par le seul secours de notre moderne imagination, nous ne pourrions nous rendre compte de leur influence immense sur la vie et la croyance de l'humanité. Mais l'étude de documents tels que ceux-ci nous permet de constater chez les peuples anciens et sauvages un état d'imagination intermédiaire entre la condition d'un citoyen moderne sainement prosaïque et celle d'un fanatique exalté, d'un homme en proie à un accès de fièvre chaude. L'imagination du poète de nos jours a plus d'un point commun avec l'esprit [361] des tribus incultes à la phase mythologique. Les conceptions imaginatives de l'homme primitif peuvent être étroites, grossières, répulsives, tandis que les fictions plus raffinées du poète, merveilleusement travaillées, peuvent affecter des formes d'une beauté artistique, ravissante, mais il n'en demeure pas moins entre eux, quant à la réalité des idées, un trait d'union que, heureusement ou malheureusement, l'éducation moderne a mis tant de zèle à détruire. Le changement de sens d'un simple mot dira l'histoire de cette transition de la pensée primitive à la pensée moderne. Du commencement à la fin, les procédés de la fantaisie ont été à

439 Comme documents européens, voyez W. Hertz, *Der Werwolf* ; Baring-Gould, *Book of Werwolves* ; Grimm, *D. M.*, p. 1047 ; Dasent, *Norse Tales*, intr. , p. cxix ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 32, 566 ; Brand, *Pop.Ant.*, vol. I, p. 312, vol. III, p. 32 ; Lecky, *History of Rationalism*, vol. I, p. 82 ; Petron. Arbiter, *Satyr.* LXII ; Mela, II, 1 ; saint Augustin, *De Civ. Dei*, XVIII ; Hanusch, *Slav. Myth.* p. 286, 320 ; Wutke, *Deustcher Volksaberglaube*, p. 118.

l’œuvre ; mais là où le sauvage voit des *fantômes*, l'homme civilisé ne voit plus que des *fantaisies* dont il s'amuse.

---ooOoo---

[362]

## CHAPITRE 9

## MYTHOLOGIE (suite)

Mythes cosmiques, leur origine, leur règle d'interprétation ; conservation du sens originel et des noms significatifs.- Mythes cosmiques des races sauvages supérieures comparés aux formes correspondantes chez les barbares et les nations civilisées.- Le ciel et la terre considérés comme générateurs universels.- Le soleil et la lune : éclipse et coucher du soleil regardé comme héros et jeune fille avalée par un monstre ; le lever du soleil sortant de la mer et se replongeant dans l'abîme ; le gouffre de la nuit et de la mort, Symplegades ; œil du ciel, œil d'Odin et de Graiae.- Le soleil et la lune civilisateurs mythiques.- La lune son inconstance, sa mort et sa renaissance périodique.- Les étoiles, leur génération.- Les constellations, leur place dans la mythologie et dans l'astronomie.- Vents et tempêtes.- Tonnerre.- tremblement de terre.

Après avoir établi les principes généraux sur lesquels repose le développement du mythe, nous devons aborder l'examen des mythes naturalistes, de ceux principalement qui semblent avoir leur source primitive et leur plus véritable sens aux étages inférieurs de l'humanité.

Dans l'investigation que la science poursuit de la nature, elle discute ses actes, proclame ses lois, dans une langue technique claire et précise pour les initiés, mais qui arrive aux oreilles d'un barbare, d'un paysan ou d'un enfant comme un mystique jargon. C'est à ces intelligences simples et non cultivées que s'adresse la langue du mythe poétique, autant du moins que véritable poésie et non imitation affectée. Le poète contemple le même monde physique que le savant ; mais il s'efforce, contrairement à ce que fait celui-ci, de rendre plus accessible une pensée malaisée à saisir en la rendant en quelque sorte visible et tangible, surtout en attribuant aux actes et aux mouvements de la nature une vie personnelle telle que la sentent en eux-mêmes ceux qui l’écoutent, et poursuit ainsi sous toutes [363] les forme imaginatives l'application de cette maxime que l'*homme est la mesure de toute chose*. A moins d'avoir la clef de ce dialecte mythique, pour traduire en réalités ses

termes complexes et figurés, il serait impossible de comprendre jusqu'à quel point la légende, dans ses fictions sympathiques de guerre, d'amour, de crime, d'aventure, de fatalité, ne fait que répéter l'histoire perpétuelle de la vie de chaque jour. Les mythes puisés dans ces analogies infinies entre l'homme et la nature, qui sont l'âme de la poésie, dans ces histoires à moitié humaines encore si pleines pour nous de vie et de beauté, sont les chefs-d'œuvre d'un art appartenant au plutôt au passé qu'au présent. Le développement du mythe a été arrêté par la science, il se meurt sous le poids, sous les mesures, sous les proportions et les spécimens. Il est plus qu'expirant, il est mort, et le scalpel s'en est emparé.- Dans ce monde chacun doit faire ce qu'il peut, et si les modernes ne peuvent sentir le mythe à la manière des ancêtres, ils peuvent du moins l'analyser. Il existe une sorte de frontière intellectuelle en deçà de laquelle il faut être pour sympathiser avec le mythe, et au-delà de laquelle il faut être pour l'étudier. Nous avons l'heureuse fortune de vivre près de cette ligne frontière et de pouvoir passer et repasse à volonté. Les lettrés européens peuvent encore, dans une certaine mesure, comprendre la croyance des Grecs, des Aztèques ou des Maoris à leurs mythes nationaux et en même temps comparer et les interpréter sans avoir les scrupules qu'ont les hommes aux yeux desquels ces contes sont l'histoire, et même l'histoire sacrée. De pus, si toute la race humaine était à notre niveau de culture, il nous serait difficile d'arriver à concevoir l'état mental des tribus auxquelles appartient le premier développement du mythe naturaliste, puisque nous ne saurions nous représenter une condition de l'humanité inférieure à celle qui a été découverte jusqu'ici. Mais les différentes degrés de civilisation existante jalonnent un long cours historique, et il subsiste des millions de sauvages et [364] de barbares dont l'esprit continue à produire, sous leurs grossières formes archaïques, les représentations mythiques que se faisait, de la nature, l'homme primitif. A la première lecture de ces dissertations mythologiques que l'on doit à l'école moderne, et souvent même après s'être de longue date familiarisé avec elles, on se sent pris d'une demi-incrédulité pour l'exactitude de toutes ces belles et simples interprétations. Une si grande partie de la tradition légendaire de l'Europe, classique, barbare et du moyen âge, peut-elle avoir été empruntée aux éternelles descriptions du soleil et du ciel, de l'aube du crépuscule, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver, des nuages et de la tempête ? Est-on fondé à aller chercher dans les mythes anthropomorphiques de la nature le véritable point de départ de tous ces aspects humains que nous offrent tant de personnages de la tradition héroïque ? - Sans entrer dans la discussion approfondie de ces opinions, l'on verra que l'étude de la mythologie de la nature leur est favorable, en principe du moins. La théorie qui admet d'une manière générale que parmi les premières sources du mythe figurent ces conceptions si naïves et même si maladroitement rendue de la nature, telles que le Véda en contient, est confirmé par les témoignages que l'on recueille ailleurs. Les traditions des races sauvages

nous offrent surtout des conceptions mythiques du monde extérieur aussi primitives que celles des anciens Aryas, s'accordant avec celles-ci dans leur caractère général et offrant des rapports correspondants jusque dans les détails de leurs épisodes. Mais il doit être bien entendu que ce qui est vrai d'une manière générale ne saurait être affirmé des interprétations particulières que les mythologistes prétendent établir sur ce principe même ; car bon nombre sont purement spéculatives, quelques-unes même inadmissibles. Le mythe naturaliste veut sans doute qu'on reconnaisse son immense importance dans la tradition légendaire de l'humanité, mais seulement en tant que ses prétentions sont soutenues [365] par de forts et légitimes témoignages.

Les analogies intimes et profondes qui lient la vie de la nature à celle de l'homme ont été de tout temps mises à profit par les poètes et les philosophes, qui, dans leurs allégories ou leurs raisonnements, ont employés les mots de *lumière* et de *ténèbres*, de *changement*, de *décadence* de *dissolution* et de *renaissance*. Mais on ne saurait admettre une interprétation qui ne prend les choses que par un seul côté et qui ramène à une théorie unique ces correspondances innombrables et à mille faces. On doit se méfier de ces rapprochements hasardés qui reposent uniquement sur la simple ressemblance qu'offrent dans leurs épisodes le mythe et les phénomènes naturels, et celui qui n'a pour guide que ces analogies dans l'interprétation des mythes du soleil, du firmament et du crépuscule peut ainsi y trouver tout ce qu'il lui plaît d'y chercher. On peut juger par un simple exemple où une telle méthode peut conduire : Il n'y a pas de légende, d'allégorie, de chanson, de chant de nourrice qui échappent à l'explication à outrance d'un adepte de la théorie mythologique. Lui demanderait-on, par exemple, d'expliquer la chanson de nourrice connue sous le nom de *Song of Six pence*, il répondrait sans hésiter : Évidement les vingt quatre merles sont les vingt quatre heures ; quant au pâté qui les renferme, la terre en forme le fond et le ciel le couvercle ; dès que le pâté est ouvert, c'est-à-dire quand le jour se lève, les oiseaux commencent à chanter, c'est son éclat, la pluie d'or de Danaé ; la reine est la lune, et son miel transparent, le clair de lune ; la jeune fille est l'aurore aux doigts de rose, qui se lèvent devant le soleil son maître, et suspend dans le ciel les nuages, ses vêtements ; ce merle qui termine si tragiquement le conte en lui rasant le nez est l'heure du soleil levant. Cette vénérable chanson, n'a en vérité besoin que d'une chose pour être reconnue un mythe solaire ; [366] un témoignage plus solide que l'analogie. On pourrait même découvrir des mythes solaires dans la vie de personnages historiques. Témoin Cortès abordant le Mexique, et étant pris par les Aztèques pour leur prêtre-soleil, Quetzalcóatl, revenu de l'Orient pour renouveler son règne de lumière et de gloire ; voyez-le abandonnant l'épouse de sa jeunesse, ainsi que le soleil quitte l'aurore, et laisser à la fin de sa vie Marina pour une nouvelle fiancée ; notez sa

carrière brillante de conquête semblable à celle du soleil, carrière agitée quelquefois par l'orage et aboutissant à une mort assombrie par le chagrin et le malheur. La vie de Jules César pourrait s'adapter également à un mythe solaire : sa course éclatante en tout lieu où il ne faisait que venir, paraître et conquérir ; son abandon de Cléopâtre ; la division de l'année solaire qu'il donna aux hommes ; sa mort de la main de Brutus, rappelant la mort de *Siegfried* de la main de Hagen dans les *Niebelungen ;* sa chute où il tombe percé de blessures sanglantes, s'enveloppant de son manteau pour mourir dans l'obscurité. De César plus que de Cassius, son meurtrier, on aurait pu dire en empruntant le langage du mythe solaire :

> ...O soleil couchant,
> Ainsi que les rouges rayons s'enfoncent dans la nuit,
> Ainsi dans son sang rouge les jours de Cassius ont disparu,
> le soleil de Rome est couché !

Ainsi, dans l'interprétation des légendes héroïques auxquelles on reconnaît que les mythes naturalistes ont servi de base, l'analogie des circonstances doit être bien prudemment évoquée, et il y faut absolument des témoignages plus sérieux qu'une vague ressemblance entre la vie humaine et la vie cosmique. Mais la ressemblance fournit un rapprochement si concluant dans une foule de mythes qu'il y aurait frivole incrédulité à ne pas en accepter l'explication, tant ces mythes déguisent peu les noms, les attributs, les aspects familiers de la nature qu'ils représentent [367] comme des scènes de la vie individuelle. Souvent même, quand le conteur originel de la légende a altéré ou oublié le sens mythique, il reste des éléments suffisants pour le restituer. En dépit des changements et des corruptions, les mythes ne perdent que lentement leur caractère primitif. C'est ainsi par exemple que la littérature grecque conserve assez le sens du mythe solaire pour faire admettre à Lemprière lui-même dans son Dictionnaire classique, qu'Apollon ou Phoebus est souvent confondu avec le soleil. Autre exemple : les Grecs avaient encore présent à l'esprit le sens mythique d'Argus Panoptès, le gardien qui voit tout, et dont les cent yeux surveillaient la nymphe Io, lequel fut tué par Mercure, puis changé en paon, ce qui fait dire à Macrobe qu'il retrouve en cet oiseau les cieux mêmes parsemés d'yeux ou d'étoiles[440]. De même que pour l'Indra des Aryas, le ciel est *Celui aux mille yeux* (sahasrâksha, sahasranayana).

Aux temps modernes on reconnaît l a même idée qui a survécu ou qui a reparu dans une étrange région du langage ; quel que soit celui qui a introduit dans la lingua furbesca, ou jargon des voleurs d'Italie, le mot *argo* pour désigner les cieux, il doit avoir pensé au ciel étoilé qui l'épie comme Argus aux cent yeux[441].

---

440 Macrobe, *Saturnales*, I, 19, 12. Voyez Euripide, *Phoenix*, 1116, etc. ; et Schol. Welker, vol. I, p. 336 ; Max Müller, *Lectures*, vol. II, p. 380.

441 Francisque Michel, *Argot*, p. 425.

L'étymologie des noms est d'ailleurs le guide et la sauvegarde des mythologues. Le sens manifeste des mots a beaucoup contribué à conserver des vestiges du sens qu'avait simplement à l'origine la légende classique, en dépit de tout les effort des commentateurs. À quoi bon discuter ces faits évidents que Hélios n'est autre que le soleil, et Seléné la lune ? Il en est de même pour Jupiter. Toutes les erreurs de la pseudo-histoire n'ont pu déraciner l'idée que ce personnage représentant le ciel ; le langage continua de l'affirmer par des expressions [368] telles que « sub Jove frigido ». L'explication de l'enlèvement de Proserpine par le mythe cosmique de l'été et de l'hiver ne repose pas seulement sur l'analogie des faits, les noms dénotent encore le sens réel du mythe : Zeus, Hélios, Déméter, le ciel, le soleil et la terre-mère. Enfin, dans les histoires d'êtres mythiques, tels que les génies gardiens des étoiles, des montagnes, des arbres ou des rivières, ou tels que les héros et les héroïnes métamorphosés, la personnification de la nature demeure parfaitement évidente ; le poète peut encore, comme jadis, voir Atlas porter les cieux sur ses puissantes épaules, et Alphée, dans sa course impétueuse, poursuivre la nymphe Aréthuse.

Dans une étude approfondie des mythes de la nature, il est malaisé de descendre jusqu'à leur primitive origine en partant des conceptions empruntées aux tribus les plus inférieures pour s'élever ensuite jusqu'aux fictions de la forme la plus avancée ; car d'une part nos informations sont bien insuffisantes touchant les croyances de ces tribus qui nous fuient et dont rarement nous comprenons complètement la langue, et de l'autre, leurs légendes ne sont pas arrivées à revêtir cette forme artistique et systématique qu'offrent celles des populations qui viennent immédiatement au-dessus d'elles dans l'échelle sociale. Mieux vaut donc prendre comme base la mythologie des Indiens de l'Amérique du Nord, des insulaires de l'Amérique du Sud, et autres tribus sauvages supérieures qui représentent le mieux dans les temps modernes la période mythologique primitive de l'humanité : un mythe cosmique de la Nouvelle-Zélande qui convient parfaitement au but que nous proposons ici.

Depuis bien longtemps le ciel qui recouvre tout et la terre qui produit tout paraissent être présentés à l'esprit de l'homme comme les pères et mères de l'univers, et dont les descendants les créatures vivantes, hommes, bêtes et plantes. Nulle part mieux que dans ce conte si souvent répété, [369] le voile sous lequel se cache la nature actuelle n'est plus transparent, nulle part la vie quotidienne et familiale du monde à ses premiers âges n'est raconté avec une naïveté plus grande que dans la légende *des enfants du ciel et de la terre*, recueillie par sir Georges Grey chez les Maoris, il n'y a pas vingt ans[442]. De *Rangi*, le ciel, et de *Papa*, la

442 Date du présent texte : 1860-1870.

terre, sortirent, dit-on, tous les hommes et toutes les choses, mais le ciel et la terre s'unirent et les ténèbres s'étendirent sur eux et sur les êtres qu'ils avaient engendrés, jusqu'à ce qu'un jour leurs enfants s'étant réunis tinrent conseil pour savoir s'ils devaient séparer leurs parents ou les tuer. Alors Tane-mahuta, père des forêts, dit à ses cinq grands frères : « Il vaut mieux les séparer, placer le ciel au-dessus de nos têtes, et la terre sous nos pieds. Laissons le ciel nous devenir étranger, mais la terre restera près de nous comme la mère qui nous a nourris. » Alors Rongo-Matane, dieu et père des plantes cultivées, se lève, et essaye de séparer le ciel et la terre ; il insiste, mais vainement ; vains aussi furent les efforts de Tangaroa, père des poissons et des reptiles, et de Haumia-tikitiki, père des plantes sauvages, ainsi que Tu-matauenga, dieu et père des hommes intrépides. Tane-mahuta, dieu et père des forêts, se lève à son tour dans le calme de sa force ; il lutte corps à corps avec ses parents, essayant de les détacher avec ses mains et avec ses bras. Enfin il s'arrête : sa tête est désormais fermement attachée à sa mère la terre ; il relève ses pieds pour repousser son père le ciel ; il tend le dos et ses bras avec un puissant effort. Rangi et Papa sont enfin séparés, ils font entendre des cris entrecoupés de pleurs et de menaces. Tane-Mahuta ne s'arrête pas, il presse au-dessous de lui la terre de toutes ses forces et élève le ciel avec la même énergie. Mais Tawhiri-ma-tea, père des vents et de l'orage, n'avait jamais consenti à ce que sa mère fût arrachée à son époux ; aussi s'éleva-t-il dans son sein un terrible désir de lutter contre ses frères. Le dieu de l'orage se leva donc et suivi son père [370] dans le royaume supérieur, impatient de trouver un abri profond dans les cieux sans limites, pour y cacher et y demeurer à jamais. Vint à sa suite toute une lignée, les vents puissants, les furieuses rafales, les nuages épais, sombres, ardents, tourbillonnant avec rage, éclatant avec fureur. Quand ils furent tous réunis, leur père, au milieu d'eux, se précipite sur son ennemi. Tane-Mahuta et ses forêts géantes étaient là, tranquilles, ne soupçonnant rien, quand l’effroyable ouragan se déchaîna sur eux ; les arbres énormes se brisent comme du verre ; les troncs et les branches brisés, déchiquetés, gisent de toutes parts sur le sol, proie future des vers et des insectes. Alors le père des orages bondit sur les flots et fouette les eaux jusqu'à ce qu'elles s'élèvent en vagues écumantes, hautes comme des montagnes ; bientôt Tangaroa, dieu de l'Océan et père de tout ce qui habite dans son sein, s'enfuit épouvanté à travers son empire. Ses enfants, Ika-tere, père des poissons, et Tu-te-wehiwehi, père des reptiles, cherchent où se réfugier pour se mettre à à l'abri. « Vite ! Vite ! Sauvons-nous tous dans la mer, » s'écrie le père des poissons. « Non ! Non ! Fuyons plutôt dans les terres ! » crie de son côté le père des reptiles. Ces créatures se séparèrent donc ; tandis que le poissons se réfugiaient dans la mer, les reptiles cherchaient un abri dans la forêt et dans les buissons. Mais le dieu de la mer Tangaroa, furieux que les reptiles ses enfants l'aient abandonné, a toujours, depuis, fait la guerre à son frère Tane qui les avait accueillis dans ses bois. Tane répond à ses attaques en

fournissant à son frère Tu-matauenga, père des hommes intrépides, des canots, des lances et des harpons fait avec le bois de ses arbres, et des filets tressés avec les fibres de ses plantes pour détruire les poissons, enfants du dieu de la mer ; le dieu de la mer, pur se venger du dieu des forêts, engloutit les canots avec ses vagues et inonde les arbres et les maisons et les entraîne dans l'océan sans bornes. Le dieu des orages tourna ensuite sa rage contre ses frères les dieux [371] et les ancêtres des plantes cultivées et des plantes sauvages ; mais Papa, la Terre, les saisit et les cacha si bien dans son sein que le dieu de l'orage les chercha en vain. Alors il fondit sur le dernier de ses frères, le père des hommes intrépides ; mais il ne put même l'ébranler quoiqu'il y mit toutes ses forces. Qu'importait à Tu-matauenga la colère de son frère ? N'était-ce pas lui qui avait imaginé de détruire leurs parents communs ? Ne s'était-il pas montré brave et téméraire pendant la guerre ? Ses frères avaient cédé à l'attaque terrible du dieu des orages et de ses enfants ; le dieu de la forêt et sa famille avaient été brisés et mis en pièces ; le dieu de la mer et ses enfants s'étaient enfuis dans les profondeurs de l'Océan où s'étaient dissimulés dans les abris du rivage ; les dieux des plantes cultivées et des plantes sauvages avaient échappé au danger en se cachant ; mais l'homme restait debout, impassible, appuyé sur sa mère la Terre. Peu à peu les cieux et l'orage se calmèrent et leur colère se dissipa.

Tu-matauenga, le père des hommes intrépides, se prit à songer comment il pourrait se venger de ses frères qui l'avaient laissé sans appui lorsqu'il s'agissait de résister au dieu des orages. Il fabriqua des collets avec les feuilles du whanaka, et les oiseaux et les bêtes, enfant de Tane, le dieu des forêts, tombèrent sous ses coups ; il tressa des filets avec du lin et amena sur le rivage les poissons, enfants de Tangaroa, le dieu de la mer ; il alla chercher dans leur abri souterrain les enfants de Rona-ma-tane, la patate et toutes les plantes cultivées, ainsi que les enfants de Haut-commissariat, la racine de fougère et toutes les plantes sauvages ; il les déterra et les fis sécher au soleil. Toutefois, bien qu'il ait ainsi vaincu ses quatre frères et qu'il les ait fait servir à son alimentation, il ne put triompher du cinquième ; Tawhiri-ma-tea, le dieu des orages, ne cesse de l'attaquer, il dirige contre lui les tempêtes et les ouragans et s'efforce de le détruire sur mer et sur terre. La terrible colère du dieu des orages contre ses frères eut pour résultat de faire disparaître [372] la terre sous les eaux. Les dieux antiques qui submergèrent ainsi la terre s'appelaient la Pluie terrible, la Pluie de longue durée et la Grêle violente, les Brouillards, la Rosée abondante et la Rosée légère ; aussi une petite portion de la terre échappa-t-elle seule à l'envahissement des eaux. Puis, enfin, la lumière éblouissante augmenta dans le monde et les êtres qui étaient restés cachés entre Rangi et Papa avant leur séparation se multiplièrent alors sur la terre. « Jusqu'à présent, le vaste ciel est toujours resté séparé de son épouse la terre. Cependant,

leur amour réciproque continue ; les doux, les ardents soupirs du tendre cœur de l'épouse s'élèvent sans cesse vers l'époux, ils s'échappent des montagnes et des vallées, et les hommes dans leur ignorance les appellent *vapeurs ;* le vaste ciel, durant les longues et tristes nuits passées loin de sa bien-aimée, verse de fréquentes larmes sur son sein, larmes que les hommes appellent *gouttes de rosée*[443]. »

La séparation violente du ciel et de la terre est une légende polynésienne très répandue et bien connue dans le groupe des îles du nord-est[444]. Ce sont probablement les naturels de la Nouvelle-Zélande qui l'on transformée en un mythe cosmique tel que celui que nous venons de reproduire. Il ne faudrait pas supposer que la forme originale sous laquelle le gouverneur anglais l'a recueillie de la bouche des prêtres et des conteurs maoris, ait une date ancienne. La légende porte en elle-même la marque d'un caractère antique qui pourtant n'explique pas nécessairement un laps de temps considérable. De même que les doloires[445]* en jade poli et les manteaux de fils [373] de lin noués, que les Néo-Zélandais portaient hier encore, sont comparativement plus primitifs dans l'histoire que les haches d'arme en bronze et les toiles des momies de l'ancienne Égypte, de même le mythe imaginé par le poète maori présente la nature sous des formes appartenant à un degré de l'histoire intellectuelle qui tendait à disparaître en Grèce il y a déjà vingt-cinq siècles. L'idée mythique qui fait du ciel et de la terre le père et la mère de toute chose engendra naturellement la légende de leur vie commune aux premiers âges et de leur séparation postérieure. En Chine, cette même idée de la paternité universelle est liée à une légende semblable de séparation. Existe-t-il un rapport historique entre la mythologie de la Chine et celle de la Polynésie ? C'est ce que je ne chercherai pas ; mais il est certain que l'ancienne légende chinoise sur la séparation du ciel et de la terre dans les temps primitif de Puang-ku revêt exactement la forme du mythe polynésien : «On raconte qu'un certain Puang-ku ouvrit ou sépara le ciel et la terre, qui auparavant étaient pressés l'un contre l'autre[446]. » Quant aux détails mythiques du conte *des Enfants du ciel et de la terre*, il existe à peine une pensée qui ne soit encore transparente, à peine un mot qui ait perdu son sens pour nous. Les traditions guindées et décousues que nos pères gardaient comme des souvenirs de l'histoire antique de l'humanité sont, ainsi qu'on

---

443 Sir G. Grey, *Polynesian Mythology*, p. 1, etc., traduit du texte original maori publié par lui sous le titre de *Konga Mahinga anga Typuna Maori*, etc., Londres, 1854. Comparez avec Shortland, *Traditions of N. Z.* p. 55, etc. ; R. Taylor, *New Zealand*, p. 114, etc.

444 Schirren, *Wundersagen der Neuseeloender*, etc.,p. 42 ; Ellis, *Polyn. Res.*, vol. I, p. 116 ; Tyerman et Bennet, p. 526 ; Turner, *Polynesia*, p. 245.

445 *Doloire : sorte de hache qui sert à doler (amincir, aplanir) le bois des douves (planches servant à la fabrication des tonneaux), des cerceaux de tonneaux – sorte de pelle en fer pour gâcher le sable et la chaux.

446 Premare dans Paultier, *Livres sacrés de l'Orient*, p. 19 ; Doolittle, *Chinese*, vol. II, p. 396.

l'a très bien dit, des souvenirs d'un passé qui n'a jamais eu de présent ; mais on pourrait, par opposition, appeler le simple mythe de la nature, tel que nous le trouvons dans sa forme actuelle ou tel qu'on peut le reconstruire avec les restes de légendes, le souvenir d'un présent qui n'a jamais passé. Nous assistons encore à la lutte de l'orage contre la forêt et contre l'Océan ; nous voyons encore la victoire de l'homme sur les créatures [374] qui peuplent la terre et la mer ; les plantes nourricières se cachent encore dans le sein de leur mère la terre, et les poissons et les reptiles trouvent un abri dans l'Océan et dans les bois ; les nobles forêts, toujours debout, toujours solidement fixées dans le sol, continuent encore à élever leurs branches vers le ciel qu'elles semblent repousser. Et si nous avons appris à comprendre le secret de la pensée de l'homme, lors de l'enfance de l'humanité, nous pouvons encore concevoir, avec le sauvage, la personnification du Ciel et de la Terre.

L'idée de la Terre considérée comme mère est plus simple et plus claire, et voilà sans doute pourquoi elle est plus répandue dans le monde que celle du ciel considéré comme père. La Terre comme mère est une des plus grandes figures mythologiques des races indigènes de l'Amérique. Les Péruviens l'abordaient sous le nom de Mama-Ppacha ou *Terre-mère ;* les Caraïbes, s'il survenait un tremblement de terre, disaient que leur mère, la Terre, se mettait à danser et leur ordonnait de danser et d'être joyeux, ce qu'ils ne manquaient pas de faire. Des Indiens de l'Amérique du Nord, les Commanches regardent la terre comme leur *mère* et le Grand-Esprit comme leur *père.* Une histoire racontée par Gregg indique une idée de parenté mythique quelque peu différente. Le général Harrison fit venir un jour un Tecumseh, chef des Schawnis, pour causer avec lui. - « Venez ici, Tecumseh, lui dit-il, et asseyez-vous près de votre père. » - « Vous mon père ! » reprit le chef d'un air sévère. « Non ! Le soleil que vous voyez là-bas est mon père, et la terre est ma mère, c'est pourquoi je me poserai sur son sein ; »et il s'assit sur le sol. L'idée des Aztèques était la même, à en juger par le passage suivant d'une prière mexicaine adressée à Tezcatlipoca, en temps de guerre[447] : « Qu'il te plaise, ô notre seigneur, [375] que les nobles qui périront pendant la guerre soient reçus en paix et en joie par le Soleil et la Terre, les tendres parents de tous ». Dans la mythologie des Finnois, des Lapons et des Esthoniens, la Terre-mère est un personnage à qui l'on rend les honneur divins[448]. On retrouver la même pensée dans la mythologie de notre propre pays depuis l'époque où les Anglo-Saxons s'adressaient ainsi à la terre : *Hâl wes thu folde, fira modor* (Salut à toi, terre, mère

447 J.-G. Müller, *Amer. Urrelig.*, p. 108, 110, 117, 221, 369, 494, 620 ; Rivero et Tschudi, *Ant. of Peru*, p. 161 ; Gregg, *Journal d'un commerçant de Santa-Fé*, vol. II, p. 237 ; Sahagun, *Retorica et Mexicana*, cap. 3 ; dans Kingsborough, *Ant. de Mexico*, vol. V.

448 Castren, *Finn. Myth.*, p. 86.

des hommes) jusqu'au temps où les Anglais du moyen âge se posèrent ce problème : « Qui est la mère d'Adam ? » Puis la poésie s'empara de ce qui échappait à la mythologie, et l'archange de Milton promet à Adam une vie qui durera

> ...jusqu'à ce que comme un fruit mûr
> Tu tombes dans le sein de ta mère[449].

La race aryenne possède dans toute sa splendeur le double mythe des eux grands parents, comme le Rig-Véda les appelle. Ce sont *Dyaushpitar, Zeuz patihr, Jupiter,* le ciel père, et *Prthivî mâtar*, la terre mère. Les cérémonies du mariage brahmane rappellent encore l'idée de leur parenté ; d'après le Yadlour-Veda, le fiancé dit à sa fiancée : « Je suis le ciel, tu es la terre ; marions-nous. » Quand les poètes grecs appelaient Ouranos et Gaia, ou Zeus et Déméter, mari et femme, ils faisaient allusion à l'union du ciel et de la terre ; quand Platon dit que la terre a produit les hommes, mais que Dieu leur a donné une forme, la même image mythique devait être présente à son esprit[450].

La même pensée se retrouve aussi dans l'ancienne Scythie[451], [376] ainsi qu'en Chine, où le ciel et la terre sont appelés dans le Chou-King « le père et la mère de toutes choses ». la philosophie chinoise fit découler naturellement de cette idée les deux grands principes de la nature, le *Yn* et le *Yang*, le principe mâle ou céleste et le principe femelle ou terrestre, et elle puisa dans cette séparation naturelle une leçon de morale pratique. Le ciel, disaient les philosophes de la dynastie des Sung, a crée l'homme, et la terre a créé la femme ; c'est pourquoi la femme doit être soumise à l'homme, comme la terre l'est au ciel[452].

Abordons maintenant la série des mythes si répandus du soleil, de la lune et des étoiles. Quel exemple plus frappant pourrait-on citer de la régularité et de la logique, si on nous permet cette expression, de l'imagination humaine que les croyances relatives aux éclipses. Personnes n'ignore que ces phénomènes qui sont des preuves manifestes de l'immuabilité des lois de la nature, sont, pour les peuples placés au plus bas de l'échelle de la civilisation, un signe certain de désastres extraordinaires. On rencontre chez les naturels de l'Amérique tout un ensemble de mythes caractéristiques qui décrivent et expliquent, selon les règles de la

---

449 Grimm, *D. M.*, p. xix, 229-33, 608 ; Halliwell, *Pop. Rhymes*, p. 153 ; Milton, *Paradis perdus*, ix, 273, I, 535 ; voir Lucrèce, I, 250.

450 Max Müller, *Lectures*, 2° série, p. 459 ; Pictet, Origines *indo-europ.*, part. Ii, p. 663-7 ; Colebrooke, *Essays*, vol. I, p. 280.

451 Hérodote, IV, 59.

452 Plath, *Religion der alten Chinesen*, part. I, p. 37 ; Davis, *Chinese*, vol. II, p. 64 ; Legge, *Confucius*, p. 106 ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 437 ; vol. III, p. 302.

philosophie sauvage, ces présages de malheur. Les Chiquitos, peuples d'Amérique méridionale s'imaginaient que la lune était poursuivie à travers le ciel par d'énormes chiens, lesquels finissaient par l'atteindre et la déchiraient jusqu'à ce que la lumière fût rouge, puis inondée de sang qui coulait de ses blessures ; ces Indiens poussaient alors des cris perçants et lamentables et lançaient des flèches vers le ciel afin e chasser les monstres. Les Caraïbes, qui croyaient que le démon Maboya, ennemi de la lumière, cherchait à dévorer le soleil et la [377] lune, dansaient et hurlaient ensemble toute la nuit pour l'épouvanter. Les Péruviens supposaient pareillement dans le phénomène l'action d'un méchant esprit qui prenait la forme d'une bête monstrueuse ; aussi poussaient-ils les mêmes clameurs pendant les éclipses de lune ; ils criaient, jouaient des instruments de musique et battaient leurs chiens afin que les hurlements de ces animaux vinssent se joindre à ce chœur hideux. Ces superstitions, au reste, n'ont pas complètement disparu de nos jours. En tupi, pour dire qu'il y a éclipse de soleil, on se sert de l'expression *oarasu jaguaretê vû*, ce qui signifie : le jaguar a mangé le soleil. Et la preuve que ces sauvages entendent la phrase au sens propre, c'est qu'ils poussent encore aujourd'hui des cris lamentables et lancent des flèches enflammées contre la bête dévorante pour lui faire lâcher prise. Dans l'Amérique septentrionale, certaines tribus sauvages croyaient qu'un grand chien avalait le soleil, et d'autres lançaient des flèches pour défendre l'astre contre les ennemis qui l'attaquaient. À côté de ces idées prédominantes, il s'en rencontre encore quelques autres de particulières ; ainsi, les Caraïbes s'imaginaient que si la lune subissait une éclipse, c'est qu'elle était malade, mourante ou qu'elle avait faim ; les Péruviens se représentaient le soleil comme fâché quand il se voilait la face, et croyaient que si la lune venait à tomber malade, elle s'obscurcirait complètement, ce qui amènerait la fin du monde. Les Hurons supposaient que la lune pouvait devenir malade, et s'était assuraient-ils, pour opérer la guérison qu'ils recouraient à leur charivari ordinaire de cris d'hommes et de hurlements de chiens. Mais laissons ces superstitions toutes primordiales. Les naturels des deux Amériques ont inventés des mythes d'un caractère philosophique qui nous reportent davantage aux causes réelles du phénomène, en ce qu'ils admettent que le soleil et la lune causent naturellement leurs éclipses ; À Cumana, on croyait que le soleil et la lune faisaient mauvais ménage [378] et que l'un d'eux était blessé dans la querelle. Les Ojibwas s'efforçaient , en faisant grand bruit, de détourner les époux de se quereller. Les Aztèques avaient sans contredit, des connaissances scientifiques plus avancées ; dans leurs notions astronomiques, d'ailleurs assez remarquables, on démêle une idée de la cause réelle des éclipse ; ils conservaient toutefois un reste de la vieille croyance et continuaient à parler en style mythologique des monstres qui dévoraient le ciel et la lune[453].

453 J.-G. Müller, *Amer. Urrelig.*, p. 53, 219, 231, 255, 395, 420 ; Martins, *Ethnol ; Amer.*, vol. I, p.

Ailleurs de pareilles conceptions mythiques se retrouveront chez les peuples les moins civilisés. Certains insulaires de la mer du Sud supposaient qu'une divinité offensée avalait le soleil et la lune ; aussi essayaient-ils par des offrandes de calmer la divinité et de l'amener à vomir les corps lumineux[454]. À Sumatra, existe la notion comparativement scientifique qu'une éclipse dépend de l'action réciproque du soleil et de la lune ; en conséquence, les naturels font un grand bruit avec des instruments de musique pour empêcher les deux astres de s'entre-dévorer[455]. En Afrique, on rencontre à la fois l'idée si grossière du monstre éclipse, et la conception plus avancée qu'une éclipse solaire provient de ce que « la lune attrape le soleil ».

Il n'est pas étonnant qu'un phénomène céleste aussi imposant qu'un éclipse ait, alors que l'ignorance était complète en fait d'astronomie, rempli l'esprit humain de terreurs et qu'on y ait vu le présage de la destruction prochaine du monde. Nous nous rendrons plus facilement [379] compte encore de cette impression si nous nous rappelons comme Calmet l'a fait remarquer il y a bien des années, de quelle manière le prophète Joel décrivait les éclipses du soleil et de la lune. « Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang ». L'idée d'une grande catastrophe de la nature ne pouvait s'exprimer en termes plus menaçants et plus lugubres. Toutefois, aujourd'hui que depuis longtemps les éclipses sont passées du domaine de la mythologie dans celui de la science, il nous est difficile de concevoir l'effroyable portée de semblables expressions.

Ce n'est pas que l'ancienne doctrine sur les éclipses ait perdu tout intérêt. L'étudier depuis les premiers degrés de l'état sauvage jusqu'au moment où l'astronomie s'en est emparée et observer le conflit qui s'éleva à ce sujet entre la théologie et la science, lutte terminée chez nous, mais qui se continue encore chez les peuples moins civilisés, c'est ouvrir un chapitre de l'histoire de la pensée humaine où ceux qui cherchent l'avenir dans l'étude du passé pourront trouver de sérieux enseignements.

Il est vraisemblables que toutes les nations civilisées ont admis d'abord le mythe du monstre-éclipse tel qu'il nous apparaît chez les sauvages du nouveau monde. Il est encore répandu chez les grandes nations asiatiques. Les Hindous disent que le

---

329, 467, 585 ; vol;II p. 108 ; Southey, *Brésil*, vol. I, p. 352, vol. II, p. 371 ; de la Barde, *Caraïbes*, p. 525 ; Dobrizhoffer, *Abipones*, vol. II, p. 84 ; Smith and Lowe, *Journ. from Lima da Para*, p. 230 ; Schoolcraft, *Indian Tribes of N.A.*, part. I, p. 271 ; Charlevoix, *Nouv. France*, vol. II p. 149 ; Cranz, *Groenland*, p. 295 ; Bastian, *Mensch*, vol. III, p.191 ; *Early History of Mankind*.

454 Ellis, *Polyn ; Res.*, vol. I, p. 331.

455 Marsden, *Sumatra*, p. 194.

démon Râhou s'insinua dans la société des dieux, et obtint ainsi sa part d'amréta, le breuvage de l'immortalité ; Vichnou lui trancha la tête et c'est cette tête, désormais immortelle, qui poursuit toujours le soleil et la lune, dont le regard investigateur avait découvert la présence de Râhou dans la divine assemblée. Selon une autre variante du mythe, ce sont deux démons, Râhou et Ketou, qui dévorent respectivement le soleil et la lune ; et la description qu'on fait de ces deux démons s'accorde bien avec le phénomène des éclipses. Râhou étant noir, et Ketou rouge ; le charivari d'usage se fait entendre chez la populace pour les chasser, bien qu'en réalité, leur corps ayant été décapité, la proie doit naturellement s'échapper [380] aussitôt qu'avalée. Ailleurs, Râhou et Ketou sont la tête et le corps du démon coupé en deux, conception par laquelle le monstre-éclipse s'adapte ingénieusement aux progrès de l'astronomie, la tête et la queue représentant les nœuds ascendants et descendants. Les remarques suivantes sur la discussion à laquelle donnait lieu une éclipse consignée par M. Samuel Davis, il y a quatre vingts ans, dans *Asiatic Researches*, gardent tout leur intérêt : « Il est évident, d'après ce que nous venons de dire, que les Pandis, qui ont étudié le Djyotich-Schastra, ont des notions plus justes sur la forme de la terre et l'économie de l'univers qu'on n'en attribue d'ordinaire aux Hindous ; ils doivent donc rejeter la ridicule croyance des brahmanes vulgaires, d'après laquelle les éclipses sont dues à l'intervention du monstre Râhou, et qui se rattache à bien d'autres détails antiscientifiques et absurdes. Mais comme cette croyance est fondée sur des données explicites et positives, contenues dans les Védas et les Pouranas, dont la divine autorité ne peut être mise en doute par aucun croyant Hindou, à peine quelques astronomes ont-ils commenté timidement certains passages de ces écrits en désaccord avec la science ; là où la conciliation n'était pas possible, ils ont rendu hommage tant bien que mal aux propositions établies, en observant que certaines choses ont dû avoir à l'origine le sens indiqué dans un autre Schastra, et peuvent avoir encore, mais qu'au point de vue astronomique, on doit suivre les principes de l'astronomie[456]. » Il est difficile de citer un exemple plus frappant des conséquences qui se produisent dès lors que l'on veut revêtir la philosophie du manteau de la religion, et dès que l'on permet aux prêtres et aux scribes de transformer la science enfantine d'une époque reculée en dogme sacré [381] à une époque plus tardive. Les peuples asiatiques nous montrent, sous l'influence bouddhiste, toute la progression du mythe de l'éclipse. Les grossiers Mongols font entendre un effroyable musique pour chasser Aracho (Râhou), l'agresseur du soleil et de la lune. Une variant bouddhiste, citée par le docteur Bastian, nous représente Indra, le dieu-ciel, poursuivant Râhou de son tonnerre et lui fendant le ventre, en sorte que celui-ci peut bien avaler les corps

456 H.-H. Wilson , *Vishnu purana*, p. 78, 140 ; Skr. Dic., V° Rahu ; Sir W. Jones dans *As. Res.*, vol. II, p. 290 ; S. Davis, *ibid.*, p. 258 ; Pictet, *Origined Indo-Europ.*, part. II, p. 584 ; Roberts, *Oriental Illustrations*, p. 7 ; Hardy, *Manual of Budhism.*

célestes, mais les rend aussitôt[457]. La croyance qu'ont les nations plus civilisées du sud-est de l'Asie aux démons-éclipses Râhou et Ketou, n'a pas été tout a fait ébranlée par le pouvoir qu'ont les étrangers de prédire les éclipses, ou même par la pratique qu'ils acquirent à leur tour de le faire d'une manière à peu près exacte. En Chine, on annonce officiellement une éclipse quelque temps à l'avance ; les Chinois préparent alors leurs gongs et leurs cloches pour recevoir le monstre et récitent les prières d'usage. Les voyageurs des deux derniers siècles nous donnent de curieux détails sur ce mélange de foi au dragon et à l'almanach, arrivant à expliquer rationnellement la justesse des prédictions européennes. Ces habiles étrangers, disaient les Siamois, connaissent l'heure des repas du monstre ; ils peuvent dire, en outre, s'il a bien faim, c'est-à-dire de quelle grandeur devra être l'éclipse pour le satisfaire[458].

En Europe, la mythologie populaire entretenait l'idée, soit d'un combat du soleil et de la lune avec des ennemis célestes, soit d'un évanouissement ou d'une maladie de la lune ; des restes de cette croyance archaïque se montrent surtout dans les cris bruyants qui s'élèvent pour défendre et pour encourager l'astre malade. Les Romains [382] lançaient des tisons dans l'air, soufflaient dans des trompettes et frappaient sur des vases d'airain (*laboranti succurrere lunae*). Tacite, racontant la révolte des soldats contre Tibère, dit comment leur plan avorta par suite de l'évanouissement soudain de la lune dans le ciel pur (*luna claro repente coelo visa languescere*) ; en vain essayèrent-ils de dissiper les ténèbres en faisant résonner le cuivre et en soufflant dans leurs trompettes, des nuages se formèrent et rendirent l'obscurité complète ; les séditieux se lamentèrent et comprirent que les dieux ne voulaient pas voir leur crime[459]. Pendant la période de la conversion de l'Europe à l’évangile, les chrétiens commencèrent à attaquer cette superstition païenne et à conseiller au peuple de ne plus faire entendre les clameurs et de cesser de crier « *Vince, luna !* » pour secourir la lune supposée en danger ; enfin, vint un temps où l'image du soleil et de la lune dans la gueule du dragon ne fut plus qu'un pur symbole suranné pour représenter les éclipses dans le calendrier, et le dicton : « Dieu garde la lune des loups », passa en proverbe ironique contre la crainte d'un danger imaginaire. Cependant, la pratique du charivari est encore mentionnée en Angleterre au dix-septième siècle : « les Irlandais, les Gallois, durant les éclipses, courent çà et là frappant sur des bouilloires et des casseroles, croyant aider l'astre par leurs clameurs. » En 1654, on fut, Nuremberg, affolé de terreur au

457 Castren, *Finn. Myth.*, p. 63 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. II, p. 344.

458 Kelmm, *C. G.*, vol. VI, p. 449 ; Doolittle, *Chinese*, vol. I, p. 308 ; Turpin, Richard et Borri dans Pinkerton , vol. IV, p. 579, 725, 815 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. II, p. 109, vol. III, p. 242. Voyez Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, vol. I, p. 398 (*Mythe talmudique*).

459 Plutarque, *De Facte in Orbe lunae* ; Juvénal, *Sat.*, VI, 441 ; Pline, II, 9 ; Tacite, *Annal.*, I, 28.

commencement d'une éclipse de soleil ; les marchés cessèrent, les églises regorgèrent de pénitents ; il subsiste un souvenir de cet événement dans les prières d'actions de grâce qui furent imprimées à cette occasion (*Danckgebeth nach vergangener höchsthedrohlich und hochschädlicher Sonnenfinsternuss*) pour remercier le Tout-Puissant d'avoir accordé aux pauvres pécheurs terrifiés la grâce de couvrir le ciel de nuages, [383] et de leur avoir épargné la vue du signe menaçant dans le ciel[460]

De notre temps, un auteur qui a traité des traditions populaires françaises entendit avec étonnement ces mots prononcés, durant une éclipse de lune, avec des soupirs et des exclamations : Mon Dieu ! qu'elle est souffrante ! et demandant l'explication de ces paroles, apprit que l'on supposait la pauvre lune devenue la proie de quelque monstre invisible qui cherchait à la dévorer. Certes, de pareilles superstitions ne se sont conservées que chez les masses ignorantes, les classes éclairées en Occident n'ayant jamais poussé à l'extrême la fatale association du scepticisme et de la superstition telle qu'on la trouve en Chine. Nous avons là de tristes motifs de déplorer la lenteur avec la quelle la science pénètre chez le vulgaire[461]*. Les éclipses ont continué d'être considérées comme un mauvais présage presque jusqu'à ce siècle ; une éclipse aurait suffi pour mettre en déroute toute une armée ou pour remplir l'Europe de crainte, mille ans après que Pline a eu tracé en termes mémorables son éloge des astronomes : ces grands hommes, dit-il, placés au-dessus des mortels ordinaires, qui, en découvrant les lois des corps célestes, ont affranchi le misérable esprit de l'homme de la terreur qu'ils ressentaient à l'approche des éclipses.

Le jour est quotidiennement avalé par la nuit, pour être de nouveau rendu à la liberté à l'aube, et, de temps en temps, souffre une même peine, mais plus courte, dans l'estomac des éclipses et des nuées d'orage ; l'été est vaincu et emprisonné par le sombre hiver pour redevenir libre. Il est très vraisemblable que les scènes empruntées au grand drame de la nature du conflit de la lumière et de l'obscurité, [384] sont, en règle générale, les simples faits qui ont pris, dans beaucoup de pays et à différentes époques, la forme de mythes, tels, par exemple, que la légende d'un héros ou d'une jeune fille dévorée par un monstre à qui on arrache sa proie ou qui la restitue. Les mythes qui viennent d'être exposés montrent clairement que l'éclipse peut être représentée par un mythe, dans lequel on voit le soleil et la lune personnifiés dévorés par un monstre, puis revenir à la liberté. La légende maorie

460 Grimm, *D. M.*, 668-78, 224 ; Hanusch, *Slav. Myth.*, p. 268 ; Brand, *Pop. Ant.*, vol. III, p. 152 ; Horst, *Zauber-Bibliothek*, vol. IV, p. 350 ; Monnier, *Traditions populaires comparées*, p. 138 ; voir Migne, *Dict. Des superstitions, art. Éclipse ; Cornelius Agrippa, De Occulta Philosophia*, II, c.45.

461 *Et pour cause de manque d'écoles « d'instruction publique ». NdC.

suivante fournit la preuve positive que l'épisode la mort du soleil et de la lune peut être dramatisé dans un conte, où le soleil représenté comme un héros se plonge dans le corps de la nuit personnifiée.

Maui, le héros cosmique de la Nouvelle-Zélande, revint, à la fin de sa glorieuse carrière, au pays de son père ; i l appris qu'il pourrait être vaincu, car là demeurait sa puissante aïeule, *Hine-nui-te-po* (grande femme-nuit), « que vous pouvez apercevoir s'épanouissant et s'évanouissant, pour ainsi dire, à l'endroit ou l'horizon rencontre le ciel – ce que vous voyez là-bas, brillant d'un rouge si éclatant, ce sont ses yeux ; ses dents sont aussi aiguës et aussi dures que des cristaux de lave ; son corps ressemble à celui d'un homme ; ses pupilles sont de jaspe ; ses cheveux sont comme les frondes enchevêtrées des longues algues, et sa bouche ressemble à celle d'un barracuta ». Maui, glorieux de ses anciens exploits, s'écria : »Chassons toute crainte et allons voir si les hommes doivent mourir ou vivre toujours. » Mais un souvenir de mauvaise augure vint attrister son père, car, lorsqu'il avait baptisé Maui, il avait négligé une partie des prières nécessaires, et, en conséquence, il savait que son fils devait périr. Cependant il dit : « Ô mon dernier-né, appui de mes vieux jours… sois courageux, va visiter ton aïeule qui répand la lueur si lugubre là où l'horizon rencontre le ciel. » Alors les oiseaux entourèrent Maui pour l'accompagner dans son entreprise ; ils partirent vers le soir, et arrivèrent à la demeure de Hine-nui-te-po, qu'ils trouvèrent profondément endormie. [385] Maui recommanda aux oiseaux de ne pas rire quand ils le verraient s'introduire en rampant dans le corps de la reine ; mais quand il y aurait complètement pénétré, et qu'il en sortirait par la bouche, ils pourraient alors éclater en rires bruyants. Maui, rejetant ses habits par un léger mouvement , découvrit la peau de ses hanches tatouées par le ciseau d'Uetonga, marbrée et brillante comme celle d'un maquereau. Quand il glissa dans la Nuit, les oiseaux gardèrent le silence, mais quand il fut enfoncé jusqu'à la ceinture, le petit tiwakawaka ne put se retenir plus longtemps, et laissa éclater ses notes joyeuses ; alors l'aïeule de Maui s'éveilla, et se refermant sur lui, l'étreignit étroitement et l'étouffa. Ainsi mourut Maui, et ainsi la mort vint dans le monde, car Hine-nui-te-po est à la fois la déesse de la nuit et de la mort ; or, si Maui était entré dans son corps et l'avait traversé sain et sauf, les hommes eurent cessé de mourir. Les Néo-Zélandais croient que le soleil descend chaque nuit dans sa caverne, se baigne dans le Wai Ora Tane (l'eau de la vie), et revient à l'aube, du monde souterrain ; ils veulent dire sans doute par là que, si l'homme pouvait également descendre sous terre et revenir, sa race serait immortelle[462]. Il est rare

462 Grey, *Polyn. Myth.*, p. 54-58 ; dans ses éditions du texte maori, *Konga Mahinga*, p. 28-30, *Konga Mateatea*, p.xlxiii_ix. J'ai à remercier sir G. Grey pour une traduction plus claire et plus exacte au point de vue mythologique que le version anglaise du récit de l'entrée de Maui dans le sein de Hine-nui-te-po et de l'étreinte de celle-ci jusqu'à la mort. Comparez R. Taylor,

que les caractères du soleil soient plus distinctement indiqués dans les différents détails d'un mythe qu'ils ne le sont ici. Hine-nui-te-po, la *grande femme-nuit*, qui demeure à l'horizon , représente l'Hadès. Les oiseaux doivent garder le silence au moment où le soleil pénètre dans la Nuit, mais ils peuvent chanter [386] quand il ressort par la bouche, la bouche de l'Hadès. J'ai pu m'assurer du caractère mythique et solaire de la légende de la mort de Maui. Il s'agissait de savoir sir le *tiwakawaka* (appelé aussi *piwakawaka*) est un oiseau qui chante au coucher du soleil. J'ai fait prendre à ce sujet des renseignements à la Nouvelle-Zélande, et il m'a été répondu que le nom désigné « indique le cri d'un oiseau qui ne se fait entendre qu'au coucher du soleil ». La réponse a donc confirmé mes prévisions ; elle montre que la légende de la mort de Maui est bien un mythe cosmique du soleil couchant.

Parmi les mythes de monstres dévorants, il en est qui ont tout l'air d'avoir été également inspirés par le spectacle familier du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres. Le conte karen suivant n'est peut-être rien autre chose que la description du jour : Ta Ywa naquit faible enfant et, pour grandir, alla vers le soleil ; le soleil essaya en vain de le détruire par la pluie et la chaleur, puis il gonfla jusqu'à ce que sa tête touchât le ciel ; alors il partit en voyage au loin sur la terre ; au nombre de ses aventures, il lui arriva celle-ci : un serpent l'avala, mais on fendit l'animal, et Ta Ywa revint à la vie[463], de même que le soleil sort du démon-serpent dans le mythe- éclipse bouddhiste. Dans la mythologie des Indiens de l'Amérique du Nord, un des principaux personnages est Manabozho, héros algonquin ou divinité ; le caractère solaire en est bien visible dans un mythe ottawa. Il y est dit que Manabozho, qui s'appelle *Nanabon-jou*, est le frère aîné de Ning-gahbe-arnong-Manito, Esprit de l'Occident, dieu du pays de la mort dans la région du soleil couchant. La nature solaire de Manabozho apparaît encore dans la légende qui le dépeint entraînant son père l'Occident à travers les lacs et les montagnes jusqu'aux confins du monde, sans pouvoir le tuer. Ce héros-soleil [387] Manabozho, voulant pêcher le roi des poissons, fut avalé, canot et tout ; alors il frappa le cœur du monstre avec sa massue de guerre tant et si bien que celui-ci aurait voulu le rejeter dans le lac, mais aussitôt le héros fixa son canot dans la gorge du poisson, et finit par le tuer. Quand le monstre vint s'échouer sans vie sur la rive, les goélands le percèrent de coups de bec pour livrer passage à Manabozho. Cette histoire, ayant été introduite dans le poème de *Hiawatha*, est devenue familière aux Anglais. Suivant une autre version, le héros de l'aventure est le petit Monedo des Ojibwas, qui répond également au Maui néo-zélandais, car il attrape

---

*New-Zealand*, p. 132 ; Schirren, *Wandersagen der Neuseel*, p. 33 ; Shortland, *Trads of N.-Z.*, p. 63 (curieuse version du mythe de la mort de Maui) ; voyez aussi p. 171, 180, et Baker, in *Tr. Eth. Soc.*, vol. I, p. 53.

463 Mason, *Karens*, dans *Journal As. Soc. Bengal*, 1865 part. II, p. 178.

le soleil. Entre les différents prodiges qu'il accomplit, il est avalé par le grand poisson, et délivré par sa sœur[464]. Dans l'Afrique australe se présentent surtout les mythes qui semblent raconter l'histoire du monde emprisonné dans le monstre-nuit, et délivré par le soleil levant. Les Basutos ont leur mythe du héros Litaolane qui naquit avec la taille et la sagesse de l'homme ; toute l'humanité, excepté sa mère et lui, ont été dévorée par un monstre ; il attaqua l'animal et fut avalé tout entier ; mais il s'ouvrit un passage et délivra tous les habitants du monde. Les Zulus ont des contes aussi significatifs. Une mère suit ses enfants dans la panse d'un grand éléphant, et y trouve des forêts, des rivières et des montagnes, des chiens, des bestiaux, et une population qui avait bâti des villages ; or, cette description n'est autre que celle de l'Hadès zulu. Lorsque la princesse Untombinde fut emportée par le Isikqukumadevu, monstre bouffi et barbu qui s'était tapi, le roi réuni son armée et l'attaqua, mais le monstre avala les hommes, les chiens et les bestiaux, tout, excepté un seul guerrier ; celui-ci tua Isikqukumadevu ; [388] alors le bétail, les chevaux , les hommes sortirent, et enfin la princesse elle-même. Les légendes de ces monstres tués et ouverts reproduisent dans une sorte d'onomatopée sauvage les cris des individus emprisonnés au moment où ils quittent l'obscurité pour revenir à la lumière. D'abord sortit un poulet, et il cria : *Kukuluku!*(Je vois le monde) car depuis bien, bien longtemps il ne l'avait pas vu. Après le poulet sortit un homme ; il s'écria : *Hau !* (Je vois enfin le monde) et de même pour le reste[465].

Les mythes de Persée et d'Andromède, d'Hercule et d'Hésione, où la critique moderne a reconnu une image du soleil tuant la nuit, se lie à ce groupe de légendes. On rapporte dans une des principales variantes de ce dernier mythe que le roi troyen Laomedon ayant attaché sur le roc sa fille Hésione, pour l'offrir en sacrifice au terrible monstre marin envoyé par Neptune, Hercule la délivra en s'élançant tout armé dans la gueule béante de l'animal ; il en sortit intact après être resté trois jours dans le corps de celui-ci. Cette curieuse fable, vraisemblablement d'origine en partie sémitique, nous offre un mélange du mythe d'Hésione ou d'Andromède avec l'histoire de la baleine de Jonas ; et les représentations que la sculpture grecque fit du monstre envoyé par Neptune servirent de modèle à l'art chrétien primitif. On montrait encore au temps de Pline les traces des chaînes qui avaient, dit-on, attaché Andromède sur le roc en face de la ville de Joppé, d'où l'on transporta à Rome les os de la baleine que l'on donnait comme les reste du monstre d'Andromède. La

464 Schoolcraft, *Tribus indiennes*, part. III, p. 318 ; *Algic. Res.*, vol. I, p. 135, 144 ; John Tanner, *Narrative*, p.357 ; voyez Brinton, *Mythes of New World*, p. 166 ; Pour les légendes de preneur de soleil, voyez *Early History of Mankind*, chap. xii.

465 Casalis, *Basoutos*, p. 347 ; Callaway, *Zulus Tales*, vol. I, p. 56, 69, 84, 334 ; voir aussi 241, l'histoire de la grenouille qui avala la princesse et la porta chez elle saine et sauve ; voir *Tranz*, p. 271 ; et Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 506-7 ; J.-M. Harris, dans *Mem. Anthrop. Soc.*, vol. II, p. 31 ; Mêmes idées pour l'Afrique et la Nouvelle-Guinée.

détermination de la place qu'occupe dans la mythologie le mythe de l'homme avalé par le monstre chez les races anciennes et sauvages, aussi bien que chez les nations plus civilisées, [389] touche au point de la critique biblique. Si l'on réfléchit que le livre de Jonas comprend deux épisodes merveilleux introduits en vue de donner plus de force aux grandes leçons religieuses, on sera autorisé en bonne critique à ne plus entendre littéralement ce qui peut être à juste titre considéré comme une des ingénieuses paraboles de l'Ancien Testament. Supposons que le livre de Jonas eût été perdu et qu'on l'eût retrouvé récemment, n'est-il pas manifeste que les érudits ne l'auraient pas interprété autrement[466] ?

Les chrétiens se représentaient volontiers l'Hadès comme un monstre qui engloutissait les hommes dans la mort. Prenons-en des exemples appartenant à différentes périodes : l'Évangile apocryphe de Nicodème, dans le récit de la descente aux enfers, fait parler l'Hadès comme une personne ; celui-ci se plaint d'avoir mal au ventre quand le Sauveur se prépare à descendre pour rendre la liberté aux saints retenus prisonniers depuis le commencement du monde. Au moyen âge voulait-on peindre cette délivrance, ce qu'on appelle le *déchirement de l'enfer*, on représentait le Christ debout devant les mâchoires ouvertes d'un monstre énorme ayant l'apparence d'un poisson, d'où sortent Adam et Eve, les premiers humains. Le sens mythique du monstre dévoreur d'hommes apparaît encore plus clairement dans une saga scandinave, l'*Eireks-Saga*. Eirek, se rendait au paradis, arrive à un pont de pierre gardé par un dragon ; il s'introduit dans la panse, et s'aperçoit qu'il est entré dans la monde des béatitudes[467]. Une autre histoire merveilleuse, faisant partie de ces récits [390] légendaires qui se formèrent autour de la données primitive chrétienne, mentionne encore le monstre dévorant, mais on n'y saisit plus de vestige du mythe naturaliste. Sainte Marguerite, fille d 'un prêtre d'Antioche, avait été jetée en prison[468] ; Satan vint l'y trouver sous la forme d'un dragon, et l'engloutit toute vivante :

« Marguerite, enfermée dans sa prison, vit, d'un coin obscur, surgir un dragon ; ses yeux sont menaçants, il ouvre une bouche immense, et Marguerite ne peut fuit ; glacée de frayeur, elle reste immobile comme une pierre. Alors le monstre rampe vers elle, la saisit et l'avale os et chair. Mais bientôt il la rejette saine et sauve.

---

466 Tzetzès, *Lycophron. Cassandre*, 33. Pour les rapport de la légende avec Joppé et la Phénicie, voyez Pline, V, 14 ; IX, 4 ; Mela, I, 11 ; Strabon, XVI, 2, 28;Movers, *Phoenizier*, vol. I p. 422-3. L'expression de Jonas, II, 4, « hors du ventre de l'Hadès » (*mibtén scheul*, ec coiliaz adiu) semble un reste du sens originel du mythe.

467 *Eireks-Saga*, 3, 4, dans *Flateyjarbok*, vol. I, Christiana, 1859 ; Baring Gould, *Myths of the Middle Ages*, p. 238.

468 MM. Jameson, *Sacred Legendary Art*, vol. II, p. 138.

Marguerite foule au pieds le dragon ; son cœur est plein de bénédiction et son esprit de joie[469]. »

On retrouve des légendes appartenant au même groupe dans nos traditions populaires européennes. Telle est l'histoire du *Petit Chaperon rouge*, par exemple, qui s'est altérée en Angleterre comme en France dans les contes bleus ; en Allemagne les vieilles femmes l'ont conservée dans toute sa pureté. Suivant leur récit, le loup avala la charmante enfant, vêtue de son brillant manteau de satin rouge, avec sa grand-mère ; mais elles sortirent saines et sauves du ventre de l'animal qu'un chasseur ouvrit pendant qu'il était endormi. Quiconque se figurera le prince Hal, le soleil en personne, comme une blonde et ardente fillette vêtue de taffetas couleur de flamme, et avalée par [391] Skoll, le loup de la mythologie scandinave qui dévore le soleil, reconnaîtra dans le conte du *Petit Chaperon rouge* le mythe du soleil levant et du soleil couchant. On rencontre un conte à peu près semblable dans le *Märchen* des frères Grimm, où l'on peut également reconnaître le mythe du soleil. C'est le conte du loup et des sept petits chevreaux. Le loup dévore tous les chevreaux, excepté un qui s'était caché dans la cage d'une horloge. Comme dans le Petit Chaperon rouge, on ouvre le ventre du loup et on le remplit de pierres. Ce conte, qui a pris sa forme actuelle depuis l'invention des horloges, semble indiquer que son auteur songeait non à de véritables chevreaux, mais aux jours de la semaine engloutis dans la nuit. Sinon, on se demande ce qui aurait pu lui faire imaginer que le loup n'avait pu attraper le plus jeune, parce qu'il était caché (faisant allusion au jour courant) dans la cage de l'horloge[470].

---

469 Maiden Mergrete tho loked her beside,
And sees a loathly dragon, out of an hirn glide :
His eyen were full griesly, his mouth open wide,
And Margrete might no where flee there she must abide,
Maiden Margrete stood still as any stone,
And that loathly worm, to her-ward gan gone
Took her in foul mouth, and swallowed her flesh and bone.
Anon he brast – damage hath she none !
Maiden Margrete upon teh dragon stood ;
Blyth was her harte, and joyful was her mood.

470 J. et W. Grimm, *Kinder und Hausmârchen*, vol.I, p. 26, 140 ; vol. III, p. 15 ; voyez ces histoires, *Early History of Mankind*, 1° édition (1865), p. 338. Je trouve queM. G.-W.Cox, *Mythology*, (1870), vol. I, p. 358, cite le loup et les sept petits agneaux comme un mythe des jours de la semaine (note de la deuxième édition). Sur le loup et l'ombre, voyez Max Müller, *Leçons*, 2° série, p. 506 et 379 ; *Chips*, etc., vol. II, p. 103 ; Hanusch, p. 192 ; Edda, *Gy'faginning*, 12 ; Grimm, *D. M.*, p.224, 668 ; comparez avec l'épisode des pierres substituées le mythe de Zeus et Kronos. Pour diverses versions appartenant au groupe de l'homme avalé par le monstre, voyez Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 501 ; Lane, *Thousand and One Night*, vol. III, p.104 ; Hal-Bliwell, *Pop. Rhymes*, p. 98 ; *Nursery Rhymes*, p. 48 ; *Early History of*

Avant de terminer cette étude sur les contes de nourrices, il n'est pas sans intérêt de rechercher si les traditions que conserve le paysan de l'Europe moderne ne sont que des fragments de mythes physiques ayant perdu leur sens et leur liaison ou si elles offrent encore le mythe sous la forme claire et avec son sens véritable. Je crois que la réponse à la question nous est fournie par le conte [392] de la *Belle Vasilissa*, qu'on trouve rapporté par M. W. Ralston dans une récente leçon sur les traditions populaires en Russie. La belle-mère et les deux sœurs de Vasilissa, conspirant conte sa vie, l'envoyèrent chercher une lumière dans la maison de Bába Yagá, la sorcière. La relation de son voyage contient l'histoire suivante qui est la description évidente du jour présentée sous une forme mythique. Vasilissa part et erre longtemps, longtemps dans la forêt ; elle marche toute frémissante ; soudain bondit devant elle un cavalier au visage blanc comme ses vêtements, monté sur un cheval blanc et harnaché de blanc. Alors le jour commence à poindre. Vasilissa avance encore ; un second cavalier apparaît tout à coup ; celui-ci est complètement rouge, ainsi que sa monture. Le soleil commence à s'élever. Elle marche tout le jour, et, vers le soir, elle va atteindre la demeure de la sorcière. Tout à coup se montre un nouveau cavalier, visage et vêtements noirs, monté sur un cheval également noir;il bondit vers la porte de la Bába Yagá, et disparaît comme s'il s'enfonçait dans la terre. La nuit tombe. Quand Vasilissa interroge la sorcière pour savoir qui était le cavalier blanc, celle-ci lui répond : « C'est mon jour clair ; » quel était le cavalier rouge : « C'est ma nuit noire ; ce sont tous mes fidèles amis. » Si nous songeons que l'épisode du Petit Chaperon rouge est du même ordre de contes légendaires que celui de la belle Vasilissa, nous pourrons hardiment rechercher dans le premier les mêmes vestiges du mythe physique que l'autre non seulement conserve, mais qu'il nous offre avec pleine conscience de sa signification.

Le développement du mythe de la nature sous forme de légendes historiques semble s'être effectué chez les tribus sauvages des îles de la mer du Sud et de l'Amérique du Nord à beaucoup d'égards comme chez les ancêtres des nations classiques du vieux monde. Nous ne devons pas [393] nous attendre à trouver dans les cycles héroïques des épisodes d'une logique irréprochable ou d'un ordre régulier, mais le caractère des épisodes eux-mêmes peut nous indiquer les idées qui les ont inspirés. Un coup d’œil jeté sur deux cycles légendaires, de la Polynésie et de l'Amérique du Nord, pourra donner une idée de la variété des transformations subies par le mythe du soleil chez les races les moins civilisées. Le mythe de Maui à la Nouvelle-Zélande, tout mêlé qu'il eut être à d'autres conceptions purement capricieuses, n'en est pas moins dans ses caractères les plus frappants l'histoire du jour et de la nuit. Voici comment le mythe rapporte que le soleil est né de l'Océan : il y avait cinq frères, tous appelés Maui ; le plus jeune Maui avait été jeté dans la

---

*Mankind*, p. 337.

mer par Taranga sa mère, et sauvé par son aïeul Tama-nui-ki-te-Rangi (grand-homme-du-ciel), qui le pris dans sa maison et le pendit au plafond. Puis vint le conte de la nuit s'évanouissant à l'aube, représentée sous une personnalité fantaisiste.Une nuit que Taranga rentrait chez elle, elle trouva le petit Maui avec ses frères ; en voyant son dernier né, l'enfant de ses vieux jours, elle le fit coucher près d'elle, comme elle avait l'habitude de la faire pour les autres Maui ses frères, avant qu'ils fussent grands. Mais le petit Maui fut contrarié de voir chaque matin sa mère se lever à l'aube, et disparaître rapidement de la maison pour ne rentrer qu'à la nuit tombante, et il en conçut des soupçons ; une nuit il se glissa hors de la maison pour boucher toutes les ouvertures des fenêtres, tous les interstices des portes, afin que le jour ne pût pas pénétrer dans la chambre ; alors perça la lueur matinale de l'aube, puis le soleil parut, et monta dans la ciel, mais Taranga dormait toujours, car elle ne savait pas qu'il faisait grand jour dehors. Enfin, elle s'élança, renversant ce qui s'opposait à son passage, et s'enfuit avec effroi. Alors Maui la vit se plonger dans un trou et disparaître ; il trouva ainsi la profonde caverne par où sa mère passait au-dessous de la [394] terre quand la nuit disparaissait. Suit l'épisode de la visite de Maui à son aïeule Muri-ranga-whenua, à cette extrémité occidentale de la terre où les âmes des Maoris descendent dans la région souterraine des morts. Elle renifle à son approche, et se détire pour se préparer à le dévorer ; mais, quand elle eut reniflé tout autour d'elle au sud, à l'est et au nord, la brise de l'ouest lui fait sentir son arrivée, et elle reconnaît en lui un des ses descendants. Mausi lui demande sa mâchoire merveilleuse ; elle la lui donne, et c'est l'arme dont elle se sert dans son premier exploit quand il prend au piège le soleil, Tamanuite-Ra, *grand-homme-soleil*, le blesse et ralentit sa marche.

Transformant alors la mâchoire merveilleuse en un hameçon pointu qu'il amorce avec son propre sang, Maui accomplit sa plus glorieuse action : il pêche la Nouvelle-Zélande, appelée depuis *Te-Ika-a-maui*, le poisson de Maui. Pour bien comprendre ceci, il faut comparer les différentes versions de la légende qui courent dans cet archipel et dans les autres îles du Pacifique ; on reconnaîtra alors qu'il s'agit là d'un mythe général relatif à l'émersion des terres au-dessus des eaux de l'Océan. On raconte ailleurs que ce fut le grand-père de Maui, Rangi-Wenua, ciel-terre, qui donna la mâchoire. Il est dit aussi que Maui avait deux fils, qu'il tua dans leur jeunesse pour prendre leurs mâchoires ; or ces deux fils doivent être le matin et le soir, car d'un œil de chacun d'eux Maui fit l’étoile du matin et l'étoile du soir ; et ce fut avec la mâchoire de l'aîné qu'il retira la terre de l'abîme. Ainsi, la terre retirée de l'Océan par la mâchoire teinte du sang du matin semble être une peinture mythique de l'aube. La métaphore de la mâchoire du matin , que l'on peut trouver un peu forcée, reparaît dans le Rig-Véda, si toutefois le professeur Max Müller interprète bien un passage où l'on voit l'aube dans Sârameya : « Quand tu

découvrent les dents, brillantes de Sârameya, ô rouge créature, des lances semblent étinceler sur tes mâchoires. [395] Dors, dors[471]. » Une autre légende maori raconte comment Maui pris du feu dans ses mains ; le feu le brûla, et Maui se précipita avec lui dans la mer : « quand il s'enfonça dans les eaux, le soleil se coucha pour la première fois, et les ténèbres couvrirent la terre. Mais, dès qu'il s'aperçut que tout était plongé dans la nuit, il se mit à la poursuite du soleil et le ramena le lendemain matin. » Quand Maui emporta ou jeta le feu dans la mer, il provoqua une éruption volcanique. On raconte encore que, lorsque Maui eut éteint le feu de la terre, sa mère l'envoya demander de nouveau à son aïeul Mahuika. Les Tongans, dans leur version de e mythe, racontent comment le jeune des Maui découvrit la caverne qui conduit à Bulotu, un autre Maui, l'envoya à un Maui encore plus ancien, assis auprès de son grand feu. Une lutte s'engage, et Maui, emportant le feu pour les hommes, laisse le vieux dieu des tremblements de terre terrassé, vaincu, dans son souterrain. Le groupe légendaire dramatise ainsi la naissance du soleil sortant du sein de l'Océan et le départ de la nuit, l'extinction de la lumière au coucher du soleil et son retour à l'aube, la descente du soleil dans l'Hadès de l'occident, le monde infernal de la nuit et de la mort qui est incidemment identifié avec la région des feux souterrains et des tremblements de terre. Ici, les caractères du vrai mythe cosmique ne sont pas douteux, et la mort de Maui, tué par son aïeul la nuit, termine bien sa carrière solaire[472].

[396]

C'est par une histoire du coucher du soleil d'une tout autre forme que débute le magnifique mythe du cygne rouge qu'on rencontre chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Le récit appartient à la race des Algonquins. Le chasseur Ojibwa venait de tuer un ours, et commençait à le dépouiller, quand soudain quelque chose de rouge empourpra l'air tout autour de lui. Ayant atteint le bord du lac, l'Indien s'aperçut que cette teinte rouge était causée par un beau cygne rouge, dont le plumage étincelait au soleil. En vain le chasseur lança ses flèches, l'oiseau continua de voler insouciant et intact. Enfin, l'Indien se souvint qu'il avait dans sa cabane trois flèches magiques qu'il tenait de son père ; la première flèche passa près de l'oiseau, la seconde passa encore plus près de lui, la troisième atteignit le cygne,

471 Rig-Véda, VII, 54 ; Max Müller, *Leçons*, 2° série, p. 473.

472 Grey, *Polyn. Myth.*, p. 16, voyez 144. D'autres détails dans Schirren, *Wandersagen der Neuseeländer*, p. 32-37, 143-151, 51 ; R. Taylor, *New-Zeal.*, p. 124, etc., comparez 116, 141, et *Mythe volcanique*, p. 248 ; Yate, *New-Zeal.*, p. 142 ; Polack, *Manners and Customs of New-Zeal.*, vol. I, p. 15 ; Farmer, *Tonga Isl.*,p. 134 ; Turner, *Polynésie*, p. 252, 527 (samoan version). En comparant le groupe des légendes de Maui, on doit observer que le Mahuika et Maui-Tikitiki de la Nouvelle-Zélande répondent au Mafuike et Kijikiji des îles Tonga, et au Mafuie et Tiitii des îles Samoa.

qui, battant des ailes, s'envola lentement vers le soleil couchant. Longfellow a mis a contribution cette peinture du coucher du soleil en conservant le sens solaire que la conception poétique américaine, dans un des ses poèmes indiens[473] :

« Est-ce le soleil qui descend au-dessus de la plaine liquide ? Ou bien est-ce le cygne rouge qui flotte et s'envole, blessé par la flèche magique, teignant les vagues de pourpre, de la pourpre de son sang, et remplissant l'atmosphère de l'éclat de son plumage. »

Le récit continue, le chasseur s'élance vers l'occident à la poursuite du cygne rouge. Il se repose dans une hutte, on lui dit que le cygne a souvent passé par là, mais ceux [397] qui le suivent ne sont jamais revenus. C'est la fille d'un vieux magicien qui a perdu son scalp ; Ojibwa le retrouve et le lui remet sur la tête ; le vieillard se relève, non plus âgé et décrépit, mais brillant de glorieuse jeunesse. Ojibwa se dispose à partir, alors le magicien appelle la jeune fille, non plus sa fille, mais sa sœur, et la donne à son victorieux ami. Plus tard, après avoir amené chez lui sa jeune épouse, Ojibwa se remet en voyage. Parvenu près d'une ouverture qui s'enfonçait en terre, il y descendit et arriva à la demeure des morts ; là, il put contempler la brillante région occidentale où se trouve les bons et les profondes ténèbres où sont plongés les méchants. Mais les esprits lui disent que ses frères se querellent pour s'emparer de sa femme ; alors après avoir errer longtemps, cet Ulysse des Peaux-Rouges revient près de sa fidèle et inconsolable Pénélope, ajuste la flèche magique à son arc, et étend morts à ses pieds les perfides séducteurs[474]. Ces légendes sauvages de la Polynésie et de l'Amérique viennent à l'appui de la théorie qui veut qu'Ulysse visitant les Champs-Élysées, qu'Orphée descendant dans l'Hadès pour ramener l'éblouissante Eurydice, ne soient que le soleil lui-même descendant dans le monde inférieur et en remontant.

---

473 Can it be the sun descending
O'er the level plain of water ?
Or the Red Swan floating, flying,
Wounded by the magic arrow,
Staining all the waves with crimson,
With the crimson of its life-blood
Filling all the air with splendour,
With the spendour of its plumage ?

474 Schoolcraft, *Algic. Res.*, vol. II, p. 1-33 ; Les trois flèches reparaissent dans le mythe où Manabozho tue le brillant maniou, vol. I, p. 153. Il est fait mention de trois flèches magiques analogues dans *Orvar Odd's Saga* ; Nilsson, *Age de pierre*, p. 197. le cygne rouge, mythe du coucher du soleil, se trouve dans *Spanish Gypsy* de George Eliot, p. 63 ; Longfellow,*Hiawatha*, XII.

Partout où la Nuit et l'Hadès se personnifient dans un mythe, nous pouvons nous attendre à trouver des conceptions telles que celle qu'exprime le mot sanskrit signifiant le soir, *rajanimukha*, c'est-à-dire *la gueule de la nuit*. De même les Scandinaves parlent de Hell, la déesse de la mort, qui ouvre sa gueule comme le fait son frère Fenrir, le loup dévorant la lune ; et une vieille poésie allemande [398] nous représente l'abîme de Hell, qui en bâillant, s'ouvre du ciel à la terre :

> Der was der Hellen gelich,
> Diu daz abgrunde,
> Begenit mit ir munde
> Unde den himel zuo der erden[475].

La sculpture étale encore sur les cathédrales, pour la terreur des méchants, les menaçantes mâchoires de la mort, et la gueule de l'enfer toute béante pour engloutir ses victimes. En outre, l'idée de porte, dans un sens réel ou métaphorique, se retrouve partout où la cosmologie barbare admet la doctrine d'un firmament formant une voûte au-dessus de la terre, et d'un monde inférieur où descend le soleil, quand il se couche, et l'homme quand il meurt. Telle est pour le nègre de la Côte d'Or la grande porte du ciel qui s'ouvre le matin afin de laisser entrer le soleil ; telles étaient les portes de l'Hadès chez les anciens Grecs, et les portes de Scheol chez les anciens Juifs. On trouve chez les Karens, les Algonquins et les Aztèques trois conceptions mythiques qui se lient à ces idées et qui méritent une mention spéciale. Les Karens de la Birmanie, population qui mêle d'une façon curieuse à ses propres idées celles qu'elle emprunte aux races plus cultivées avec lesquelles elle a été en contact, l'emportent ici par la clarté de l'exposition. Ils disent qu'il existe dans l'ouest deux épais rochers qui s'ouvrent et se referment sans cesse ; quand le soleil se couche, il passe entre ces deux rochers ; mais personne ne peut dire comment est soutenu le rocher supérieur. Une telle idée ressort clairement de la description qui nous est faite d'une fête bgbai, où l'on adresse aux volailles sacrifiées les paroles suivantes : « Tu montes jusqu'au sommet des sept cieux, tu descends jusqu'au fond des sept terres ; tu vas chez Khu-the ; tu vas [399] chez Tha-ma (c'est-à-dire Yama, le juge des morts dans l'Hadès) ; tu passes à travers les crevasses des rochers et les abîmes des précipices ; tu passes entre les portes occidentales au moment où elles s'ouvrent et se referment ; tu vas dans les sentiers souterrains que visite le soleil. J'use de toi, je t'implore, je fais de toi mon messager, je fait de toi un ange, etc.[476]. » Si nous passons de la Birmanie à la contrée des lacs de l'Amérique du Nord, nous trouvons une description

---

475 Grimm, *D. M.*, p. 291, 767.

476 Mason, *Karens*, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, 1865, part. II, P ; 233-4. Prof. Liebrecht, dans sa notice de la 1° édition du présent ouvrage dans *Göts Gel. Anz.*, 1872, p. 1290, rapporte à ce propos une légende birmane rapportée par Bastian, *O. A.*, vol. II, p. 515, et une légende mongole ? *Gesser Chan*, liv. IX.

correspondante dans le conte ottawa d'Iosco, déjà cité ici comme une personnification manifeste du soleil et de la lune. Cette légende, toute moderne, ainsi que cela résulte de quelques-unes des remarques qu'elle contient sur les Européens, sur leurs vaisseaux et leur terre lointaines, située de l'autre côté de l'Océan, est évidemment fondée sur un mythe du jour et de la nuit. Yosco semble être Yoskeha, le blanc, dont le lutte avec son frère Tawiscara, le noir, est un mythe cosmique primitif du jour et de la nuit, particuliers aux Hurons. Yosco et ses amis s'avancent pendant des années vers l'Orient pour atteindre le soleil, et arrivent enfin à la demeure de Manabozho sur les confins du monde ; puis, un peu plus loin, ils atteignent l'abîme qu'il faut franchir pour parvenir à la région du soleil et de la lune. Ils entendent bientôt le bruit du ciel retentissant qui semble tout près d'eux, mais il faut voyager longtemps encore avant d'y arriver. Le ciel, en descendant, fait souffler un si grand vent par l'ouverture, que les voyageurs ont grand peine à conserver l'équilibre, et le soleil passe tout près de leur tête. Le ciel descend avec violence, mais remonte graduellement avec lenteur. Yosco et un de ses amis se trouvent sur le bord de l'abîme, ils [400] font un grand effort, s'élancent et parviennent à poser le pied de l'autre côté ; mais les deux autres, effrayés, indécis, n'osèrent pas suivre. Quand leurs compagnons leur crient dans l'obscurité : « Sautez ! Sautez ! Le ciel descend, » ils lèvent la tête et voient le ciel descendre ; paralysés par la terreur, ils sautent mais si faiblement qu'ils n'atteignent l'autre bord qu'avec les mains ; un instant après, le ciel frappe violemment la terre avec un bruit terrible, et les précipite dans l'effroyable abîme des ténèbres[477]. Enfin le rituel funéraire des Aztèques contient une description analogue des premiers dangers que court l'ombre du défunt sur la route qui conduit à la demeure souterraine des morts, là où le soleil porte sa lumière quand il fait nuit sur la terre. Donnant au cadavre le premier sauf conduit qui doit lui permettre d'arriver sans danger jusqu'au terme de son voyage, les vivants lui disent : « Avec ceci, tu pourras passer entre les deux montagnes qui se heurtent l'une contre l'autre[478]. » Ce groupe de légendes solaires et la légende de la mort de Maui, nous autorisent peut-être à considérer comme un fragment de mythe cosmique ce célèbre épisode de la légende grecque où l'on voit le navire Argo passer entre les Symplegades, deux énormes rochers qui s'ouvraient et se refermaient avec une rapidité et un choc formidable[479]. Se peut-il qu'un pur

477 Schollcraft, *Algic. Researches*, vol. II, p. 40 ; Loskiel, *Gesch. Der Mission Barby*, 1789, p. 47. (Lédition anglaise, part. I, p. 35 est incorrecte). Voyez Birton, *Mythes du nouveau monde*, p. 63. Dans un conte esquimau, Giviok arrive aux deux montagnes qui s'ouvrent et se referment ; il fait force rames pour traverser l'étroit passage, mais les montagnes se referment soudain et écrasent l'arrière de leur kayak-rink : *Es Rmoische Evantyr og sagn*, p. 98, cité par Liebrecht, *loc. cit.*

478 Torquemada, *Monarquia indiana*, XIII, 47. « Con estos has he pasar por medio de dos sierras, que se estan batiento y encantrando la una con la otra ». Clavigero, vol. II, p. 94 ;

479 Apollodore, I, 9, 22 ; Apollon., R*hod.Argonautica*, II, 310, 616 ; Pindare, *Pythia*, carm. IV,

caprice [401] de l'imagination ait fait naître dans l'esprit du poète une idée aussi étrange et si voisine des mythes des Karens et des Aztèques, sur les portes de la nuit et de la mort ? La fable des Argonautes se rapproche encore davantage de la légende des Maoris. L'une et l'autre roulent sur un événement qui doit décider de l'avenir ; mais l'idée est présentée de deux façons différentes qui tendent cependant au même résultat. Si Maui avait franchi le seuil de la demeure de la nuit pour revenir au jour, l'humanité devait être délivrée de la mort. Si Argo parvenait à traverser l'étroit passage entre les rochers, le chemin qu'ils obstruaient devait rester ouvert. Argo passa sain et sauf, et les Symplégades ne purent plus se refermer sur les navires ; Maui a été vaincu , et l'homme ne peut plus revenir de l'Hadès.

Il existe une autre métaphore solaire où le soleil n'est plus un être personnel, mais où il devient un des membres d'un être bien plus grand encore. On le nomme Mata-ari à Java et à Sumatra, à Madagascar, Maso-Andro, l'œil du jour. On peut remarquer dans les légendes de la Nouvelle-Zélande la transformation de cette métaphore en mythe ; Maui place son œil dans les cieux, où il devient le soleil, et les yeux des deux enfants deviennent l'étoile du matin et l'étoile du soir[480]. Le mythe cosmique que renferment implicitement et explicitement ces légendes atteint son complet développement chez les Aryens. Il fait partie de la description macrocosmique de l'univers si fréquente dans le mythe asiatique et reproduite en Europe dans ce passage du poème d'Orphée où Jupiter est décrit à la fois comme le maître du monde et comme le monde lui-même : sa tête glorieuse rayonne dans le ciel, où pendent ses cheveux étoilés ; les flots retentissants de l'Océan sont la ceinture qui entoure son corps sacré, la terre [402] qui engendre tout ; ses yeux sont le soleil et la lune ; son esprit, qui meut et règle toute chose avec sagesse, est le royal éther, auquel n'échappent ni voix ni son :

> Sunt oculi Phoebus, Phoeboque adversa recurrens
> Cynthia. Mens verax nullique obnoxius aether
> Regius interitu, qui cuncta movetque regitque
> Consilio. Vox nulla potest, sonitusve, nec ullus
> Hancce Jovis sobolen strepitus, nec fama latere.
> Sic animi sensum, et caput immortale beatus
> Obtinet : illustre, immensum, immutabile padens,
> Atque lacertorum valido stans robore certus[481]

Durand le poète aryen ne songe pas à une plus faible source de lumière, il peut alors en termes divers désigner le soleil comme l'œil du ciel. Dans le Rig-Véda,

---

370. Voyez Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 152.

480 Polak, *Manners of N. Z.*, vol. I, p. 16 ; *New-Zealand*, vol. I, p. 358 ; Yate, p. 142 ; Schirren, p. 88, 165.

481 Euseb., *Proep. Evang.*, III, 9.

c'est « l'œil de Mitra, de Varouna et d'Agni » - « Chakshuh Mitrasya, Varunasyah, Agneh[482]. »

Dans le Zend-Avesta, c'est « le brillant soleil avec ses rapides coursiers, l'œil d'Ahura-Mazda et de Mithra, le seigneur de la région[483]. Dans Hésiode, c'est « l'œil de Zeus qui voit tout » - panta idwn Dioz ofqalmoz. Macrobe rapporte que les anciens appelaient le soleil l'œil de Jupiter[484]. Les anciens Germains, en appliquant au soleil le nom d'« œil de Wuotan, Woden ou Odhin, comme la personnification divine du ciel même. Ces expressions mythiques ne sauraient donner lieu à aucune équivoque ; elles permettent, sinon d'avancer, au moins de tenter à titre de conjecture une explication pour deux des plus bizarres épisodes que nous [403] offrent les mythes de l'ancienne Europe. Odin, le père de toutes choses, disent les vieux scaldes scandinaves, siège au milieu de ses Aesirs, dans la cité d'Asgard, sur le *Hlidskialf*, son trône élevé, d'où il peut embrasser l'univers entier d'un coup d'œil et observer toutes les actions des hommes. C'est un vieillard enveloppé dans un ample manteau et dont un large chapeau voile la figure : « *Os pileo, ne cultu proderetur, obnubens*, » suivant l'expression de Saxo Grammaticus, Odin n'a pas qu'un œil. Il laissa l'autre en gage un jour qu'il désira se désaltérer dans le puits de Mimir, comme on le voit dans la Völuspa :

> Je sais tout, Odin : je sais où tu as caché ton œil
> Dans le fameux puits de Mimir ;
> Chaque matin Mimir boit l'hydromel
> Du gage du père des élus ; - savez-vous ce que cela est ?

L'œil unique d'Odin étant, selon toute apparence, le soleil brillant dans le ciel, on est fondé à supposer que l'œil qu'il a perdu dans le puits n'est autre chose que le reflet de cet astre dans une mare, ou, ce qui est plus vraisemblable, la lune trouvée au fond d'un puits, suivant une fable populaire qui date de l'époque védique[485]. Il est possible aussi que quelques-unes de ces images relatives au soleil expliquent le mythe de Persée. Il existe trois Normes scandinaves nommées Urdhr, Verdhandi et Skuld, c'est-à-dire Était, *Est, et Sera*. - Ces trois femmes sont les *Weird Sisters*, qui fixent la durée de vie des hommes. De même les Fata, les Parques, filles de l'inévitable *Ananké,* se partagent les trois époques de la durée : Lachésis chante le passé, Klothô le présent, Atropos l'avenir. Or ne peut-on pas regarder ces trois sœurs *fatales* comme ayant une nature commune avec deux autres triades

---

482 *Rig-Véda*, I, 115 ; Böhtlingk et Roth, s. v. Mitra.
483 *Avesta*, traduction Spiegel et Bleeck, Yaçna, I, 35. cf. Burnouf, *Communication sur le Yaçna*.
484 Macrobe, *Saturnales*, I, 21, 13.
485 *Edda, Voluspa*, 22, *Gy'faginning,* 15 ; voyez Grimm., *D.M.*, p.133 ; De Gubernatis, *Zoological Mythology*, vol. I, p. 18, 81.

mythiques de sœurs, les Grées et leurs alliées les Gorgones[486] ? [404] S'il en est ainsi, il est facile de comprendre pourquoi une seule des trois Gorgones était mortelle et pourquoi ses deux sœurs immortelles ne pouvaient lui conserver la vie, car le passé et le futur sans limites ne peuvent sauver le présent , mourant à toute heure. Et il ne serait pas plus difficile de comprendre ce qu'était l'œil que les Grecs possédaient en commun et se passaient l'une à l'autre – l'œil du jour, - le soleil, que le passé donne au présent, et le présent au futur.

Mise en opposition avec le splendide maître du jour, la pâle dame de la nuit occupe dans le mythe comme dans la nature une place beaucoup moins importante. Dans la vaste ensemble de légendes qui associent le soleil et la lune, il y en a deux qui nous fournissent un curieux spécimen des traditions par lesquelles les races demi-civilisées de l'Amérique du Sud expliquent comment elles se [405] sont élevées au-dessus de la condition des tribus sauvages environnantes. Ces légendes ont été considérées, comme par des auteurs modernes, comme un souvenir de reconnaissance envers les hommes ayant réellement existé et qui auraient apporté en Amérique, il y a bien des siècles, la civilisation de l'ancien monde. Mais, heureusement pour la vérité historique, la tradition mythique présente ses récits sans en retrancher les épisodes qui démontrent à l'observateur attentif quel est son caractère réel. Les Muyscas des hauts plateaux de Bogota étaient autrefois, disent-ils, des sauvages ne connaissant pas l'agriculture, n'ayant ni religion ni loi ; puis, un homme âgé, à longue barbe, Bochica, fils du soleil, arriva de l'Orient ; il leur

---

486 Pour l'identification des Nornes et des *Fata*, voyez Grimm, *D. M.*, p. 376-86 ; Max Müller, *Chips*, vol. II, p. 154. On doit observer par rapport au mythe de Persée qu'un des épisodes obscurs qui s'y rattachent, la tête de Gorgone changeant en pierre ceux qui la regardent, répond au mythe du soleil lui-même. À Hispaniola, la légende rapporte que les hommes sortirent de deux cavernes (enfantés ainsi par leur mère la terre) ; le géant qui gardait ces cavernes s'écarta une nuit, et le soleil levant le changea en un grand rocher nommé *Kauta*, précisément comme la tête de Gorgone changea Atlas qui portait la terre en une montagne qui a gardé son nom ; puis quelques autres des premiers hommes des cavernes furent surpris par la lumière du soleil et changea en pierres, en arbres, en plantes ou en bêtes (Friar, *Roman Pane*, dans *Life of Colombus*, dans Pinkerton, vol. XII, p. 80 ; J.-G. Müller, *American Urrel.*, p. 179). Dans l'Amérique Centrale une légende quichée raconte comment les animaux d'autrefois furent pétrifiés par le soleil (Brasseur, *Popol Vuh*, p. 245). Ainsi les Américains ont l'analogue des mythes scandinaves de géants et de nains surpris par les rayons du matin hors de leur abri et changés en pierres. Ces idées semblent reliées à de certains rochers ou de ceraines pierres debout, que les paysans regardent encore comme des créatures qui ont été métamorphosées. Ainsi , aux îles Fidji,,il est question de deux rochers qui ne sont autres qu'un dieu et une déesse que la lumière a changé en pierres. Voyez Seemann, *Viti*, p. 66 ; et Liebrecht dans le *Heidelberg. Jahrb.*, 1864, p. 216. Cette idée se retrouve aussi dans le mythe de Persée, car les rocs qui abondent dans l'île de Seriphos sont les habitants pétrifiés par la tête de Gorgone.

enseigna à labourer les champs, à se vêtir, à adorer les dieux, à devenir une nation. Mais Bochica avait une méchante femme, Huythaca, qui, par dépit, se plaisait à gâter le travail de son mari ; ce fut elle qui fit gonfler la rivière de telle sorte que la terre fut inondée et que tous les hommes furent détruits, sauf quelques-uns qui parvinrent à se réfugier sur le sommet des montagnes. Alors Bochica entra dans une grande colère ; il chassa de la terre la méchante Huythaca et la changea en lune, car jusqu'alors il n'y avait pas eu de lune ; puis il fendit les rochers et fit la puissante cataracte de Tequendama afin de faire couler les eaux du déluge. Quand la terre fut sèche, il enseigna au reste des humains l'année, les sacrifices périodiques et l'adoration du soleil. On doit ajouter que le peuple à qui appartient ce mythe n'a pas oublié, ce qu'il nous serait aisé d'ailleurs de deviner sans lui, que Bochica n'était autre que Zuhé, le soleil, et Huythaca, l'épouse du soleil, la lune[487].

Dans le mythe qui se rapporte à la civilisation des Incas, les sens est le même, mais l'imagination lui a donné une autre forme. Les hommes, dit la légende quichua [406] étaient originairement des sauvages, qui habitaient des cavernes, comme les bêtes fauves, qui vivaient de racines, de fruits venant sans culture et de la chair humaine, qui n'avaient pour vêtement que des feuilles des écorces et des peaux d'animaux. Mais notre père, le soleil, les pris en pitié et envoya deux de ses enfants, Manco Ccapac avec sa sœur et épouse Mama Occllo. Ceux-ci sortirent du lac Titicaca, et donnèrent aux hordes sauvages des lois, un gouvernement, le mariage et l'ordre moral, en même temps qu'ils leur enseignaient l'agriculture, les arts et les sciences. Ainsi fut fondé le grand empire du Pérou, où, les siècles suivants, chaque Inca et sa sœur-épouse, continuant la puissante lignée de Manco Ccapac et Mama Occllo, représentaient non seulement devant la loi et dans la religion les premiers ancêtres, personnification évidente du soleil lui-même et de sa sœur-épouse la lune[488]. Ainsi les nations de Bogota et du Pérou, qui se rappelaient le temps où elles n'étaient encore que des sauvages et qui associaient le fait de leur civilisation à leur religion nationale, incarnèrent les traditions qui s'y rattachaient dans les mythes d'un caractère qu'on rencontre souvent ; ils attribuèrent aux dieux

---

487 Piedrahita, *Histoire générale de las conquistas del nuevo reygno de Grenada*, Anvers, 1688, part. I, liv. I, c, 3 ; Humboldt, *Monuments*, pl. VI ; J.-G. Müller, *Amer. Urrel.*, p. 423-30.

488 Garcilaso de la Vega, *Communication reales*, I, c, XV ; Prescott, *Peru*, vol. I, p. 7 ; J.-G. Müller, p. 303-8, 328-39. D'autres récits ayant cours au Pérou reflètent également l'idée solaire fondamentale présentée sous différentes formes mythiques. (Tr. De Cieza de Leon , trad. Et edit. Par C.-R. Markham, *Haklungt Soc.*, 1864, p. xLix, 298, 316, 372). W.-B.Stevenson , *Residence in S. America*, vol. I, p. 394, et Bastian , *Mensch*, vol. III, p. 347, cite un fait curieux de perversion du mythe où le nom de l'*Inca Manco Ccapac* s'est corrompu en celui d'*Ingasman Cocapeac*, ce qui a donné naissance à l'histoire d'un Anglais (*Englishman*)qui apparaît au milieu d'un mythe péruvien.

eux-mêmes ayant pris une forme humaine, l'établissement du culte qui leur était rendu.

La « lune inconstante » figure dans un groupe de récits [407] caractéristiques. La légende australienne rappelle que Mityan, la lune, a été un chat du pays qui devint amoureux de la femme d'un autre et qui fut chassé et condamné à errer toujours[489]. Les khasias de l'Himalaya disent que la lune, qui est pour eux un être masculin , devient chaque mois amoureux de sa belle-mère, qui lui jette des cendres au visage, lesquelles produisent les taches de l'astre[490]. La légende slavonne présente quelque chose d'analogue ; d'après elle, la lune, roi de la nuit et époux du soleil, s'éprit d'un amour coupable pour l'étoile du matin ; comme punition, elle fut fendue du haut en bas, et c'est ainsi que nous la voyons dans le ciel[491]. Dans un autre ordre d'idées, la mort et la renaissance périodique de la lune ont suggéré à l'homme des pensées pénibles sur sa propre destinée, pensées que l'on retrouve exprimées dans des mythes les plus souvent répétés et les plus caractéristiques de l'Afrique australe. Les Namaquas le rapportent de la manière suivante : la lune envoya un jour le lièvre à l'homme pour lui porter ce message : « De même que je meurs et que je renais à la vie, de même aussi vous mourrez et renaîtrez. » Mais le lièvre alla trouver l'homme et lui dit : « De même que je meurs et que je ne renais pas à la vie, de même aussi vous mourrez pour ne pas renaître. » Puis le lièvre revint dire à la lune ce qu'il avait fait ; la lune le frappa, et il porte toujours depuis les traces de sa blessure. Quelques-uns prétendent que le lièvre s'enfuit et court toujours, mais d'autres disent qu'il griffa la lune au visage et lui fit des écorchures que l'on voit encore. On dit aussi que les Namaquas ne mangent pas de lièvre (préjugé qu'ils partagent, en effet, avec différentes races) à cause de la mauvaise nouvelle qu'il apporta aux hommes[492]. Il est remarquable [408] de rencontrer aux îles Fidji, pourtant éloignées de l'Afrique, une légende tellement semblable à celle-ci qu'il est difficile de ne pas attribuer une même origine des deux récits. D'après la légende fidjienne, les dieux se querellèrent pour décider comment l'homme mourrait : « Ra Vula (la lune) désirait qu'il en fut pour l'homme comme pour lui-même, qu'il disparût pendant quelque temps pour renaître encore. Ra Kavalo (le rat) ne voulut pas accepter cette bienveillante proposition et dit : « Que l'homme meure, comme meurent les rats. » Et il l'emporta. » La date des deux versions semble prouver que la présence de ces mythes chez les Hottentots et

---

489 Standbridge, *Abor. of Australia*, dans les *Tr. Ethn. Soc.*, vol. I, p. 301.

490 J.-D. Hooker, *Himalayan Journals*, vol. II p. 276.

491 Hanusch, *Slav. Myth.*, p. 269.

492 Bleck, *Reynard*, in *S. Africa*, p. 69-74 ; C.-J. Anderson, *Lake Ngami*, p. 328 ; voir Grout, *Zulu Land*, p. 148 ; Arbousset et Daumas, p. 471. - Pour les rapports de la lune avec le lièvre, cf. sanskrit *Çaçanka*, et au Mexique, *Sahagun*, liv. VII,c. II, dans Kingsborough, vol. VII.

les Fidjiens, habitant des côtés opposés au globe, n'est nullement due à une transmission qui se serait opérée dans les temps modernes[493].

Il existe un curieux mythe cosmique des sauvages sur la génération des étoiles, qui paraît rattacher historiquement deux populations fort éloignées l'une de l'autre. Les grossiers Mintira de la presqu'île de Malacca parlent du firmament comme étant positivement une voûte solide, idée ordinaire à l'homme aux plus bas étages de la civilisation : ils disent que le ciel est un grand pot, suspendu au-dessus de la terre par une corde ; et si cette corde venait à se rompre, tout ce qui existe sur terre serait broyé. La lune est une femme, et le soleil aussi. Les étoiles sont les enfants de la lune ; le soleil en avait autrefois tout autant. [409] Mais les deux astres, craignant que l'espèce humaine ne pût supporter tant de lumière et de chaleur, convinrent de dévorer chacun leurs enfants ; toutefois la lune, au lieu de manger les étoiles, se borna à les dérober à la vue du soleil ; celui-ci, les croyant toutes dévorées mangea à son tour les siennes. Aussitôt après, la lune fit sortir ses enfants de leur cachette. Quand le soleil les vit, il devint furieux et se mit à poursuivre la lune pour la tuer, poursuite qui ne s'est jamais ralentie ; parfois même le soleil s'approche assez de la lune pour la mordre, et de là résulte une éclipse. La soleil, comme les hommes peuvent le voir encore, dévore ses étoiles tous les matins ; la lune cache les siennes tout le jour quand le soleil est proche, et ne les fait paraître qu'à la nuit, quand son persécuteur s'est éloigné. Or ce même mythe se retrouve chez une tribu du nord-est de l'Hindoustan, chez les Ho de Chota-Nagpore. La fable racontée chez ceux-ci a évidemment la même source, mais elle ne se termine pas de la même façon : le soleil, pour punir la lune de l'avoir trompé, la fend en deux ; et c'est ainsi fendue qu'elle a vieilli entourée de ses filles qui sont les étoiles[494].

On peut retrouver dans la mythologie stellaire, en la suivant depuis l'état sauvage jusqu'à l'état civilisé, une succession d'idées dont l'application peut varier, mais dont l'enchaînement continu ne se rompt jamais. Le sauvage considère les étoiles isolées comme des êtres animés, ou, les répartissant par groupes, il fait ce ceux-ci, soit des créatures célestes vivantes, soit les membres de ces êtres, soit des

493 Williams, *Fiji*, vol. I, p. 205. Comparez avec ce mythe des îles Carolines : au commencement les hommes ne quittaient la vie qu'au moment de la disparition de la lune, et ressuscitaient comme sortant d'un paisible sommeil quand l'astre réapparaissait ; mais le mauvais esprit Erigirers infligea une mort d'où l'on ne revenait plus (De Brosses, *Hist. Des nav. Aux terres australes*, vol. II, p. 479). Une chanson des Indiens de la Californie dit aussi que, de même que le lune meurt et revient à la vie, de même ils renaîtront après la mort ; Duflot de Maufras, dans Bastian, R*echtsverhoeltnisse*, p. 385 ; voyez *Psychologie*, p. 54.

494 *Journal Ind. Arch.*, vol. I, p. 284 ; vol. IV, p. 333 ; Tickell, dans le *Journal As. Soc.*, vol. IX, part. U, p. 797 ; Latham, D*escr. Ethn.* , vol. II, p. 422.

objets qui s'y rapportent ; placé à l'extrémité opposé de l'échelle de la civilisation, l'astronomie moderne conserve ces vieilles conceptions de l'imagination, et s'en sert utilement pour dresser la carte du globe céleste. [410] Les noms et les contes que les sauvages rattachent aux étoiles et aux constellations peuvent sembler au premier abord des fantaisies puériles et sans objet ; mais on s'aperçoit toujours, en étudiant les races inférieures, que plus on réussit à pénétrer dans leurs idées, plus on y trouve de sens et de raison. Les aborigènes de l'Australie disent que Yurri et Wanjel, poursuivent Purra le Kangourou (notre Chèvre) et le tuent au commencement de la grande chaleur ; le mirage, disent-ils, est la fumée du feu allumé pour faire cuire l'animal. Ils disent aussi que Marpean-Kurrk et Neilloan (Arcturus et la Lyre) découvrirent les larves des fourmis et les œufs de l'oiseau prêteur (*loan-bird*), et enseignèrent aux aborigènes à les trouver pour en faire leur nourriture. Traduits dans un langage conforme à la réalité, ces mythes indiquent simplement la place qu'occupent en été, dans le ciel, les étoiles ci-dessus nommées, et ils rappellent les saisons où paraissent les larves des fourmis et où pondent les *loan-birds*, saison qui est marquée par la présence de ces étoiles représentées comme en ayant été les découvreurs[495] Le joli mythe algonquins relatif au créateur de l'été a une signification tout aussi transparente. Autrefois, un hiver éternel régnait sur la terre ; un jour, un joyeux petit animal appelé pêcheur, aidé par d'autres bêtes de ses amis, fit dans la voûte du ciel une ouverture communiquant avec la délicieuse terre céleste afin que les vents, chargés d'une bienfaisante chaleur, pussent s'échapper et l'été descendre sur la terre ; puis, il ouvrit la cage des oiseaux prisonniers ; mais quand les habitants du ciel virent les oiseaux s'échapper et le vent chaud descendre sur la terre, il s'élancèrent à leur poursuite ; ils tirèrent leurs flèches contre le pêcheur, et l'atteignirent enfin au seul point vulnérable de son corps, à l'extrémité de la queue ; il mourut donc pour le bien des [411] habitants de la terre, et fut changé en une constellation qui porte son nom ; on continue à le voir chaque fois que la saison revient, gisant tel qu'il tomba au nord de la plaine céleste, avec la flèche fatale encore enfoncée dans sa queue[496]. Si l'on rapproche ces contes imaginés par les sauvages de la fable d'Orion poursuivant les Pléiades qui cherchent un refuge dans la mer, et les jeunes filles qui pleurent jusqu'à en mourir et se changent en une constellation , les Hyades, dont le lever et le coucher annoncent la pluie, on sera fondé à admettre que les anciens Grecs auraient pu aussi bien inventer ces mythes stellaires que les sauvages imaginer les

---

495 Stanbridge, dans *Tr. Eth. Soc.*, vol. I, p.301-3.

496 Schoolcraft, *Alg. Res.*, vol.I, p. 56-66. L'histoire du héros ou du dieu invulnérable sauf à un seul endroit, comme Achille, se retrouve dans les contes sur la mort du brillant Manitou, dont le crâne seul était vulnérable, et du puissant Kwasind, qui ne pouvait être tué qu'avec la pointe du cône du pin blanc enfoncé dans le seul endroit vulnérable de son corp, à savoir : le sommet de la tête : vol. I, p. 153 ; vol. II, p. 163.

fables grecques. Si l'on songe que les Australiens qui ont inventé de pareils mythes, en leur attribuant un sens si complet, sont des peuples tellement sauvages qu'ils ne peuvent exprimer le nombre trois qu'en disant *deux* et *un*, on comprendra à quelle époque éloignée dans l'histoire de la civilisation il faut reporter l'origine de semblables conceptions, dont le souvenir subsiste encore sur nos cartes célestes dans les dénominations de Castor et Pollux, d'Arcturus et de Sirius, du Bouvier et d'Orion, de l'Argo et du Chariot, du Toucan et de la Croix du Sud. Que ces noms proviennent de peuples civilisés ou de peuples sauvages, qu'ils soient antiques ou imités l'après l'antique, ils ont entre eux tant d'analogie que n'importe quelle tribu humaine peut les emprunter d'une autre. C'est ainsi que les tribus d'Amérique ont attribué des noms européens à certaines parties de leurs propres cieux, et que notre constellation le *Chêne royal* s'est, dit-on , introduite dans les nouvelles éditions des vieux traités d'astronomie hindoue et y figure en compagnie des Sept Sages [412] et des autres antiques constellations de l'Inde brahmanique.

Tel est le caprice qui règne dans de pareilles conceptions que l'on voit rarement deux peuples tomber sur un nom identique pour désigner la même constellation. Le nom même peut différer chez des populations congénères. Ainsi les étoiles que nous appelons la Ceinture d'Orion , deviennent en Nouvelle-Zélande le Coude de Maui, ou la poupe du canot de Tamarerete, et l'ancre qui pend à la proue répond à notre Croix du Sud[497]. La grande Ourse s'appelle aussi le Chariot, la Ceinture d'Orion se nomme ailleurs le ciseau de Frigga, ou de Marie, ou le Bâton de Jacob. Il se produit parfois cependant des coïncidences naturelles. Les sept sœurs, les Pléiades, sont pour les Australiens un groupe de jeunes filles jouant au corrobori, tandis que les Indiens de l'Amérique du Nord les appellent les Danseuses, et les Lapons le groupe des Vierges[498]. La coïncidence qui existe entre les idées des sauvages et celles des nations civilisées sur la brillante bande étoilée qui s'étend comme une route à travers le ciel est encore plus étrange. Les Basutos l'appellent « le chemin des dieux ». les Ojis disent que c'est les « chemin des esprits », que les âmes traversent pour se rendre au ciel[499]. Les tribus de l'Amérique du Nord la connaissent sous le nom du « sentier du maître de la vie », du « sentier des esprits », de « la route des âmes », que ces dernières parcourent [413] pour se rendre dans les régions qui s'étendent au-delà du tombeau, et où l'on peut voir

497 Tylor, *New-Zealand*, p. 363.

498 Stanbridge, *loc. cit.*, ; Charlevoix, vol. XI, p. 148 ; Leems, *Lapland*, dans Pinkerton, vol. I, p. 411. Le nom de l'ours se retrouve dans l'Amérique du Nord en rapport avec les étoiles de la grande et de la petite Ourse (Charlevoix, *loc. cit.* ; Cotton Matter, dans Schoolcraft, *Tribes*, vol. I, p.284, ce qu'a fait depuis longtemps remarquer Goguet, vol. I, p. 262 ; II, 366 ; mais en ce qui concerne le Groenland, voir Cranz, p. 294). - Voyez les observations sur l'histoire des noms des Aryens dans Max Müller, *Lectures*, 2° série, p. 361.

499 Casalis, p. 196 ; *Waitz*, vol. II, p. 191.

briller les feux de campement sous forme de brillantes étoiles[500]. Ces imaginations sauvages sur la Voie lactée s'accordent avec le mythe lithuanien de la « Route des oiseaux » à l'extrémité de laquelle on croit que les âmes des bons s'envolent comme des oiseaux au moment de la mort, et demeurent libres et heureuses[501]. Les pythagoriciens enseignaient que les âmes séjournent dans la Voie lactée, et ajoutaient, d'après les leçons de leur maître, que les âmes, qui y sont réunies en foule, en descendent pour apparaître en songe aux hommes[502] ; les manichéens, partageant la même croyance, s'imaginaient que les âmes pures allaient habiter cette « colonne de lumière », d'où elles pouvaient descendre sur le terre, puis retourner de nouveau[503]. C'est avec un véritable désenchantement que l'on quitte ces idées poétiques sur la Voie lactée pour l'entendre appeler « la route de l'éléphant blanc » chez les Siamois, « la route de Santiago » chez les Espagnols, « le chemin des pèlerins » chez les Turcs ; on est encore plus désenchanté par le nom de « route de la paille » que lui donnent les Syriens, les Perses et les Turcs, parce qu'ils la comparent aux chemins jonchés de brins de paille tombés des filets à l'aide desquels ils transportent les bottes de paille. Mais, de toutes les idées fantaisistes auxquelles a donné lieu la Voie lactée, c'est chez nous que s'observe la plus étrange. Quand on suit la voie courte et tortueuse qui conduit de Saint-Paul à Connonstreet, on se prend à songer combien est déchue de sa gloire la grande route de Waetlingas, qui allais autrefois de Douvres aux Galles en passant par Londres. Or il {414] y a au ciel aussi bien sur terre une rue de Watling, jadis fort connue des Anglais, quoique à cette heure le nom en soit presque oublié, même dans le dialecte local, Chaucer en parle dans sa *House of Fame :*

> Lo there (quod he) cast up thine eye
> Se yondir, Io, the Galaxie,
> The whiche men clepe the Milky Way,
> For it is white, and some parfay,
> Ycallin it han Watlynge strete[504].

Si, des mythes qui se rapportent aux corps célestes nous passons à d'autres mythes physiques, nous nous convaincrons que ces légendes ont leur berceau dans

---

500 Lang, *Exped.*, vol. I, p. 288, Schoolcraft, part. I, p. 272 ; Le Jeune, dans *Rel. Des Jésuites de la Nouvelle-France*, 1634 ; Loskiel, part. I, p.35 ; J.-G. Müller, p. 63.

501 Hanusch, p. 272, 407, 415.

502 Porphyre, *De Antro Nympharum*, 28 ; Macrobe, *De Somn.*, Scip. , I, 12.

503 Beausobre, *Histoire du Manichéisme*, vol. II, p. 513.

504 Chaucer, *House of Fame*, II, 427. Sur les points de mythologie aryenne qu'éclairent les mythes des sauvages relatifs à la Voie lactée, voyez Pictet, *Origines*, part. II, p. 582, etc. M.J. Jeremiah m'apprend qu'on donne encore (1871) en Ecosse à la Voie lactée le nom de Watling street. Voyez aussi son mémoire sur les appellations que l'on donne à la Voie lactée au pays de Galles (*lPhilological Soc.*, nov. 17, 1871). Le nom correspondant, *route de Londres*, est d'usage dans le Suffolk.

la civilisation sauvage. Tel est le cas pour les mythes des vents. Le naturel de la Nouvelle-Zélande raconte comment Maui peut chevaucher sur les vents ou les emprisonner dans leurs cavernes ; mais il ne peut atteindre le vent d'ouest ni trouver sa caverne pour rouler une pierre à l'entrée : et voilà pourquoi règne ordinairement le vent d'ouest. Cependant de temps à autre, Maui est sur le point de l'atteindre ; alors il se cache dans sa caverne et cesse pour un temps se souffler[505]. C'est ainsi que la fable classique nous représente Éole emprisonnant les Vents :

> Hic vasto rex Æolus antro
> Luctantes ventos, tempestatesque sonoras,
> Imperio premit, ac vincli et carcere frænat[506].

Le mythe des quatre vents se présente chez les tribus indigènes de l'Amérique dans un ordre, avec une force et [415] une beauté auxquels on ne saurait trouver de pendant dans la mythologie de tous les autres peuples. On peut lire les épisodes qu'offrent les traditions de ce genre chez les Peaux-Rouges dans les *Algic. Researches* de Schoolcraft. Ils ont été ensuite développés avec un goût et un talent admirables par Longfellow dans son chef-d'œuvre, *Le Chant de Hiawatha ;* mais le poète s'est malheureusement un peu trop écartés des originaux. Le vent de l'ouest, Mudjekeewis c'est Kabeyun, le père des vents ; Wabun est le vent d'est, Shawondasee le vent du sud, Kabibonokka le vent du nord. Mais il est un autre vent puissant qui ne fait pas partie de ce quatuor mythique : c'est Manabozho, le vent du nord-ouest, que le mythe représente avec raison comme le fils illégitime de Kabeyun. Le furieux vent du nord, Kabibonokka, essaye en vain de chasser Shingebis, le paresseux oiseau plongeur, de sa chaude et heureuse retraite d'hiver ; le vent efféminé du sud, Shawondasee soupire pour la fille des prairies aux cheveux d'or jusqu'à ce qu'ils deviennent blancs comme de l'argent, car, à peine souffle-t-il sur elle, que la fleur du pissenlit des prairies s'est évanouie[507]. L'homme divise naturellement l'horizon en quatre parties, devant et derrière, à droite et à gauche ; il arrive ainsi à se figurer le monde comme un carré et à placer les vents à ses quatre coins. Le docteur Brinton dans ses *Mythes du nouveau monde* a parfaitement indiqué comment les diverses légendes qui se sont succédé chez les différentes races de l'Amérique ont pris leur source dans ces idées ; il est facile de reconnaître les quatre vents personnifiés[508] dans les quatre frères, tous quatre des héros ancêtres mythiques ou dieux de l'espèce humaine.

Les hymnes védiques aux Maruts, vents de l'orage, qui déchirent les rois des forêts, qui font frissonner les rocs, puis qui reprennent ensuite, selon leur coutume,

---

505 Yate, *New-Zealand*, p. 144 ; voyez Ellis, *Polynesia Res.*, vol. II, p. 417.
506 Virgile, *Æneid*,, I, 56 ; Homère, *Odysée*, X.
507 Schoolcraft, *Algic. Res.*, vol. I, p. 200 ; vol. II, p. 112, 214 ; *Indian tribes* part. III, p. 324.
508 Brinton, *Mythes du nouveau monde*, chap. III.

la forme [416] de nouveaux-nés ; les exploits mythiques de l'enfant Hermès dans l'hymne homérique ; la naissance légendaire de Borée, fils d'Astraios et d'Eôs, le ciel étoilé et l'aurore, sont autant de versions aryennes de conceptions mythiques que les conteurs peaux-rouges pourraient comprendre qu'ils ne pouvaient en citer d'analogues[509]. Le paysan qui, dans les veillées, relate les contes fantastiques du chasseur sauvages, du Wädejager, du grand veneur de Fontainebleau, de Herne, le chasseur de la forêt de Windsor, ignore presque complètement la signification de ce grand et antique mythe de l'orage. La tradition dans tout l'ouest de l'Angleterre, a conservé le nom de Wish ou Wush pour les chiens du chasseur sauvage ; ces mots ont, depuis des siècles, perdus toute signification pour les gens de la campagne, bien que nous puissions facilement reconnaître en eux l'ancien nom bien connu de Woden, en vieil allemand Wunsch. De même qu'autrefois, le dieu du ciel chasse devant lui les nuages au milieu de la tempête, tandis qu'à l'abri de sa chaumière, le conteur décrit, sans s'en douter, sous une forme individuelle et légendaire, cette même chasse sauvage de l'orage[510].

Le poète ou le philosophe sauvage a souvent eu la pensée de personnifier le tonnerre ou ses causes, sous forme de mythes mettant en jeu un oiseau-tonnerre. Les légendes de l'Amérique du Nord s'occupent souvent de cette créature merveilleuse. L'oiseau-tonnerre est l'attribut du grand Manitou, de même que l'aigle est celui de Jupiter ; parfois même c'est une incarnation du grand Manitou lui-même. Les Assiniboines en ont non seulement entendu [417] parler, mais ils l'on vu ; dans l'extrême Nord, on raconte comment il créa le monde. Les Ahts de l'île de Vancouver parlent de Tootooch, le puissant oiseau , qui habite si haut et si loin ; le grondement du tonnerre (Tootah), c'est le battement des ses ailes ; sa langue fourchue sort-elle de son bec, l'éclair illumine l'horizon. Autrefois, quatre de ces oiseaux habitaient le pays ; ils se nourrissaient de baleines. Mais Quawteaht, le grand dieu, entra dans le corps d'une baleine ; il attira les oiseaux-tonnerre les uns après les autres, il les laissa s'abattre sur lui et leur permit d'enfoncer leurs serres dans ses chairs, puis il plongea jusqu'au fond de la mer et les noya. Trois d'entre eux périrent ainsi ; mais le dernier étendit ses ailes puissantes et gagna les hautes régions, où il plane depuis. Il est possible que cette légende signifie simplement que les orages viennent ordinairement de l'un des quatre coins du ciel. Parmi les mythes de ce genre, le plus bizarre peut-être est celui que racontent les Dacotas. Le tonnerre est un grand oiseau, disent-ils ; de là sa vélocité. Le vieil oiseau

509 Rig-Véda, trad. Par Max Müller, vol. I (*Hymnes aux Maruts*) ; Wetcher, *Griech Götterl.* Vol. III, p.67 ; Cox, *Mythology of the Aryan Nations*, vol. II, chap. v.

510 Grimm,*D. M.*, p. 126, 599, 894 ; Hunt, *Pop. Rom.* , 1er série, p. xix ; Baring-Gould, *Book of Werewolves*, p. 101 ; voir *Mythes du moyen âge*, p. 25 ; Wuttke, *Deutsche Volksaberglaube*, p. 13, 236 ; Monnier, *Traditions*, p. 75, 741, 747.

commence le tonnerre ; ses grondements sont produits par une immense quantité de jeunes oiseaux ou tonnerres, qui le continuent ; de là leur longue durée. Les Indiens disent que ce sont les jeunes oiseaux, ou tonnerres, qui font tout le mal ; ils ressemblent à ces méchants jeunes gens qui ne veulent pas écouter les bons conseils. Le vieil oiseau-tonnerre est sage et bon, ne tue personne et ne cause aucun dégât. Si l'on descend vers le sud, on trouve, dans les légendes de l'Amérique centrale, l'oiseau Voc, le messager de Hurakan (dont le nom a passé dans les langues européennes sous la forme de *huracano , ouragan, hurricane*), le dieu des tempêtes, des éclairs et du tonnerre. Nous trouvons également chez les Caraïbes, chez les Brésiliens, chez les habitants de l'île Harvey, chez les Karens, chez les Bechuanas et chez les Basutos des légendes faisant allusion à un oiseau-tonnerre qui bat des ailes et qui lance des éclairs. Ces légendes semblent simplement traduire en mythe l'idée que le tonnerre [418] et les éclairs descendent des régions supérieures de l'atmosphère, séjour de l'aigle et du vautour[511].

Le Dieu des cieux habite dans les régions célestes ; quelle forme pourrait donc mieux convenir à lui et à ses messagers que celle d'un oiseau ? Mais pour faire trembler la terre sous nos pieds, il fallait un être d'une nature toute autre, et, par conséquent, le soin de supporter la terre est attribué dans différent pays à des monstres de nature diverses, ayant le caractère d'hommes ou d'animaux ; ils manifestent de temps en temps leur action par une secousse imprimée à leur fardeau dans un moment de négligence, de joie ou de colère. Partout où les tremblements de terre se produisent, on doit donc s'attendre à trouver une version du grand mythe du soutien de la terre. Ainsi, en Polynésie, les Tongans disent que Maui soutient la terre sur son corps étendu ; quand il essaye de se retourner pour prendre une position plus commode, il se produit un tremblement de terre ; alors le peuple crie et frappe la terre avec des bâtons pour le forcer à rester tranquille. Une autre version fait partie de ce mythe intéressant dont nous avons déjà parlé, qui relie le monde souterrain où se retire chaque nuit le soleil avec la région des feux volcaniques et des tremblements de terre. La vieux Maui se tenait au coin du feu, dans le Bulotu, le séjour des morts, quand son petit fils Maui se présenta à l'entrée de la caverne. Le jeune Maui voulait emporter le feu ; ils luttèrent ; le vieux Maui, vaincu, épuisé, contusionné, est toujours resté là, étendu sous la [419] terre qui

511 Pr. Max. von Wied, *Reise in N. A.*, vol. I, p. 446, 455 ; vol. II, p. 152, 223 ; sir Alex. Mackenzie, *Voyages*, p. cxvii ; Sproat, *Scènes de la vie sauvage*, (Vancouver's I.), p. 177, 213 ; Irving, *Astoria*, vol. II, chap. xxii ; Le Jeune, *op. Cit.*, 1634, p. 26 ; Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. III, p. 233 ; *Algic Res.* , vol. II, p. 114-6, 199 ; Catlin , vol. II, p. 164 ; Brasseur, *Popol. Vuh*, p. 71 et index, *Hurakan* ; J.-C.Müller, *Amer. Urrel.*, p. 222 et 271 ; Ellis, *Polyn. Res.*, vol. II, p. 417 ; J. Williams, *Missionary Entreprise*, p. 93 ; Mason, *Loc. cit.* , p. 217 ; Moffat, *South Africa*, p. 338 ; Casalis, *Basutos*, p. 266 ; Callaway, *Religion of Amazulu*, p. 419.

tremble quand il se retourne dans son sommeil[512]. Aux îles Célèbes, c'est un cochon qui supporte le monde ; quand il se frotte contre un arbre, il se produit un tremblement de terre[513]. Les Indiens d'Amérique du Nord disent que les tremblements de terre proviennent d'un mouvement que fait la grande tortue qui porte le monde. Or, cette tortue ne semble être qu'une image mythique de la terre elle-même ; la légende exprime donc seulement, dans une phrase mythique, le simple fait que la terre tremble ; la signification de ce mythe est à peu près aussi claire que l'explication donnée par les Caraïbes ; quand il y a un tremblement de terre, ils disent que leur mère, la terre, se met à danser[514]. Chez les races plus civilisées du continent, la nature de ces superstitions change peu ; selon les Tlascalans, les divinités, chargées du poids du monde, remettaient à d'autres leur fardeau quand elles étaient fatiguées, ce qui causait un tremblement de terre[515] ; les Chibchas disaient que leur dieu Chibchacum faisait passer la terre d'une épaule à l'autre[516]. Ce mythe se retrouve en Asie avec des degrés aussi divers. Les Kamtchadales racontent que Tuil, le dieu des tremblements de terre, se promène en traîneau au-dessus du sol ; quand son chien secoue ses puces ou la neige qui le couvre, il y a un tremblement de terre[517]. Ta Ywa, le héros solaire des Karens, plaça Shie-Oo au-dessous de la terre pour la porter, et il y a un tremblement de terre quand il remue. Les éléphants, chez les Hindous, la grenouille chez les lamas mongols, les taureaux chez les musulmans, le gigantesque [420] Omophore de la cosmogonie manichéenne, sont tous des êtres qui portent la terre sur leur dos ou sur leur tête et qui la font trembler quand ils se détirent ou qu'ils changent de position[518]. De même, dans la mythologie européenne, le Loki scandinave enchaîné dans des chaînes de fer dans sa caverne souterraine, frissonne quand le serpent verse sur lui son venin ; Prométhée enchaîné sous le sol s'efforce de briser ses liens ; le Lettish Drebkul ou Poséidon, qui ébranle la terre, fait trembler la terre sous les pieds des hommes[519]. Au milieu de mythes purement imaginaires, comme la plupart de ceux-ci , on peut parfois distinguer des mythes philosophiques qui leur ressemblent beaucoup, mais qui paraissent être de véritables essais d'une explication sérieuse, sans l'aide même d'une métaphore. Les Japonais croient que les tremblements de terre causés par de grosses baleines qui rampent sous la terre ;

---

512 Mariner, *Tonga Isl.*, vol. II, p. 120 ; S. S. Farmer, *Tonga*, p. 135 ; Schirren, p. 35-7.

513 *Journ.Ind. Archip.*, vol. II, p. 837.

514 J.-G. Müller, *Amer. Urrel*., p. 61, 122.

515 Brasseur, *Mexique*, vol. III, p. 482.

516 Pouchet, *Pluralité des races*, p. 2.

517 Steller, *Kamtchatka*, p. 267.

518 Bell, *Tr. In Asia*, in Pikerton, vol. VII, p. 369 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. II, p. 168 ; Lane, *Thousand and one Nights*, vol. I, p. 21 ; voir Latham, *Descr. Ethn.*, vol. II, p. 171 ; Beausobre, *Mainchée*, vol. I, p. 243.

519 Edda, *Gylfaginning*, 50 ; Grimm, *D. M.*, p. 177, etc.

c'est, sans doute, la découverte d'ossement fossiles dans lesquels ils voyaient les restes de monstres souterrains qui est à la base de cette superstition. On sait, par exemple, que les Sibériens attribuent les ossements et les défenses des mammouths qu'ils trouvent dans le sol à d'immenses animaux fouisseurs ; cette croyance est si profondément enracinée chez eux , qu'ils s'imaginent parfois voir la terre se soulever et s'enfoncer quand le monstre passe dessous. Ainsi, l'étude des mythes relatifs aux tremblements de terre prouve que deux systèmes, la traduction en langage mythique du phénomène lui-même et la grossière théorie scientifique qui l'explique par les mouvements d'un animal souterrain, peuvent engendrer des légendes ayant une ressemblance très frappante[520].

[421]

En jetant un coup d'œil d'ensemble sur les merveilles mythiques du ciel et de la terre, du soleil, de la lune et des étoiles, du vent, du tonnerre et des tremblements de terre, il devient possible de poursuivre nos recherches dans des conditions d'absolue certitude. Aussi longtemps que le langage mythique met directement en scène des êtres tels que le ciel ou le soleil, le sens des légendes ne peut faire aucun doute et les actes que ces légendes leur attribuent sont ordinairement naturelles et pleins de justesse. Mais quand les phénomènes de la nature prennent une forme plus anthropomorphe et s'identifient avec des dieux et des héros personnels ; quand, dans le cours des temps, ces êtres perdent toute trace de leur origine et deviennent des centres autour desquels viennent se grouper toutes les fantaisies, alors la signification de ces légendes s'altère et s'obscurcit et il est inutile d'y chercher plus longtemps la logique, si l'on peut employer ce mot, qui constituait un de leurs caractères primitifs. En un mot, l'espoir déraisonnable de retrouver une logique quelconque dans les mythes cosmiques, dès qu'ils ont passé dans ce qu'on pourrait appeler leur période héroïque, est une des plus déplorables erreurs des mythologistes. L'étude que nous venons de faire a porté le plus souvent sur des mythes cosmiques que nous avons pris à leur origine et alors que leur signification n'est pas douteuse, et nous nous sommes contentés d'étendre quelque peu notre sujet en y comprenant quelques légendes dont l'interprétation est sans doute moins facile, mais qui, cependant, se rapprochent beaucoup des mythes que nous avons étudiés. Il n'entre pas dans mon plan d'aborder la discussion systématique des opinions de Grimm, de Grote, de Max Müller, de Kuhn, de Schirren, de Cox, de Bréal, de Dasent, de Kelly et autres mythologistes. C'est même à dessein que les lignes largement esquissées ici n'ont pas été remplies par des détails qui auraient pu produire quelque confusion, bien que le plan rigoureux que je m'étais tracé [422]

520 Kæmpfer, *Japan*, dans Pinkerton, vol. VII, p. 684 ; Voir les M*ammoths myths*, dans *Early Hist. Of Mankind*, p. 315.

m'ait souvent forcé à résister à la tentation d'ajouter de nombreux épisodes et de discuter leurs rapports avec les mythes antiques ou appartenant à des pays éloignés. Je me suis plutôt efforcé de faire ressortir la mythologie naturelle des races inférieures, afin que leurs conceptions mythiques si claires et si fraîches puissent servir de base à l'étude des mythes cosmiques en général. Les explications et les interprétations que j'ai données, toutes imparfaites qu'elles sont, semblent nous autoriser à penser que les légendes où la vie de la nature se trouve décrite sous forme personnelle, on reçu des développements historiques. L'esprit humain, alors que l'homme est encore à l'état sauvage et que son imagination a conservé toute sa vigueur, crée facilement ces fiction ; puis, à mesure qu'il progresse, qu'il se développe, et que les nations barbares se civilisent à demi, les légendes perdent leur caractère fictif pour se personnifier ; enfin, dans le monde civilisé, la croyance à la réalité de ces mythes disparaît tout à fait et les légendes entrent dans le domaine de la poésie[521]*.

--ooOoo--

521 *On peut consulter avantageusement les quatre volumes des « mythologiques » de Claude Levi-Strauss. NdC.

[423]

# CHAPITRE 10

## MYTHOLOGIE (suite)

Mythes philosophiques ; leurs conséquences deviennent une pseudo-histoire. - Mythes géologiques.- Influence de la doctrine des miracles sur la mythologie.-Montagne magnétique.- Mythes relatifs à la parenté entre le singe et l'homme par développement ou par génération.- Portée ethnologique des mythes relatifs aux hommes-singes, aux hommes à queues, aux hommes des bois.-Mythes provenant d'erreurs, de fausses interprétations et d'exagérations ; contes relatifs au géants, aux nains et aux tribus d'hommes monstrueux.-Mythes provenant d'explications fantaisistes.-Mythes ayant trait à des personnalités légendaires ou historiques.- Mythes étymologiques relatifs aux noms de lieux et de personnes.- Mythes éponymiques sur les noms de tribus, de nations, de contrées, etc. ; leur portée ethnologique.- Mythes provenant de la réalisation de métaphores et d'idées.-Allégories.- Fables sur les animaux.- Conclusion.

Essayer de vouloir dès à présent, tracer les règles de la mythologie et de les ramener tout entière à un système serait, sans doute, téméraire ou pour le moins prématuré ; cependant, dès que l'on a exploré un système de mythes, il est possible et profitable d'essayer d'en pénétrer un autre. Après avoir discuté la théorie des mythes cosmiques, il est bon de rechercher dans d'autres directions la trace de la pensée grossière et enfantine de l'homme, non au point de vue des doctrines abstraites, mais telle qu'elle se présente dans les mythes imaginaires. Nous trouverons des traces de cette pensée dans une masse de légendes pleines d'intérêt en ce qu'elle porte sur l'histoire primitive de l'opinion. On peut classer ces légendes ainsi que suit : mythes philosophiques ou explicatifs ; mythes basés sur des descriptions réelles mal interprétées, exagérées ou perverties ; mythes attribuant certains événements fabuleux à des personnages légendaires ou historiques ; mythes basés sur la réalisation de comparaison fantaisistes ; mythes imaginés ou adaptés pour donner un enseignement moral, social ou politique.

[424] L'ardent désir qui pousse l'homme à connaître les causes déterminantes de chaque événement dont il est témoin et à découvrir les raisons qui font que chaque état de chose qu'il considère est tel qu'il est et non autre, n'est pas le privilège d'une

civilisation avancée, mais un caractère de la race humaine dont on peut suivre les traces jusque dans ses représentants les plus infimes. Chez les plus grossiers sauvages, ce désir constitue déjà un besoin intellectuel dont la satisfaction occupe une grande partie des instants qu'ils ne consacrent pas à la guerre ou au jeu, à l'alimentation ou au sommeil. Même chez les Botocudos et les Australiens, l'hypothèse scientifique se trouve en germe dans l'expérience de chaque jour. Le sauvage a appris à exécuter certains actes définis pour obtenir certains résultats définis ; il s'est habitué à voir accomplir d'autres actes et les résultats se produire régulièrement ; il remonte d'un résultat postérieur à une action préalable, et ses déductions se trouvent vérifiées par les faits. Quand il lui est arrivé de voir un daim ou un kangourou laisser l'empreinte de ses pas sur la terre molle, et que le lendemain, il a trouvé les même empreintes de pas, il en a conclu que le même animal les avait laissées ; il a suivi la trace et tué le gibier. Alors il sait qu'il a reconstruit par déduction une série d'événements passés en se basant sur leurs résultats. Mais, dans les premiers degrés de la science, il existe une confusion extrême entre la tradition réelle d'événements et leur reconstruction idéale. De nos jours même, il court dans le monde une infinité de contes présentés comme des faits absolument vrais ; mais, dès qu'on les soumet à un examen critique, on s'aperçoit que ce sont de simples déductions, et souvent absolument illusoires, tirées de faits qui ont stimulé l'imagination inventive de quelque chercheur. Ainsi il y a bientôt quatre-vingts ans, un écrivain a publié dans les *Asiatic Researches* les notes suivantes sur les habitants de l'île Andaman ; il prétend relater un fait historique : « Peu de temps après que les Portugais [425] eurent découvert la route des Indes en doublant le cap de Bonne-Espérance, un de leurs navires, à bord duquel se trouvaient un certains nombre de nègres de Mozambique, se perdit sur les îles Andaman, jusque-là désertes. Les noirs restèrent dans l'île et s'y établirent : les Européens construisirent une petite chaloupe et se rendirent à Pégu. » Ce curieux récit dû, sans doute, exciter l'intérêt de beaucoup de lecteurs, mais ua premier examen on reconnaît que c'est un simple mythe philosophique qui s'explique par le passage si facile de ce qui aurait pu arriver à ce qui est arrivé réellement. Non seulement ces îles étaient habitées lors du voyage de Vasco de Gama, mais leur population de nègres nus et aux cheveux crépus avait été décrite six cents ans auparavant ; aussi ce conte, qui semble très admissible aux gens qui ne peuvent s'expliquer l'existence d'une population noire aux îles Andaman, est-il tout de suite par les ethnologistes qui connaissaient la vaste distribution des Papous négroïdes, si notoirement distincts de toutes les races noires d'Afrique[522]. J'ai rencontré il y a peu un mythe tout à ait analogue. On avait trouvé dans un champ

522 Hamilton, dans *As. Rev.*, vol. II, p. 344 ; Colebrooke, *ibid.*, vol.IV, p. 385 ; Earl, dans *Journ. Ind. Archip.*, vol. III, p. 682 ; vol. IV, p. 9 ; Voyez Renaudot, *Travels of two Mahommetans*, dans Pinkerton, vol. VII, p. 183.

de terre à briques, auprès de Londres, une quantité d'ossements d'éléphants fossiles ; bientôt après circula dans le voisinage une histoire qui peut se résumer ainsi : « Il y a quelques années, lors de la présence de la ménagerie de Wombwell en cet endroit, un éléphant mourut ; on l'enterra dans le champ ; or , des savants ont aujourd'hui retrouvé les os de cet éléphant, et ils s'imaginent avoir découvert un éléphant préadamite. » C'était presque une cruauté que de détruire un mythe aussi ingénieux en faisant remarquer que, quelque riche que fût la ménagerie de Wombwell, il lui était absolument impossible de se payer le luxe d'un mammouth vivant. Toutefois [426] un conte de ce genre explique si bien les faits aux gens qui s'inquiètent peu d'établir une distinction entre les espèces éteintes et les espèces existantes d'éléphants, qu'un conte fut inventé ailleurs, dans des circonstances tout a fait analogues. M. Buckland a retrouvé à Oxford l'histoire de la ménagerie de Wombwell et de l'éléphant mort pour expliquer la découverte d'ossements fossiles[523]. Quand une explication est aussi commode, on en use largement ; ainsi les ossements fossiles trouvés dans les Alpes ont été attribuées aux éléphants d'Hannibal ; une coquille d'huître pétrifiée trouvée au mont Cenis fit faire à Voltaire la réflexion qu'il avait dû passer beaucoup de pèlerins sur le chemin de Rome. C'est ainsi encore que les théologiens prétendaient que les coquilles trouvées sur le sommet et sur les flancs des montagnes y avaient été apportées par les eaux du déluge. De pareilles explications théoriques sont, philosophiquement parlant, irréprochables, et on les juge telles jusqu'à ce que quelque observation ultérieure en vienne démontrer l'absurdité. Leur effet désastreux sur la conscience historique de l'humanité commence seulement quand les déductions qu'on en tire au rebours viennent à être enseignées comme des faits établis par l'histoire.

Ceci nous amène à jeter un rapide coup d'œil sur la doctrine des miracles, envisagée sous ses rapports avec la mythologie. Les épisodes merveilleux des mythes sur lesquels aime à s'étendre le conteur sauvage, les exploits étonnants et surhumains de ses dieux et de ses héros sont souvent pour lui des miracles dans le sens populaire et originel du mot, c'est-à-dire des événements étranges et prodigieux ; mais ce ne sont pas pour lui des miracles dans le sens moderne le plus ordinaire du mot, c'est-à-dire que ces événements ne constituent pas une violation , ni une suspension des lois reconnues de la nature. *Exceptio probat [427] regulam*. Admettre une exception, c'est reconnaître la règle qui a été enfreinte ; mais le sauvage ne reconnaît ni règle ni exception, un Européen, au contraire, habitué à recourir à des lois de contrôle différentes, rejette sans hésiter les traditions les plus vénérées du sauvage, purement et simplement parce que les événements qu'elles relatent sont impossible. Le critérium ordinaire de la possibilité, en ce qui concerne le degré de croyance qu'il faut attribuer à la tradition, a considérablement changé

523F ; Buckland, *Curiosities of Nat. Hist.*, 3° série, vol. II, p. 39.

dans le cours de la civilisation à mesure que l'homme passait progressivement de l'état sauvage à l'état civilisé. Ce qui nous importe ici, c'est qu'il existe un groupe important de légendes que ce changement dans l'opinion publique, généralement si irrésistible, a laissé intact dans une grande mesure. Au moyen âge, la coutume si longtemps suivie l'emporta sur les règles de l'évidence et sur les résultats de l'expérience, et fit admettre sans résistance l'influence surnaturelle des anges et des démons, des saints et des sorciers. Il en résultat que la doctrine des miracles devint, en quelque sorte, un pont sur lequel la mythologie a passé pour pénétrer dans les degrés inférieurs de la civilisation jusque dans les degrés supérieurs. Le principe de la formation des mythes, qui appartiennent en propre à l'état intellectuel du sauvage, fut repris énergiquement par le monde civilisé. Des épisodes mythiques, que les Européens auraient rejetés avec mépris s'ils avaient eu pour objet des divinités ou des héros sauvages, n'ont eu besoin , pour obtenir comme autrefois le crédit et les honneurs de l'histoire, que d'être adaptés à des détails locaux appropriés et présentés comme des miracles dans la vie de quelque personnage surnaturel.

Parmi les nombreux témoignages de cette nature, prenons deux exemples appartenant à la classe des mythes géologiques. Le premier est la légende bien connue de saint Patrice et des serpents. Elle est racontée ainsi que suit par le docteur Andrew Boorde, dans sa description de l'Irlande et des Irlandais au temps de Henri VIII : « En [428] Irlande, toutefois, il y a d'étranges choses ; car il n'y a ni bêtes venimeuses, ni vipère, ni serpents, ni crapauds, ni lézards, ni rien qui y ressemble. Cependant, j'ai vu des pierres qui ont la forme et la figure d'un serpent et d'autres bêtes venimeuses. Et les gens du pays disent que ces pierres étaient autrefois des reptiles changés en pierres par le pouvoir de Dieu et les prières de saint Patrice. Les marchands anglais vont chercher de la terre en Irlande pour la jeter dans leur jardin, afin de les préserver des bêtes venimeuses ou de les tuer[524]. » Pour apprécier la valeur de ce passage, il faut d'abord en séparer les éléments provenant d'un mythe étranger, lesquels appartenaient originairement non à l'Irlande, mais aux îles de la Méditerranée. Ælien[525] raconte que la terre de l'île de Crète était fatale aux serpents venimeux, et saint Honorat, en chassant les serpents de son île, une des îles Lerins, en face de Cannes, semble avoir pris les devants sur le saint irlandais[526]. De tout cela, il ne reste qu'un simple mythe philosophique où l'on explique par la pétrification de serpents l'existence d'ammonites fossiles, mythe auquel on assigna ensuite une place dans l'histoire en le représentant comme

524 Andrew Boorde, *Introduction of Knowledge*, ed. By F.-J. Furniwall, *Early Eng.Text. Soc.*, 1870, p. 133.

525 Ælien, *De Nat. Animal*, v.2, voyez 8.

526 Bolland, *Acta Sanctorum*, janvier XVI.

un miracle qu'aurait opéré saint Patrice. Le second mythe offre cet intérêt particulier qu'il nous fournit des témoignages historiques et géologiques qui s'y sont conservés par hasard. Les colonnes de marbres perforées jusqu'à la moitié de leur hauteur par de nombreux animaux marins et encore debout au milieu des ruines célèbres du temple de Jupiter Sérapis, à Pouzzoles, l'ancienne Puteoli, prouvent que le sol sur lequel est bâti le temple a dû être autrefois submergé de plusieurs pieds au-dessous du niveau de la mer, puis soulevé plus tard jusqu'à la hauteur actuelle. Il es remarquable que l'histoire garde le silence sur les [429] faits qu'atteste ce témoignage géologique ; entre les embellissements du temples par les empereurs romains au second et au troisième siècle de notre ère et la mention de son existence sous forme de ruines au seizième siècle, on reconnaît jusque tout récemment aucun document relatif à ce temple. M. Tuckett vient de signaler un passage des Actes apocryphes de S. Pierre et de S. Paul, lesquels sont selon toute vraisemblance plus ou moins antérieurs à la fin du neuvième siècle, et où il est fait mention de l'affaissement du temple comme d'un miracle opéré par saint Paul. Voici la légende : « Et quand il (Paul) quitta Messine, il fit voile vers Didyme, où il resta une nuit, puis de là il se remit en route pour Pontiole (Puteoli), où il arriva le second jour. Et Diocorus, le maître du navire qui l'amena à Syracuse, s'attachant à Paul parce qu'il avait sauvé la vie de son fils, ayant laissé son navire à Syracuse, l'accompagna à Pontiole et quelques-uns des disciples de Pierre se trouvant dans cette ville accueillirent Paul et l'engagèrent à rester parmi eux. Et il resta une semaine, se cachant, à cause de l'ordre de César (de le mettre à mort). Et tous les toparques l'attendaient pour le saisir et le tuer. Mais Dioscorus, le maître du navire, qui était également chauve, vêtu en marin et parlant hardiment, se montra dès le premier jour dans la cité de Pontiole. On crut alors que c'était saint Paul ; il fut saisi, décapité, et on envoya sa tête à César… Et Paul, qui était à Pontiole, ayant entendu dire que Dioscorus avait été décapité, se sentit pris d'un grand chagrin , éleva les yeux au ciel et dit : Ô Seigneur tout puissant, qui m'es apparu partout où je suis allé pour porter ta sainte parole, Notre-Seigneur Jésus-Christ, punis cette cité et fais sortir tous ceux qui ont cru en Dieu et qui obéissent à sa parole. » Il leur dit donc : « Suivez-moi. » Et, sortant de [430]Pontiole avec ceux qui avaient cru à la parole de Dieu, ils arrivèrent à un endroit appelé Baias (Baïes) ; ils regardèrent alors et virent tous que cette cité appelée Pontiole s'était enfoncée dans la mer d'une brasse environ ; et elle est là depuis ce jour, comme un souvenir, sous la mer… Et ceux qui étaient sortis de cette cité de Pontiole, actuellement engloutie, allèrent à Rome porter la nouvelle à César, que Pontiole avait été engloutie avec tous ses habitants[527]. »

527 *Actes de Pierre et de Paul* ; F.-F. Tuckett dans le journal *Nature*, 20 oct. 1870, trad. Par Walker dans l'*Ante-Nicène library*, vol. XVI, p. 257. Voyez Lyell, *Principes de géologie*, chap. XXX ; Phillips, *Vesuvius*, p. 244.

Des épisodes mythiques populaires, qui ne sont souvent que le reflet des croyances sérieuses des temps auxquels ils appartiennent, fournissent à l'histoire intellectuelle des l'humanité des documents importants. Prenons pour exemple les mythes philosophiques ou explicatifs, ou des contes des *Mille et une Nuits*, que l'on pourrait prendre à première vue pour le produit d'un pur caprice de l'imagination, mais qui grade cependant les traces d'une origine scientifique : c'est le conte de la montagne magnétique. Le troisième kelender (*derviche*) raconte comment un vent contraire entra dans ses navires sur une mer étrange ; là, l'attraction exercée sur les clous et les autres objets en fer fut si violente qu'ils furent rapidement entraînés vers une noire montagne d'aimant ; enfin le fer se précipita sur la montagne, et les navires tombèrent en morceaux sur la côte. L'épisode est plus ancien que la publication des *Mille et une nuits*. Quand il est raconté dans le poème de Henri de Veldeck, qui date du douzième siècle, que le duc Ernest et ses compagnons arrivèrent dans le Klebermeer, il est dit qu'ils virent de rocher appelé Magnes, et furent entraînés par-dessus au milieu d'une multitude de carènes dont les mâts s'élevaient comme une forêt[528]. Si nous quittons les conteurs pour les [431] graves géographes et pour les voyageurs qui parlent de la montagne d'aimant, nous trouvons El Kazwini, et avant lui Sérapion, qui croient que les bateaux, tels qu'on en voit encore à Ceylan, chevillés et ajustés sans qu'il y entre un seul clou en fer, sont ainsi construits afin que la roche magnétique ne puisse les déranger de leur route. Cette bizarre opinion se retrouve chez sir John Mandeville : « Dans une île appelée Crues, l'on voit une quantité de navires, sans clous ni chevilles en fer, à cause des roches d'aimant qui abondent dans cette mer, à tel que c'est merveille d'en parler. Aussi, quand un navire passe dans ces parages, il périt fatalement, s'il est cerclé et chevillé de fer. Car l'aimant de cette sorte attire le fer, et, par le fer, le navire serait entraîné et resterait à jamais fixé, sans pouvoir se détacher[529].

Il semble que ce qu'on rapporte de la montagne magnétique ait été appliqué aux mers du Nord, aussi bien qu'à celle du Sud;et on paraît avoir rattaché à ces notions le fait que l'aiguille aimantée indique le nord, ou, pour employer une expression de sir Thomas Browne[530], on croit que la direction de l'aiguille est produite par ces montagnes et on attribue à leurs effluves que la pointe se tourne vers le nord.

Ces contes nous autorisent, je pense, à supposer qu'on a imaginé dans le principe des montagnes polaires magnétiques pour expliquer l'action de la boussole et que ces hypothèses dégénèrent en contes populaires de montagnes exerçant une

528 Lane, *Thousand and one Night*, vol. I, p. 161, 217 ; vol. III, p. 78 ; Hole, *Remarks on the Ar. N.*, p. 104 ; Henrich von Velbeck, *Herzog Ernst's von Bayern Erhôhung*, etc., éd. par Rixner, Amberg, 1830, p. 65 ; voyez Ludlow, *Popular Epics of Middle Ages*, p. 221.

529 Sir John Maundeville, *Voiage and Travaile.*

530 Sir Thomas Browne, *Vulgar Errors*, II, 3.

influence sur le fer des navires qui les approchent. L'argument est d'autant plus fort que d'une part les Européens disent que l'aiguille aimantée indique le nord, et ils placent naturellement leurs montagnes magnétiques à l'extrême nord, tandis que, d'autre part, il était aussi naturel que les Orientaux plaçassent au sud ce [432] merveilleux rocher, car selon eux c'est vers le sud que se dirige l'aiguille aimantée.

L'idée que se faisaient du magnétisme les peuples qui ne concevaient pas encore la double polarité ressort de la singulière remarque suivante, faite au dix-septième siècle, dans l'encyclopédie de l'empereur chinois Kang-hi : « J'apprends que selon les Européens l'aiguille aimantée se tourne vers le pôle nord ; les anciens disaient que c'était vers le sud ; qui a été le meilleur juge ? Puisque ni les uns ni les autres n'indiquent leurs raisons, nous n'avons pas de motifs pour nous ranger d'un côté plus que de l'autre. Mais les anciens ont été les premiers en date, et plus je vais, plus je m'aperçois qu'ils comprenaient le mécanisme de la nature. Tout mouvement languit et cesse à mesure qu'on approche du nord ; il est donc difficile de croire que le mouvement de l'aiguille magnétique puisse venir de là[531] ».

Ce serait une grave erreur de supposer que les théories qui admettent une parenté entre l'homme et les mammifères inférieurs ne sont dues qu'aux progrès de la science. Les hommes qui se sont , dès les premiers degrés de la civilisation, livrés à la philosophie spéculative ont été amenés à expliquer la ressemblance entre l'homme et le singe par des solutions qui pouvaient satisfaire leur esprit, mais qui n'étaient en réalité que des mythes philosophiques. À côté des fables qui impliquent l'idée d'un passage progressif du singe à l'homme, fables qui se rapprochent plus ou moins de la théorie du développement telle qu'on la formulait au siècle dernier, s'en trouvent d'autres d'après [433] lesquelles les singes ne sont, au contraire, que des hommes dégénérés.

Dans la mythologie de l'Amérique centrale on rencontre le développement de l'idée que le singe était , dans le principe, une race d'homme[532]. Le père Dos Santos a fait remarquer, il y a longtemps, que certaines tribus du Sud-Est de l'Afrique, « croient que le singe étaient autrefois des hommes et des femmes ; aussi les appellent-ils *le premier peuple*. » Les Zulus racontent encore l'histoire d'une tribu

---

531 *Mémoires conc. L'histoire, etc., des chinois*, vol. IV, p. 457. Comparez l'histoire du cavalier magnétique, dans *Thousand and one Nights*, vol. III, p. 119, avec les anciens récits chinois de chars magnétiques portant une figure indicatrice à bras mobile. A.-V. Humboldt, *Asie centrale*, vol. I, p. XI ; Goguet, vol. III, p. 284.(La montagne magnétique tire son pouvoir d'un cavalier qui se tient au sommet, sur un cheval de bronze.).

532 Brasseur, *Popol Vuh*, p. 23-31. on peut rapprocher d'une légende Pottowatom rapportée par Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. I, p. 320, celle qui dans l'Amérique centrale représente les singes comme ayant été jadis des nains privés de raison.

d'Amafemes qui fut changée en babouins. Ces Amafemes étaient des gens paresseux qui n'aimaient pas à travailler la terre et préféraient manger dans la maison des autres, disant : « Nous vivrons quoique nous ne travaillions pas à la terre, si nous mangeons les provisions de ceux qui cultivent le sol. » Aussi le chef de la bourgade, qui était de la maison Tusi, assembla-t-il les hommes de la tribu ; ils firent une provision de vivres et s'en allèrent dans le désert. Les pics qui leur servaient à creuser le sol leur devenaient désormais inutiles ; ils s'en attachèrent les manches derrière le dos et ces manches se métamorphosèrent en queues ; bientôt le poil se montra sur leur corps, leur front devint plus déprimé, de façon qu'ils furent changés en babouins, singes qui pour ce motif sont encore appelés les hommes de Tusi[533].

Le conte de m. Kingsley de la grande et fameuse nation des Doasyoulikes, qui par l'effet de la sélection naturelle finit par dégénérer en gorilles, est chez les peuples civilisés la contre-partie de ce mythe sauvage. Ou bien l'on admet que les singes sont des aborigènes métamorphosés, [434] comme le disent les Mbocobis, tribu de l'Amérique du Sud : suivant eux, dans la grande conflagration de leurs forêts, un homme et une femme grimpèrent sur un arbre pour échapper au déluge de feu, mais les flammes vinrent leur brûler la face et ils devinrent singes[534]. Ces imaginations chez les nations les plus civilisées prennent un corps ; comme on le voit par les légendes musulmanes, dont voici un échantillon : Une ville juive s'élevait sur les bords d'une rivière très poissonneuse ;mais les rusés poissons, qui avaient remarqué les habitudes des habitants de la ville, ne s'aventuraient à la fleur de l'eau que le jour du Sabbat, et avaient grand soin de disparaître pendant les jours ouvrables. À la fin la tentation devint trop forte pour les pêcheurs juifs, qui, ayant profané le jour du Sabbat, payèrent chèrement quelques jours de pêche et furent miraculeusement changés en singes. Longtemps après, quand Salomon traversa la vallée des singes, situées entre Jérusalem et Mareb, les singes descendants de ces pêcheurs, lesquels habitaient des maisons et s'habillaient comme des hommes, racontèrent à ce prince leur étrange histoire[535]. De même dans l'antiquité classique ; Jupiter est représenté comme châtiant la race perfide des Cercopes ; il leur enleva l'usage de la parole, qu'ils n'employaient qu'au parjure, ne leur laissant pour déplorer leur sort que des cris inarticulés, et les changea en ces singes couverts de poils des îles Pithécuses qui rappellent tant la forme humaine qu'ils avaient jadis :

In deforme viros animal mutavit, ut idem

---

533 Dos Santos, *Ethiopia oriental* ; Evora, 1609, part. I, chap. IX ; Calaway, *Zulu Tales*, vol. I, p. 177 ; voyez Burton, *Footsteps, en E. Afri.*,p. 274 ; Waitz, *Anthropologie*, vol. II, p. 178.

534 D'Orbigny, *L'homme* américain, vol. II, p. 102.

535 Weil, *Bibl. Leg. Der Muselmänner*, p. 267 ; Lane, *Thousand and One Nights*, vol.III, p. 350 ; Burton, *El Medinah*, etc., vol. II, p. 343.

Dissimules homini possent similesque videri[536].

Si de l'idée d'une dégénérescence, nous passons à celle d'une développement nous trouvons que les légendes qui [435] font descendre certaines tribus humaines des singes s'appliquent surtout à des races méprisées, comme inférieures et bestiales, par des voisins leur étant quelque peu supérieurs, et que la race inférieure elle-même accepte quelquefois cette humiliante généalogique. Ainsi croit-on voir dans les traits de la tribu pillarde des Marawars, dans l'Inde méridionale, la preuve de leur descendance des singes de Rama, et ces tribus, de même que les Kathkuri, ou ramasseurs de cachou, hommes petits, au teint noir, au front bas, aux cheveux crépus, croient elles-mêmes à cette légende. Les Jaitwas du Rajpoustana, bien que regardés comme appartenant sous le rapport politique à la nation des Rajputs, se donnent pour issus du dieu singe Hanouman, et à l'appui de leurs prétentions ils affirment que leurs princes portent encore les traces de cette origine sous la forme d'un prolongement de l'épine dorsale, prolongement qui a l'apparence d'une queue ; cette tradition a probablement un sens ethnologique réel et dénote que les Jaitwas n'appartiennent pas à la race aryenne[537]. Certaines tribus sauvages de la péninsule de Malacca, regardées comme des animaux inférieurs par les Malais, plus belliqueux et plus civilisés, ont pour tradition qu'ils descendent d'un couple de *unka-puteh*, ou singes blancs, qui, ayant élevé leurs petits, les envoyèrent dans la plaine où ils se perfectionnèrent si bien, qu'eux et leurs descendants devinrent des hommes, mais ceux qui retournèrent dans les montagnes restèrent singes[538]. La légende bouddhique explique de la même manière l'origine des étranges tribus du Thibet aux nez plats ; elles descendent, suivant elle, de deux singes merveilleux métamorphosés pour peupler le royaume des neiges. Ayant appris à labourer la [436] terre, ils recueillirent du grain et s'en nourrirent, leur queue diminua graduellement et leur poil disparut ; ils commencèrent alors à parler, devinrent des hommes et se vêtirent de feuilles. La population augmenta, la terre fut de plus en plus cultivée, et, enfin un prince de la race de Sakya, chassé de l'Inde, réunit sous son sceptre[539] leurs tribus isolées. Selon ces traditions la transformation du singe en homme ne s'opère qu'après de nombreuses générations successives ; les nègres, au contraire, pensent que le résultat s'obtient directement chez l'individu par métempsycose. Frœbel rapporte que les nègres esclaves s'imaginent, aux États-Unis, que dans l'autre monde ils deviendront hommes blancs et libres ; rien d'étonnant, au reste, qu'ils nourrissent l'espoir partagé par leurs congénères de

536 Ovide, *Metamophose*, XIV, 90-95 ; Welcker, *Griechische Götterlehre*, vol. III, p. 108.

537 Campbell, dans *Journ. as. Soc. Bengal*, 1866, part. II, p. 132 ; Latham, *Descr. Ethn.*, vol. II, p. 456 ; Tod, *Annals of Rajasthan*, vol . I, p. 114.

538 Bourien, dans *Tr. Eth. Soc.*, vol. III, p. 73 ; voyez *Journ. Ind. Archip.*, vol. II, p. 271.

539 Bastian, *Oestl. Asien*, vol. III, p. 425 ; *Mensch*, vol. III, p. 347, 349 ; Koeppen, vol. II, p. 44 ; J.J. Schmidt, *Völker Mittel-Asiens*, p. 210.

l'Afrique occidentale. Mais le voyageur affirme encore, ce qui réellement trop beau pour être vrai, qu'il existe chez ces mêmes nègres une véritable théorie du progrès et de sa chute, des punitions et des récompenses, telle que pourrait la revendiquer un philosophe bouddhiste. Voici ses paroles : « Un Allemand que j'ai rencontré ici m'a dit que les noirs croient que les nègres damnés sont changés en singes ; si dans cet état ils se conduisent bien, ils redeviennent nègres, et il leur est même possible d'arriver au bonheur, c'est-à-dire d'être changés en hommes blancs, de devenir ailés et ainsi de suite[540]. »

Pour comprendre ces légendes (et elles sont dignes d'attirer l'attention, car elles fournissent des indications ethnologiques), il faut écarter de son esprit les résultats obtenus par la zoologie moderne et se reporter à une époque où les connaissances étaient encore grossières. [437] Les mythes relatifs à la dégénérescence de l'homme se rapprochent beaucoup plus des spéculations de lord Monboddo que des arguments anatomiques du professeur Huxley. D'autre part, les hommes non civilisés attribuent au singe une foule de qualités humaines, ce qui aux yeux des naturalistes modernes, est tout simplement ridicule. Tout le monde a entendu dire que les nègres affirment que les singes peuvent réellement parler, mais ils font les muets, de peur qu'on ne les fasse travailler ; ce que l'on sait moins, c'est que cette opinion se retrouve à l'état de croyance très sérieuse dans des régions très éloignées les unes des autres – l'ouest de l'Afrique, Madagascar, l'Amérique du Sud – où vivent différentes espèces de singes[541]. Il faut rattacher à ces histoires de singes anthropoïdes celle très répandue de grands singes tels que sont les gorilles et l'orang-outang qui emportent les femmes dans les bois, absolument comme les Apaches et les Commanches de notre temps emportent dans leurs prairies les femmes du Mexique septentrional[542]. Et d'autre part, l'opinion populaire a abaissé l'homme autant qu'elle a élevé le singe. On sait que les marins et les émigrants considèrent les sauvages comme absolument dénués d'intelligence et aussi brutes que les singes ; on sait aussi que certains anthropologistes ont cherché à établir que la faible différence qui sépare sous le rapport de l'intelligence un Européen d'un nègre est jusqu'à un certain point comparable à la distance pourtant considérable existant sous le même rapport entre un nègre et un gorille. Il est facile de comprendre que les sauvages ne soient autre chose que des singes pour les [438]

---

540 Frœbel, *Amérique centrale*, p. 220 ; voir Bosman, *Guinea*, dans Pinkerton, vol. XVI, p. 401. Pour d'autres traditions sur notre descendance du singe, voir Farrar, *Chapter on Language*, p. 45.

541 Bosman, *Guinea*, p. 440 ; Waitz, vol. II, p. 178 ; Cauche, *Relation de Madagascar*, p. 127 ; Dobrizhoffer, *Abipones*, vol. I, p. 228 ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 44 ; Pouchet, *Pluralité des Races Humaines*, p. 22.

542 Monboddo, *Origin and Progress of Lang.*, 2° édition , vol. I, p. 277 ; Du Chaillu, *Equatorial Africa*, p. 61 ; Saint-John, *Forest of Far East*, vol. I, p. 17 ; vol. II, p. 239.

hommes qui les chassent comme des bêtes fauves dans les forêts, car ils ne distinguent dans leur langue qu'une sorte de gloussement ou d'aboiement bestial, et ils ne sauraient saisir les traces d'une culture intellectuelle qu'un peu d'observation laisse toujours découvrir chez les hommes même les plus sauvages. On sait très bien que la légende sanskrite, en parlant des singes qui combattaient dans l'armée du roi Hanouman, fait simplement allusion aux aborigènes qui furent repoussés par les envahisseurs aryens dans les montagnes et dans les jungles, et dont les descendants nous sont connus sous les noms de Bhils, de Kols, de Sonthals, etc. , toutes tribus que les Hindous appellent encore aujourd'hui peuple singe[543]. Un des plus complet rapprochement du singe et de l'homme, dans l'Hindoustan, nous est fourni par la description suivante du *bounmanous*, ou homme des bois (sanskrit : *vana*, bois ; *manousha*, homme). « Le *bounmanous* est une espèce de singe. Sa face offre une grande ressemblance avec celle de l'homme ; il n'a pas de queue, et marche debout. La peau de son corps est noire et légèrement recouverte de poils. »L'énumération des dialectes locaux de l'Hindoustan nous apporte la preuve que cette description ne s'applique pas à des singe, mais aux aborigènes non aryens de l'Hindoustan qui ont la peau noire, car à la suite de l'énoncé de ces dialectes il est dit : « on peut encore ajouter le jargon des bounmanous, ou hommes sauvages des bois[544]. » Aux îles de l'archipel Indien, dont les forêts tropicales sont peuplées et de grands singes et de [439]tribus très sauvages, la confusion entre les uns et les autres devient presque inextricable dans l'esprit des habitants à demi civilisés. Il y a dans l'Hitopadesa une fable bien connue, que les Hindous proposent comme leçon aux stupides imitateurs : in singe qui voulait imiter un charpentier se laissa prendre dans une fente au moment où il voulait enlever le coin de la pièce de bois qu'il travaillait ; cette fable est devenue pour les habitants de Sumatra une aventure réelle que l'on attribue à un des sauvages indigènes de l'île[545]. C'est à de grossiers habitants des forêts que les Malais appliquent habituellement le nom d'*orang-outang*, c'est-à-dire hommes des bois. Mais à Bornéo, ce terme désigne le singe miyas, et c'est de là que nous est venu le nom d'*orang-outang* que nous donnons à ce singe ; on sait d'ailleurs que les Malis de leur côté appliquent quelquefois dans un même district ce nom à la fois aux sauvages et aux singes[546]. Ce terme, *homme*

543 Max Müller dans Bunsen, *Phil. Univ. Hist.*, vol. I, p. 340 ; *Journ. As. Soc. Bengal.*, vol. XXIV, p. 207 ; voyez Marsden dans *As. Rev.* , vol. IV, p. 226 ; Fitch dans Pinkerton, vol. IX, p. 415 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. I, p. 465, vol. II, p. 201.

544 *Ayeen Akbarce*, trad. Gladwin ; *Report of Ethnological Committee Jubbulpore Exhibition*, 1866-67, part.I, p. 3 ? Voir la notice sur les Banmanush dans le Kumaon et Népal, Campbell ; *Etnology of India*, dans *Journ. As Soc. Bengal*, 1856, part. II, p. 46.

545 Marsden, *Sumatra*, p. 41.

546 Logan, dans *Journ. Ind. Achip.*, vol. I, p. 246 ; vol. III, p. 490 ; Thomson, Tous ces paragraphes sont datés et sont maintenant indescents au vu des connaissances (toujours provisoires) actuelles. Cf : Linné, Darwin et toutes les théories récentes (2016).*loc. cit*., vol. I,

*des bois*, est en usage bien au-delà des limites de l'Hindoustan et des pays malais. Les Siamois emploient le terme *khonpa*, c'est-à-dire homme des bois, pour désigner les singes[547] ; Les Brésiliens donnent le nom de *cauiari*, ou hommes des bois, à certaines tribus sauvages[548]. L'appellation de *Bosjesman*, que les Anglais ont défigurée de façon à lui donner quelque peu l'apparence d'un mot de la langue des naturels, n'est autre que le vocable hollandais répondant à l'anglais *bush-man* et signifiant : *homme des bois* ou *des buissons*[549]. Notre épithète de *sauvage (salvage)* est elle-même [440] dérivée du latin *homo silvaticus*, c'est-à-dire homme des forêts. On peut juger de l'opinion que l'on se faisait en Europe des tribus du nouveau monde, par le fait qu'en 1537, le pape Paul III dût déclarer expressément que les Indiens étaient des hommes (*attendentes Indos ipsos utpote veros homines*)[550]. Rien d'étonnant dès lors que tant de contes sur les hommes singes courent dans l'Amérique du Sud, qu'il y ait si peu de précision dans les traditions locales qui parlent des sauvages, comme d'hommes des bois, au corps velu, vivant sur les arbres et enlevant quelque fois les femmes du pays[551]*. La mystification la plus complète que l'on connaisse à ce sujet est rapportée dans un manuscrit portugais, cité dans le récit de l'expédition de Castelnau ; cette relation manuscrite fait avec le plus grand sérieux la description suivante du peuple appelé *Cuatas :* « Cette nombreuse nation habite à l'est du Juruena, sur les bords du San Joâo et du San Thome, et s'avance même jusqu'au confluent du Juruena et de l'Arinos. Un fait remarquable, c'est que les Indiens qui la composent marchent naturellement comme des quadrupèdes, avec leurs mains sur la terre ; ils ont le ventre, la poitrine, les bras et les jambes couverts de poils et sont de petite taille ; ils sont violents, et se servent de leurs dents comme d'armes ; ils couchent sur la terre ou dans les branches d'arbres ; ils n'ont ni industrie ni agriculture, et se nourrissent exclusivement de fruits, de racines sauvages et de poisson[552]. » L'auteur de ce récit

---

p. 350 ; Crawfurd, *loc. cit.*, vol. IV, p. 186.

547 Bastian, *Oestl. Asien*, vol.I, p. 123 ; vol. III, p. 435.

548 Martius, *Ethnologie Américaine*, vol.I, p. 435, 471.

549 On donne à une antilope d'Afrique un nom analogue : *basjesbok*, c'est-à-dire chèvre des buissons, étymologie du mot *Bosjesman*, tirée des abris en forme de nids que se font ces tribus dans les bois, imaginée par Kolben et adoptée depuis par d'autres voyageurs, est plus neuve, mais un peu loin cherchée.

550 Martius, vol. I, p. 50.

551 *Humboldt et Bonpland, vol.V, p. 81 ; Southey, *Brazil*, vol. I, p. XXX ; Bates, *Amazons*, vol. I, p. 73 ; vol. II, p. 204.
Voir « Yanoama » Ettore Biocca collection Terre Humaine – Plon issn : 2,259,00177,7, cette femme enlevée à l'âge de 11 ans, en 1939 sur le Rio Dimiti, affluent du Rio Negro. Helena Valero, fille de paysans pauvres, a vécu 22 ans parmi différentes tribus indiennes...NdC.

552 Castelnau, *Expédition dans l'Amérique du Sud*, vol. III, p. 118. voyez Martius, vol. I, p. 248, 414, 563, 633.

ne semble pas s'être douté que *cuata* ou *coata* est le nom du grand singe noir, *simia paniscus*, et qu'il a décrit non une tribu d'Indiens , mais une espèce de singe.

Différentes raisons peuvent avoir amené le développement [441] d'un autre groupe de curieuses légendes où il est question d'hommes dépourvus de queues, comme les bêtes. Aux yeux de ceux qui regardent les singes comme une espèce de sauvages, et les sauvages comme une espèce de singes, les hommes à queue tiennent des uns et des autres. Ainsi, l'*homo caudatus*, ou satyre, apparaît souvent dans les croyances populaires comme une créature semi-humaine, et dans les anciens traités d'histoire naturelle ont le décrit sous les traits d'un singe anthropoïde. Dans l'Afrique orientale, les prétendues tribus d'hommes à longue queue sont aussi donné comme ayant de plus un visage de singe[553] ; tandis que dans l'Amérique méridionale les *coatas tapuya*, ou hommes singes, sont représentés comme étant des hommes tout simplement pourvus d'une queue[554]. Les voyageurs européens ont tenté de trouver un fond raisonnable aux histoires d'hommes à queue que l'on rencontre en Afrique et en Orient. Ainsi le docteur Krapf parle d'un appendice de cuir suspendu derrière à la ceinture des Wakamba et ajoute : « Il n'est pas surprenant que l'on dise qu'il y a des hommes à queue à l'intérieur de l'Afrique. » D'autres écrivains ont appelés l'attention sur des nattes ou des ceintures pendantes, des chasses-mouches ou des queues artificielles portées comme ornement, qui ont pu faire prendre de loin ceux qui les portaient pour de hommes à queue[555]. Mais ces mythes ridicules en apparence, ont souvent un sens ethnologique réel, et ont une valeur plus sérieuse que d'aussi grossières confusions. Un ethnologiste rencontre-t-il dans quelque pays une histoire d'hommes à queue, il doit chercher s'il n'existe pas à l'état de tribu des indigènes méprisés, déclassés ou hérétiques, vivant auprès ou au milieu d'une population supérieure qui les regarde comme des bêtes, et en conséquence [442] les affuble d'une queue. Bien que les Miao-tsé, population aborigène de la Chine dont le nom signifie *enfants du sol*, viennent de temps en temps à Canton pour y trafiquer, les Chinois croient encore fermement qu'ils ont de petites queues comme les singes[556]. Les Malais à demi civilisés représentent les tribus plus grossières qui habitent les forêts, comme des hommes à queues[557] ; les nations musulmanes de l'Afrique attribuent le même appendice aux Niam-Niam de l'intérieur[558]. On racontait que les hommes

553 Petherick, *Egypt*, etc., p. 367.

554 Southey, *Brazil*, vol. I, p. 685 ; Martius, vol. I, p. 425, 633.

555 Krapf, p. 142 ; Baker, *Albert Nyanza*, vol. I, p. 83 ; Saint-John, vol. I, p. 51, 405 ; et plusieurs autres.

556 Lockhart, *Aborigènes of China*, dans *Tr. Etn. Soc.* , vol. I, p. 181.

557 *Journal Ind. Arch.*, vol. II, p. 358 ; vol. IV, p. 374 ; Cameron, *MatayanIndia*, p. 120 ; Marsden,, p. 7 ; Antonio Galvano, p. 120, 218.

558 Davis, *Carthage*, p. 230 ; *Plinius de Bostock an Riley* (Bohn's ed.), vol. II, p. 134.

appartenant à la race maudite des cagots, dans les Pyrénées, naissaient avec une queue ; en Espagne, la croyance superstitieuse du moyen âge que les Juifs ont ainsi que l'on dit une queue, comme le diable, subsiste encore[559]. En Angleterre, les théologiens s'emparèrent de cette idée et prétendirent que telle avait été la punition des misérables qui avaient insulté saint Augustin et saint Thomas de Cantorbery. Horne Tooke cite à ce sujet le passage suivant de l'évêque Bale, ce zélé et quelque peu violent réformateur : « John Capgrave et Alexander d'Esseby disent que les habitants du conté de Dorset ont toujours eu des queues depuis qu'ils ont jeté des queues de poisson à saint Augustin. Mais Poydorus soutient que ce fut les habitants de Stroud, près de Rochester, dans le conté de Kent, qui furent ainsi punis pour avoir coupé la queue du cheval de Thomas Becket. Aussi l'Angleterre est-elle aux yeux de toutes les autres nations couverte d'une éternelle ignominie à raison de ces menteuses légendes sur les queues, bien qu'on ne puisse dire où on les a jamais vues...un Anglais ne peut plus voyager [443] actuellement soit pour son commerce, soit pour faire honnêtement ses affaires, sans qu'on lui fasse honte et qu'on ne lui jette à la tête le reproche que tous les Anglais ont des queues[560]. » Cette histoire finit par devenir un lieu commun et un reproche que l'on aimait à adresser de comté à comté. Dans le Devonshire, on croyait tout récemment encore que les hommes de Cornwall avaient des queues[561]. La tradition répandue chez les sauvages et d'après laquelle les hommes auraient eu originairement une queue, n'est pas moins curieuse. Les îles Fidji ont une légende où il est question d'hommes pourvus d'une queue semblable à celle des chiens, et qui périrent dans le grand déluge ; les Tasmaniens soutenaient de leur côté que les hommes à l'état primitif avaient une queue et pas d'articulation aux genoux. Un portugais qui écrivait vers l'an 1600 rapporte que, chez les indigènes du Brésil, un couple vient-il à se marier, le père ou le beau-père prend un silex tranchant et coupe un bâton , parce qu'il s'imagine que ses petits enfants naîtront sans queue[562]. On ne saurait rattacher ces histoires de tribus humaines à queue à l'anomalie qui s'observe chez certains individus mal conformés et présentant un appendice caudiforme[563].

L'anthropologie, jusqu'à une époque peu éloignée, a enregistré gravement, au nombre des faits acquis, des histoires de races monstrueuses, de géants, de nains

559 Francisque Michel, *Races maudites*, vol. I, p. 7 ; *Argot*, p. 349 ; Fernan Caballero, *la Gaviota*, vol. I, p. 59.

560 Horne Tooke, *Diversions of Purley*, vol. I, p. 397.

561 Baring-Gould, *Myths*., p. 137.

562 Voir, pour divers autres contes relatifs aux hommes à queue : *As. Res.*, vol. III, p. 149 ; *Mem. Anth. Soc.*, vol. I, p.261, etc. (îles Nicobar) ; Klemm, *C, G.*, vol.II, p. 246, 316 ; (îles Sarytschew) ; *Letters of Colombus*, Hakluyt Soc. p. 41, (Cuba), etc. etc.

563 Williams, *Fiji*, vol. I, p. 252 ; Backhouse, *Austr.*, p. 557 ; Purchas, vol.IV, p. 1290 ; De Lact, *Novus Orbis*, p. 543.

d'hommes sans bouche ou sans tête, de tribus entières [444] n'ayant qu'un œil ou qu'une jambe, et mille autre analogues. Les écrits géographiques et les naturalistes de l'antiquité abondent en descriptions de ces êtres extraordinaires[564]* ; au moyen âge, des auteurs tels qu'Isidore de Séville et Roger Bacon , recueillirent ces contes qui prirent plus faveur que jamais ; de telles créatures existent encore dans l'imagination des peuples peu civilisés. Ce ne fut guère qu'au commencement du siècle actuel, alors que le monde eut été assez exploré et que la science eut fait assez de conquêtes pour ne laisser aucune place à ces sortes de monstres, qu'ils furent relégués dans le domaine de la mythologie. Ayant déjà jeté un coup d'œil sur deux des principales espèces de cette étrange ménagerie semi-humaine, il n'est pas hors de propos d'étudier les autres, car cette étude nous apporte de nouvelles indications sur l'origine de pareilles fables[565].

Les recherches de Grimm, de Nilson et de Hanusch ont démontré avec évidence que certains mythes relatifs aux géants et aux nains se lient soit aux traditions des tribus réellement indigènes, soit à celles de tribus conquérantes. Malgré l'extrême difficulté qu'offre l'analyse de la nature complexe des nains des traditions populaires européennes, et l'appréciation du degré de parenté qu'ils ont avec les elfes, les gnomes et d'autres êtres de la nature des esprits, et la question de savoir jusqu'à quel point ce sont des êtres humaines représentés sous une forme mythique, il est impossible de méconnaître ce dernier élément dans la peinture qui nous est faite de cette population [445] aborigène, dans ces êtres bienveillants ou méchants qui parlent le même langage, ont la même religion et le même costume que les gens du pays. Les géants apparaissent dans les vieilles traditions de l'Europe sous les traits de maïens de l'âge de pierre ; ils évitent de se trouver en contact avec les tribus conquérantes, car ils détestent l'agriculture et le son des cloches.

Le conte de *le Fille du géant* peint admirablement la frayeur qu'inspirait au grossier aborigène l'apparition de conquérants civilisés. La jeune génate rencontre un paysan en train de labourer un champ ; elle l'emporte dans son tablier, lui, sa charrue et ses bœufs pour en faire un jouet ; mais sa mère lui ordonne de les rapporter où elle les a pris, car, lui dit-elle, ce sont là des êtres qui peuvent faire

564 *Voir E.-H. Gombrich : « L'art et l'illusion » NRF Gallimard 1971 [livre non ré-edité, disponible au format pdf.] - Chapitre II « Les stéréotypes et la réalité », on observe la recopie d'un ouvrage à l'autre de gravures sans vérification de la réalité. NdC.

565 Ce qui concerne les tribus monstrueuses a été , il y a quelques siècles recueilli principalement dans les ouvrages suivants : *Anthropometaphosis : Man transformed or the artificial Changeling*, etc., scripsit J.-B. Cognomento Chirosophus, M. D., London , 1653 ; Calovius, *De Thaumatanthropologia, vera pariter atque ficta tractatus historico-physicus* Rostock, 1685 ; J.-A. Fabricius, *Dissertatio de hominibus orbis nostri incolis*, etc., Hamburg, 1721. Je me contente de citer ici quelques ouvrages principaux.

beaucoup de mal aux Huns. Le fait que les tribus des géants portent des noms historiques, celui de Hun ou de Chud par exemple, est très significatif et les Slaves n'ont peut-être pas encore oublié que les nains mentionnés dans leurs légendes descendaient des aborigènes que les anciens Prussiens trouvèrent dans le pays. Ce sont manifestement les anciens et malheureux Lapons, jadis si répandus dans le nord de l'Europe, que les anciens Scandinaves décrivent quand, dans leurs Sagas, ils nous parlent de nains laids et rabougris, vêtus de peaux de renne, portant des bonnet de diverses couleurs, rusés et lâches, fuyant même le contact des bienveillants Norsemen ; ces nains habitent des cavernes ou des *gamm*, huttes laponnes en forme de monticule ; ils n'ont pour armes que des flèches armées d'une pierre ou d'un os et, cependant, ils sont craints et haïs par leurs conquérants qui voient en eux de puissants sorciers[566]. La légende musulmane raconte que la race de Gog et de [446] Magog (Yajuj et Majuj) a une petite taille, mais des oreilles aussi grandes que celles des éléphants ; cette race forme un peuple nombreux qui a ravagé le monde. Il habite à l'Orient dans une contrée séparée de la Perse par une haute montagne et où l'on ne peut pénétrer que par un défilé ; quand des nations voisines apprirent qu'Alexandre le Grand (Dhu l'Karnein) parcourait le monde, elle lui payèrent tribut ; le conquérant fit construire un mur en bronze et en fer, par arrêter les incursions de la nation des Gogs et des Magogs[567]. Qui ne reconnaîtra pas ici une description allégorique des Tartares de la haute Asie ? Le professeur Nilson ne voit, en général, dans les nains des légendes, qu'une exagération des caractères physiques de certains peuples. Et il faut convenir qu'il en est ainsi quelquefois. Les récits que firent les premiers voyageurs européens de la stature colossale des Patagons, à la ceinture desquels, assuraient-ils, leur tête n'atteignait pas, suffisent à établir une fois pour toutes, que les mythes de géants peuvent avoir pour cause première la vue d'hommes ayant une taille exceptionnelle[568] ; il en est de même pour les nains de la même région, car Knivet, le vieux voyageur, remarque ingénument, en parlant des hommes à petites tailles du Rio de la Plata, qu'ils ne sont pas, après tout, aussi petits qu'on veut bien le dire[569].

Néanmoins ce même groupe mythique des géants et des nains doit nous tenir en garde contre la tentation de trop généraliser une explication partielle. Bien que cette explication soit excellente dans certaines limites, il y a [447] de nombreuses

566 Grimm, *D. M.*, chap. XVII, XVIII ; Nilson, *Habitants primitifs de la Scandinavie*, (édition française), chap. VI ; Hanusch, *Slaw. Myth*., 230, 325-7. Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 231.

567 Tabari, *Chronique*, tr. Dubeux, part. I, chap. VIII ; Koran, XVIII, 92.

568 Pigafetta, dans Pinkerton, vol. XI, p. 314 ; Voir Blumenbach, *De generis humanæ varietate ; Fritz-Roy, Voyage and Adventure of Beagle*, vol. I ; Waitz, *Anthropologie*, vol. III, p. 488.

569 Knivet, dans Purchas, vol. IV, p. 1231 ; comparez avec Humboldt et Bonpland, vol. V, p. 564 ; avec Martius, *Ethnologie Amer.*, p. 424 ; voir aussi Krapf, *East Afr.*, p. 51 ; Du Chaillu, *Ashango Lang*, p. 319.

preuves que les légendes de géants sont quelquefois des mythes philosophiques, imaginés à l'occasion de découverte d'ossements fossiles gigantesques. Je me contenterai de citer un seul exemple : Une mâchoire et des dents gigantesques trouvées en creusant le Hoe à Plymouth, furent regardées comme ayant appartenu au géant Gogmagog, qui livra jadis en cet endroit une bataille à Corineus, le héros éponymique du Cornwall[570]52. Quant aux légendes sur les nains, elles sont curieusement associées à ces monuments qui ont survécu aux races éteintes depuis longtemps, qui les élevèrent, tels que les tombes et les dolmens. Ainsi, aux États-Unis, on a regardé comme ayant servi à la sépulture d'une race de pygmées de grossiers sarcophages de pierre, n'ayant que deux ou trois pieds de long et qu'on trouve à côté les uns des autres ; dans l'Inde, une légende très répandue veut que les dolmens préhistoriques aient servi d'habitations aux nains c'est-à-dire qu'ils aient été les demeures des anciens pygmées que l'on considère aussi dans ce pays comme les représentants des tribus préhistoriques[571]. La description que fait un voyageur du moyen âge de certaines créatures de Cathay, velues à forme humaine, haute d'une coudée et ne fléchissant pas le genou en marchant, ou celle que fait un géographe arabe des habitants d'une île de la mer des Indes qui n'ont que quatre empans (228 millimètres) de haut, qui vont nus, grimpent aux arbres et fuient les hommes, a évidemment une signification toute différente. S'il était possible de mettre en doute la nature réelle de ces nains, le doute tomberait devant l'assertion de Marco Polo, qui rapporte que, de son temps, on embaumait toujours les singes des Indes orientales, et qu'on les plaçait dans des [448] boîtes et les vendait pour être exhibées de par le monde comme des pygmées[572]. Ainsi de faits d'ordre différent ont contribué à donner naissance à des histoires de géants et de nains, plus d'un élément mythique peut-être s'étant combiné pour former une pure légende ; aussi est-ce là une cause grand embarras dans l'étude de la mythologie.

On arrive ainsi à prêter un sens nouveau et fort extravagant aux descriptions de tribus étranges faites avec une entière bonne foi, quand elle arrive à la connaissance de gens qui ne connaissent les faits originels. Voici quelques interprétations de ce genre : plusieurs d'entre elles sont un peu forcées, mais elles servent à montrer qu'il ne faut pas avoir une confiance trop absolue dans cette méthode. Il est aisé de se méprendre sur le terme : *sans nez ;* on peut l'appliquer pourtant avec assez de vérité aux tribus à nez aplati, telles que les tribus turques des steppes dont Benjamin de Turdèle a dit au douzième siècle : « Ces hommes

570 *Early Hist. Of Mankind*, , chap. XI, ; Hunt, *Pop. Rom.,1ere*série, p. 18, 304.

571 Squier, Aborigene *Monuments of N.-J*, p. 68 ; Long's *Exp.*, vol., p. 62, 275 ; Madoros Taylor, dans *Journ. Ethn. Soc.*, vol. I, p. 157.

572 Gul. De Rubruquis, dans Pinkerton, vol. VII, p. 69 ; Lane, *Thousand and ones Nights*, vol. II, p. 81, 91, voir 24, 52, 97 ; Holu, p. 63 ; Marco Polo, liv. III, chap. XII.

n'ont pas de nez ; ils respirent par deux petits trous[573]. » On a rapporté qu'il y a des hommes dont les oreilles pendent jusque sur leurs épaules, et c'est l'exacte vérité, car certains sauvages on l'habitude, entre autres mutilations regardées comme ornement, de s'allonger les oreilles et y suspendant des poids et des anneaux. Si l'on se borne à citer un tel fait sans explication , on rend l'erreur facile ; car on pourra supposer que la phrase s'applique moins à des sauvages ayant allongé les lobes de leurs oreilles au point qu'ils forment une successions de bourrelets pendant jusque sur les épaules, qu'aux *Panotii* que mentionne Pline ou aux Indiens *Karnaprâvarana*, « qui, si l'on en croit la fable, ont des oreilles si grandes, qu'elles leur servent [449] de manteaux », ou bien encore aux nains africains, qui quand ils se couchent se servent, dit-on, d'une oreille en guise de matelas, et de l'autre pour couverture[574]. Frère Pedro Simon raconte à propos de la Californie l'une des histoires les plus saugrenues de ce genre. On sait au reste que le territoire de l'Oregon tire son nom de l'espagnol *orejones*, signifiant « grandes oreilles », donné aux habitants à cause de l'habitude qu'ils avaient de s'allonger les oreilles avec des ornements[575]. Les expressions purement métaphoriques peuvent aussi causer des erreurs, quand on les prend à la lettre ; telle l'histoire du cheval qui avait la tête là où se trouvait la queue. J'ai ouï dire à un protestant français des environ de Nîmes que l'épithète de *goergeo negro*, gorge noire, que les catholiques appliquent aux huguenots, est entendue dans un sens si littéral, que les premiers ouvrent quelquefois la bouche des enfants protestants pour s'assurer si leur gorge à la couleur ordinaire. Si on lit avec soin des descriptions que les races plus avancées ont faites des tribus sauvages, on remarquera que la plupart des épithètes qui y sont ordinairement employées n'ont eu qu'à être prises dans le sens littéral pour devenir le point de départ de fabuleuses histoires de monstres.

Ainsi les Birmans donnent aux sauvages Karens le nom d' « hommes-chiens »[576] ; Marco Polo dit que les Angamans (insulaires des îles Andaman) sont de grossiers [450] cannibales ayant la tête semblable à celle du chien[577]. La

---

573 Benjamin de Tudela, *Itinerary*, édité et traduit par Asher, 83 ; Pline, VII, 2. Voir Max Müller, dans Bunsen, vol. I, p. 346, 358.

574 Pline, IV, 27 ; Mela, III, 6 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. I, p. 120 ; vol. II, p. 93 ; Saint-John, vol. II, p. 117 ; Marsden, p. 53 ; Lane, *Thousand and one Night*, vol. III, p. 92, 305 ; Petherick, *Égypte*, etc. p. 367 ; Burton, *Central Affricha*, vol. I, p. 235 ; Pedro Simon, *Indias Occidentales*, p. 7.

575 De même que *Orejones* signifie *grandes oreilles*, *Patagones* signifie *grands pieds* ; de là le nom de Patagonie. Rappelons à ce propos les contes qu'on débitait sur les hommes qui avaient de si grands pieds, qu'ils pouvaient s'en servir comme de parasol, les *Sciapodes*, Pline, VII, 2 ; voir Rawlinson, *Hérodote*, vol. I, p. 50.

576 Bastian, *Oestl. Asien* , vol. I, p. 133.

577 Marco Polo, liv. III, chap. XVIII.

description que fait Elien des tribus à tête de chien aux Indes, est tout simplement, et cela est facile à reconnaître par les termes qu'il emploie, la description d'une race sauvage. Les Cynocéphales, dit-il, doivent ce nom, à la forme de leur corps, mais autrement ce sont des hommes ; ils portent des peaux d'animaux comme vêtements ; ils sont justes et ne font point de mal aux hommes ; ils ne peuvent parler, ils rugissent, ils comprennent toutefois la langue des Indiens ; extrêmement agiles, ils vivent du produit de la chasse ; ne font pas cuire leur gibier sur le feu, se contentent de le couper en petits morceaux et de les faire sécher au soleil ; ils élèvent des chèvres et des brebis et en boivent le lait. Le naturaliste termine en ajoutant que ces individus doivent être rangés parmi les animaux privés de raison, attendu qu'ils n'ont pas de langage articulé distinct et humain[578]. Cette dernière remarque est significative ; elle trahit la vieille croyance, autrefois si répandue, que les barbares n'avaient pas de langage distinct, privés qu'ils étaient de la faculté de parlé, n'ayant ni langue ni même de bouche[579]. Les Blemmyes que mentionne Pline sont un autre peuple monstrueux très célèbre ; ils n'avaient pas de tête ; leur bouche et leurs yeux étaient placés sur leur poitrine. Telles étaient, disait-on , les créatures sur lesquelles le Prêtre-Jean régnait sur l'Asie ; et celles qui habitaient au fond des immenses forêts de l'Amérique méridionale. Nos ancêtres au moyen âge croyaient aussi fermement à leur existence qu'à celle des [451] cannibales dont parle Othello, « les anthropophages et les hommes qui ont la tête au-dessous des épaules ».

Si nous cherchons le mot *acéphale* dans les dictionnaires, nous n'y trouverons sans pas la mention de monstre dépourvus de tête, mais nous verrons que cette dénomination s'applique à des hérétiques ainsi appelé parce que leur chef ou fondateur est inconnu. Les hordes turcomanes qui ne reconnaissent pas le roi, quand elles disent en parlant d'elles-mêmes : « Nous sommes un peuple sans tête, » emploient une métaphore semblable, mais parfaitement claire et naturelle[580]. La légende musulmane a ses Shikks et ses Nesnas, créatures ressemblant à la moitié d'un homme coupé en deux dans le sens de la longueur et n'ayant qu'un bras, qu'une jambe et un œil. C'est sans doute à ces fables que les Zulus ont empruntés l'idée d'une tribu de moitiés d'hommes. Suivant une de leurs traditions, ces moitiés d'hommes trouvèrent un jour une jeune fille zulue dans une caverne ; ils la

578 Elien, IV, 46 ; Pline, VI, 35 ; VII, 2. Voir, pour d'autres versions, Purchas, vol. IV, p. 1191 ; vol. V, p. 901 ; Cranz, p. 267 ; Lane *Thousand and One Night*,vol. III, p. 36, 94, 97, 365 ; Davis, *Carthage*, p. 230 ; Latham, *Descr. Ethn.*, vol. II, p. 83.

579 Pline, vol. V, 8 ; VI, 24, 35 ; VII, 2 ; Mela, III, 9 ; Herberstein dans Hakluyst, vol. I, p. 593 ; Latham, *Deser. Ethn.*, vol. I, p. 483 ; Davis, *Loc. Cit.*, voir *Earley Hist. Of Mankind*, p. 77.

580 Pline, V, 8 ; Lane, vol. I, p. 33 ; vol. II, p. 377 ; vol. III, p. 81 ; Eisenmenger, vol. II, p. 359 ; Mandeville, p. 243 ; Raleigh dans Hakluyt, vol. III, p. 652, 665 ; Humboldt et Bonpland, vol. V, p. 176 ; Purchas, vol. IV, p. 1285 ; vol. V, p. 901 ; Isidor Hispal. s. v. *Acephali*;Vambéry, p. 310, voir plus haut.

prennent pour deux personnes, et, après l'avoir examinée de plus près, ils s'écrièrent : « La jolie personne ! Mais voyez donc ces deux jambes ! » Cette singulière croyance se rattache à la simple métaphore qui fait représenter un sauvage comme n'étant que la moitié d'un homme, *semihomo*, ainsi que dit Virgile du féroce Cacus[581]. De même, quand les Chinois se comparent aux [452] autres nations ils disent : « Nous voyons avec deux, yeux les Latins avec un seul et tous les autres peuples sont aveugles. » De semblables métaphores passées chez nous en proverbes répondent aux légendes de tribus à un seul œil, telles que sont représentés les farouches habitants des cavernes, les Cyclopes. Les coïncidences verbales de cette espèce, assez libres déjà dans ces derniers exemples, finirent par être tout à fait fantaisistes. Les nègres appelaient les Européens « longues têtes » et employaient l'expression avec le sens métaphorique que nous lui donnons ordinairement ; mais que l'on traduise cette expression en grec et l'on aura immédiatement les *Makrokephaloi* d'Hésiode[582]. Pour compléter la liste, citons encore une des fables des plus communes dans l'ancien et dans le nouveau monde, le peuple monstrueux qui avait les pieds tournés à l'envers. Et bien ! Il existe un peuple dont le nom a fait grand bruit dans les controverses scientifiques, peuple bien réel et dont le nom signifie qui a les pieds tournés à l'envers, les *Antipodes*, comme on les appelle encore[583].

Mais laissons cette digression pour revenir aux mythes philosophiques. Il nous reste à examiner d'autres ensembles de contes explicatifs, engendrés par le besoin qu'éprouve sans cesse l'homme e connaître les causes et les motifs de ce qui se passe autour de lui. Dans l'état de société favorable à la production des mythes, toutes les fois qu'un phénomène ou un usage quelconque attire [453] l'attention d'un individu, s'il ne peut se rendre compte de la raison qui l'a fait naître, il imagine une histoire pour l'expliquer ; puis, il la raconte, et en admettant même qu'il n'arrive pas à se persuader que c'est là une légende qu'il tient de ses ancêtres, le conteur qui la lui entend dire n'y regarde pas de si près et la répète. Il est facile d'expliquer ces légendes quand elles ont trait à des phénomènes que nous comprenons et que nous pouvons expliquer.

---

581 Lane, vol. I, p. 33 ; Callaway, *Zulu Tales*, vol. I, p. 199, 202 ; Virgile, , *Enéide*, VIII, 194 ; le nom des *Nimchas*, du persan *nim*, moitié représente une semblable métaphore (*Journ. Ethn. Soc.*, vol. I, p. 192) ; cela rappelle le français *demi-monde*. Comparez les tribus à une seule jambe : Pline, VII, 2 ; Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. III, p. 521 ; Charlevoix, vol. I, p. 25. les Australiens emploient la métaphore *une seule jambe* (matta gyn) pour désigner les tribus descendues d'un seul couple. G. F. Moore, *Vocab.*, p. 5, 71.

582 Kœller, *Vei Gram.*, p. 229 ; Strabon, I, 2, 35.

583 Pline, VII, 2 ; Humboldt et Bonpland, vol. V, p. 85.

Nous savons, par exemple, à n'en pouvoir douter, que l'amiante n'est pas du poil de salamandre, que ce n'est pas la présence d'un lézard ou d'un oiseau dans l'estomac qui cause un appétit dévorant ; qu'un philosophe chinois ne peut avoir inventé l'appareil à frottement au moyen duquel on se procure le feu, sur la vue d'un oiseau qui tirait des étincelles d'une arbre en en frappant les branches avec son bec.

Les Wakuafi, peuplade africaine, volent les bestiaux et en donnent tranquillement pour excuse qu'Engai, c'est-à-dire le ciel, leur a accordé tous les bestiaux en partage et qu'ils ont, par conséquent, le droit de les prendre partout où ils en rencontre[584]. De même dans l'Amérique du Sud, les belliqueux Mbayas disent avoir reçu du dieu Caracara l'ordre de faire la guerre à toutes les autres tribus et de s'emparer des femmes et des enfants[585]. Mais si les sauvages peuvent accepter de telles explications pour certains de leurs actes, et ne répugnent pas à inventer de pareilles légendes, il ne serait pas raisonnable de notre part d'y ajouter foi. Heureusement aussi, ces légendes imaginées après coup se trouvent en opposition avec des renseignements plus certains, ou viennent se heurter contre des documents écrits. Qu'importe que les Chinois racontent cette absurde histoire que les caractères de l'écriture sont initiés des dessins qui décorent les écailles de la tortue, puisqu'on possède encore en Chine les modèles de caractères [454] primitifs, simple imitation de divers objets. Nous ne pouvons guère non plus que rapporter à une bonne dose d'ingénuité l'origine de la légende qui a cours dans l'ouest de l’Écosse et d'après laquelle le pape ; ayant mis autrefois les campagnes en interdit, oublia d'anathématiser les collines ; le peuple se serait mis aussitôt à les cultiver ; conte visiblement imaginé pour expliquer les anciennes traces de culture que l'on remarque sur les versants abruptes des montagnes, et que l'on appelle quelquefois aussi « les sillons des fées »[586]. Les légendes les plus embarrassantes sont celles qui fournissent une explication n'étant pas assez improbable pour être repoussée de prime abord, ni assez probable pour qu'on puisse y ajouter foi. Les ethnographes, qui savent combien l'usage de se mutiler les dents est répandu chez les races inférieures et qui savent aussi que cette coutume ne disparaît que très graduellement par les progrès de la civilisation, cherchent naturellement à expliquer par quelque cause générale inhérente à un certain degré de développement intellectuel. Mais les tribus qui se mutilent ont chacune des légendes particulières pour expliquer leurs coutumes locales ; ainsi les Penongs de la Birmanie et les Batokas de l'Afrique orientale se cassent les dents de devant ; les uns prétendent que c'est pour ne pas ressembler aux singes, les autres que c'est afin

584 Krapf, p. 359.
585 Southey, *Brazil*, vol. III, p. 390.
586 S.Wilson, *Archæology, etc. of Scotland*, p. 123.

de ressembler aux bœufs et non aux zèbres[587]. Quant aux légendes relatives aux tatouages, l'une des plus singulières est celle qui est destinée à expliquer pourquoi les Fidjiens ne tatouent que leurs femmes, tandis que les voisins les Tongans ne tatouent que les hommes. On raconte qu'un Tongan , envoyé aux îles Fidji pour y apprendre qu'elle était à cet égard la coutume, répétait en revenant pendant sa route : « Il faut tatouer les femmes et non les hommes ». Mais malheureusement, ayant heurté [455] contre un obstacle et faillit tomber, il oublia la leçon qu'on lui avait faite, en arrivant à Tonga, et dit à ses compatriotes : « Il faut tatouer les hommes et non les femmes », règle à laquelle ils s'empressèrent de se conformer. Cette explication semblait, sans doute, toute naturelle aux Polynésiens, car les habitants de Samoa raconte une histoire analogue et ne différant que par quelques détails de celle des îles Tonga[588].

Chacun sent quel peu d'apparence de véracité présente une histoire à laquelle ne s'attache aucun nom propre. C'est ce qu'observe fort bien Sprenger dans sa *Vie de Mahomet :* Tout autre est sur moi l'impression que je lis : Le prophète dit à « Alkama », alors même que je ne sais pas quel est cet Alkama, ou quand je trouve simplement : Le prophète dit à « quelqu'un ». Ce que le profond et savant critique avoue avec tant de candeur[589] a été le germe qui , levant, dès les plus anciens âges, dans l'esprit d'homme beaucoup moins préoccupés de la vérité historique, a donné pour fruit force mythes.

C'est ce qui explique que l'un des principaux personnages que nous offrent toutes les traditions du monde ne soit en réalité autre que ce *quelqu'un*. Rien que ce merveilleux personnage ne puisse accomplir, aucune forme qu'il ne puisse revêtir ; il n'est soumis qu'à une seule obligation, le nom qu'il prend doit avoir quelque rapport avec l'objet de son entreprise, et encore s'affranchit-il parfois de cette obligation. Il arrive si souvent, à notre époque même, qu'une légende sur une personne est fabriquée de toute pièces et presque toujours accompagnée de si minutieux détails de lieux et de date, qu'on se demande volontiers si l'on ne se trouve pas là en face d'une histoire réelle et l'on explique alors facilement quelle extension [456] un tel procédé dut prendre dans l'antiquité. Par exemple la tradition locale garde-t-elle le silence sur l'origine et la destination de quelque édifice en ruines, le mythes n'est pas embarrassé pour en donner le nom et en assigner l'auteur. Au Mexique, ce grand *quelqu'un* s'appelle Montézuma : c'est lui qui a construit l'aqueduc de Tezcuco ; en Perse, toute ruine antique de quelque

587 **B**astian, *Oestl. Asien*, vol. I, p.128 ; Linvingstone, p. 532.

588 Willians, *Fiji*, p. 160 ; Seemann, *Viti*, p. 113 ; Turner, *Polynesia*, p. 182, à propos de la légende de Samoa ; voir dans Latham, *Descr. Ethn.*, vol.I, p. 152 et dans Bastian, *Oestl. Asien*, vol. I, p. 112, une autre légende relative au tatouage.

589 Innocence, naïveté, ingénuité.

importance est l'œuvre de l'héroïque Antar ; en Russie au dire du docteur Bastian, on rapporte à Pierre le Grand des constructions d'âge fort divers, de même qu'en Espagne on les attribue à Boadbil ou à Charles-Quint. De plus en Europe, les traditions populaires donnent presque toujours le diable pour l'auteur des antiques édifices, dont la masse affecte quelque chose de gigantesque et surtout les anciennes constructions en pierre que les antiquaires regardent aujourd'hui comme des monuments préhistoriques. La légende des Indiens de l'Amérique du Nord est plus gracieuse ; ils croient que les grands tumuli de l'Ohio, ces immenses amas de terre imitant grossièrement la forme de différents animaux, sont l'œuvre d'un grand Manitou lui-même, qu'il les a élevés en signe de promesse qu'il a faite de leur fournir abondamment du gibier dans le monde des esprits. Les Néo-Zélandais racontent comment le héros Kupé sépara les îles du nord des îles du sud et forma le détroit de Cook. Le mythe grec plaçait des colonnes d'Hercule à l'entrée de la Méditerranée. En des temps plus modernes, l'ouverture du détroit de Gibraltar devint un des exploits d'Alexandre de Macédoine[590]. Cet ensemble de légendes nous permet d'apprécier la valeur des traditions qui s'attachent à des noms de personnes ; elles n'ont d'autre objet que de répondre aux questions que depuis des siècles la curiosité humaine n'a cessé de se poser sur [457] l'origine des cérémonies, des lois, des coutumes et des arts. Sans doute, quelques-unes de ces traditions ont un certain fond de vérité, et nous saurions, surtout à l'égard de celles qui ont trait aux temps comparativement modernes, arriver à y séparer le réel de l'imaginaire. Mais en l'absence de preuves circonstanciées, on doit tenir pour entachée de mythologie toute tradition ayant pu se former par la simple adjonction d'un nom propre à l'assertion purement théorique que quelqu'un à dû introduire dans la monde de l'usage du feu, des armes, des ornements, des jeux, de l'agriculture, du mariage ou de tout autre élément de civilisation.

Les noms de lieux sont un des nombreux sujets qui ont éveillé la curiosité, et les mythes explicatifs se sont empressé de la satisfaire. Quand au temps barbares, l'oreille populaire a perdu le sens primitif de ces noms, le faiseur de mythe intervient et les explique à sa manière. Ainsi, on raconte au Thibet que le nom du lac *Chomoriri* vient de ce qu'un femme (*Chomo*) fut entraînée au milieu des eaux par le yack qu'elle montait, et que, dans sa terreur, elle s'est écriée : *Ri-ri !* Les Arabes disent que les fondateurs de la ville de *Sennaar* virent sur la rive du fleuve une femme magnifique dont les dents brillaient comme du feu ; aussi appelèrent-ils cet endroit *Sinnâr* c'est-à-dire dent de feu. Las Arcadiens faisaient dériver le nom de leur ville *Trapezus* de la table (*trapèza*) que Jupiter renversa, quand l'horrible

590 Mastian, *Mensch*, vol. III, p. 167-8;Wilkinson dans l'*Hérodote* de Rawlinson , vol. II, p. 79 ; Grimm, *D. M.*, p. 972-6 ; W. G. Palgrave, *Arabia*, vol.I, p. 251 ; Squier et Davis, *Monuments of Mississipi Valley*, p.134 ; Taylor, *New-Zealand*, p. 258.

Lycaon lui servit un enfant dans un banquet auquel il l'avait invité[591]. Ces grossières légendes ne diffèrent en aucune façon des légendes locales [458] anglaises qui avaient cours, il y a longtemps encore, celle, par exemple, d'après laquelle les Romains apercevant l'endroit où se trouve actuellement *Exeter*, se seraient écrié, dans leur joie : *Ecce terra !* D'où le nom de cette ville. Tout récemment un curieux interrogeait les habitants de *Fordingbridge*, ou, comme disent les gens du pays, *Fardenbridge*, sur l'origine du nom ; on lui répondit que le nom venait sans doute de ce que le pont avait été construit à une époque où les salaires étaient si minimes, qu'un maçon gagnait un *farden* (*farding*, liard) par jour. Dans la légende bien connue du squire Pendarvis et de sa bière, que racontent les habitants de Farmouth, sa servante s'excusa de l'avoir vendue aux marins, en disant : *The penny come so quick* (les sous viennent si vite), et c'est ainsi qu'on explique le lieu dit *Pennycomequick ;* ce mot qui n'est vraisemblablement qu'une altération assez ridicule du cornique *Penycumgwic*, sommet de la vallée de la crique. Le mythe est tombé bien bas quand il en arrive à de semblables jeux de mots.

Les noms propres peuvent assurément devenir des noms communs ; nous ne saurions le nier, nous qui parlons de *broughams* et de bluchers. Mais toute étymologie de ce genre doit avoir à son actif un document contemporain ou quelque preuve aussi évidente, car c'est là un genre emprunté aux mythes les plus grossiers. On rapporte que David, le peintre, avait un élève qui donnait les plus grandes espérances ; il s'appelait Chicque et était fils d'un fruitier ; ce jeune homme mourut à dix-huit ans, mais son maître continua de le proposer pour exemple à ses autres élèves, et de là le terme familier de *chic*. Il est rare que les étymologistes, gens qui ne manquent cependant pas d'effronterie, aient jamais imaginé mystification plus impudente ; car le mot *chic* date certainement du dix-septième siècle au moins[592].

[459]

Le mot *cant* a donné lieu aussi à une foule d'interprétations tout aussi fantaisistes. Steele, dans son *Spectator*, dit que quelques personnes le font dériver du nom d'un certain André *Cant*, ministre écossais, qui avait le don de prêcher dans

591 Latham, *Descr. Ethn.*, vol. I, p. 43 ; Lejean, *Revue des deux mondes*, 15 février 1862 ; Apollodore, III, 8. Comparez avec le nom d'*Arequipa* que les Péruviens faisaient dériver des mots *ari ! Quepay = oui ! Restez*, que l'Inca aurait adressé aux colons Markham, *Quichua Gr. et Dict.* Comparez aussi avec l'étymologie supposée de *Dahome*, soit *Danh-homen = sur le ventre de Danh*, parce que le roi Dako aurait bâti son palais sur le corps du roi Danh, qu'il avait vaincu . Burton, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol.III, p. 401.

592 Charmock, *Verba nominalia*, S. V. Chic, voir Francisque Michel, *Argot*, S. V.

un dialecte tel qu'il n'était compris par personne en dehors de sa propre congrégation , et encore tous ne le comprenaient-ils pas. Ce n'est peut-être pas une peinture bien exacte du véritable André Cant, dont il est fait mention dans *Whitelock's Memorials*, et qui semble, au contraire, avoir su s'exprimer en termes parfaitement clairs. En tout cas André Cant vivait vers 1650 ; or, à cette époque, le verbe *cant* était déjà un vieux mot. *To cante*, dans le sens de parler, est mentionné dans la liste des mots d'argot de Hartman, en 1566 et en 1587. Harrison dit que les mendiants et les bohémiens ont un langage à eux qu'ils nomment *canting*, mais que d'autres appellent *pedlars' frenche*[593]. De toutes les étymologies attribuées aux noms propres, une des plus curieuses est celle de la danse *macabre* ou danse des morts, si connue par les peintres de Holbein. L'auteur supposé de cette danse est ainsi mentionné dans la *Biographie universelle :* « Macaber, poète allemand, serait tout à fait inconnu sans l'ouvrage qu'on sous son nom. » La remarque, il faut l'avouer, est assez juste, car ce poète n'a jamais existé ; la danse [460] *macabre* n'étant autre que la danse des Macchabées, c*horea Macchabœorum*, sorte de pantomime religieuse exécutée dans les églises au quinzième siècle. On s'explique facilement le nom qu'on lui donnait par le fait qu'on lit à la messe des Morts un passage du livre II des Macchabées, chap.XII, où il est dit que le peuple se mit en prière pour implorer le Seigneur, afin que les péchés de ceux qui avaient été tués fussent effacés. Cette lecture a sa raison d'être, car si judas n'avait pas espéré que ceux qui avaient été tués renaîtraient, il eût été inutile de prier pour les morts[594]. Ainsi, en remontant aux origines, on voit que la *danse macabre* est tout simplement la danse des morts.

Il n'est pas rare que les tribus et les nations soient désignées par le nom de leur chef ; ainsi, les voyageurs en Afrique nous parlent à chaque instant du peuple d'Eyo ou du peuple de Kamrazi. Ces expressions peuvent persister, comme cela eut lieu pour le nom des Turcs *Osmanlis*, dérivé du nom du grand *Othman* ou *Osman*. Les idées de parenté et de souveraineté peuvent aisément s'associer ; par exemple, un

---

593 *Spectator*, n° 471 ; Brand, *Pop. Ant.*, vol. III, p. 93 ; Hotten, *Slang Dictionary*, p. 3 ; Charnock, voyez CANT. Quant à la véritable étymologie *Chaunt* ou chant pleurard du mendiant, elle est défectueuse, car le mendiant quitte précisément ce ton quand il *cants*, c'est-à-dire qu'il parle en argot avec ses camarades. Si *cant* vient directement du latin *cantare*, il répond à l'italien *cantare* et au français *chanter*, employés en argot pour parler (Francisque Michel, *Argot*). Une origine celtique semble plus probable, le mot *cainnt, caint* en gaélique et en irlandais signifie *parole, langage, dialecte*. Voyez Wedgewood, *Etymological Dictionary*. L'équivalent gaélique de l'expression *pedlars' french* (français de colporteur) ou *tramps' slang* ( argot de vagabond) est : *Laidionn nan ceard* ou *cainnt cheard*, c'est-à-dire latin ou argot de colporteur, littéralement *cairds cant*. Cette étymologie n'empêche pas que *cainnt* et *cantare* ne puissent avoir entre eux une connexion plus étroite.

594 Voir aussi Francisque Michel, *Argot* ; d'après lui, *maccabe ou macchabée* signifie *noyé*.

individu nommé *Brian* ou *Alpine* a pu donner son nom à un clan d'*O'Brien* ou de *Mac Alpines.*Jusqu'à quel point les noms des tribus des races inférieures sont-ils dérivés des noms propres de chefs ou d'ancêtres ? C'est là une question à laquelle il est difficile de répondre, preuves en main. En Patagonie, les bandes ou subdivisions de tribus sont désignées par les noms de leurs chefs temporaires, chaque groupe errant est placé sous les ordres d'un chef qui reçoit quelquefois le nom de *yank*, c'est-à-dire père[595]. Les Zulus et les Maoris faisaient grand cas de la généalogie traditionnelle des ancêtres du clan, qu'ils regardaient non seulement comme leurs parents, mais comme leurs dieux ; ils admettaient parfaitement [461] que certaines tribus portent le nom d'un ancêtre ou d'un ancien chef. La tribu cafre *ama-xosa* doit son nom à un chef *U-Xosa*[596] *;* les tribus maoris, *ngate-wakane* et *nga-puhi*, prétendent descendre des chefs *Wakane* et *Puhi*[597]. Mais autour de ces quelques réalités vient se grouper une masse énorme de fictions qui simulent la vérité. Le faiseur de mythes, curieux de savoir d'où un peuple ou une contrée tire son nom, s'empresse de conclure qu'il vient d'un grand chef ou d'un ancêtre, et, transformant simplement un titre national ou local en nom propre, il compose une nouvelle généalogie qui s'ajoute à la tradition historique. Dans certains cas, le nom local ou national semble en être grammaticalement dérivé, ainsi que cela a réellement eu lieu en certains cas, par exemple pour *Cesarea* dérivé de *César*, *Bénédictins* de *Benedictus*. Mais dans la généalogie de l'histoire qu'invente le faiseur de mythe, le nom de la nation , de la tribu, de la contrée ou de la cité devient souvent le nom même du héros éponyme. On ne doit pas, en outre, oublier que les contrées et les nations peuvent se personnifier par un procédé d'imagination qui n'a pas tout à fait perdu son sens dans le langage moderne. On parle de la *France* dans le monde politique comme d'un être individuel, ayant des opinions et des coutumes distinctes ; la statuaire et la peinture lui donnent même un corps en l'entourant des attributs qui lui conviennent. Si l'on disait que *Britannica* a deux filles, *Canada* et *Australie*, ou qu'elle est allée diriger la maison d'une vielle tante décrépie appelée *Inde*, on rendrait des faits réels par un langage fantastique. Toutefois, cette invention d'ancêtres issus de héros éponymes ou qui ne sont que de purs noms a eu souvent le [462] fâcheux effet de corrompre la vérité historique, en encombrant les annales anciennes d'une foule de généalogies fictives. Considéré à un point de vue général, les fables éponymes offrent un caractère clair et indiscutable ; la forme de ces fictions est si régulière, que l'on ne saurait trouver d'exemples plus frappant de la constance des procédés de l'imagination dans le développement des mythes.

---

595 Musters, *Patagonians*, p. 69, 184.
596 Dohne, *Zulu Dict.*, p. 417 ; Arbousset et Daumas, p. 269 ; Waitz, vol. II, p. 349-352.
597 Shortland, *Trads of New-Zealand*, p. 224.

Le grand nombre des ancêtres éponymes que se donnent les tribus et les nations de l'ancienne Grèce permet d'apprécier ce que vaut le système ; or, l'épreuve lui est fatale. Traitez les généalogies où figurent ces prétendus ancêtres comme des traditions reposant sur l'histoire réelle, et vous reconnaîtrez qu'il est impossible de les mettre d'accord avec celles-ci, mais considérez-les comme des mythes généralement particuliers à certaines tribus ou a certains lieux, et alors vous comprendrez que ce désaccord avec l'histoire est chez elles un trait caractéristique. M. Grote, qui est porté à traiter tous les mythes comme des fictions non pas seulement inexpliqués, mais encore inexplicables, admet pourtant ici une exception ; il fait dériver les ancêtre éponymes dont les tribus et les villes grecques, selon leurs légendes, tiraient leur parenté, de simples noms de localités ou de pays personnifiés. Ainsi, sur les cinquante fils de Lycaon, bon nombre ne sont que des villes d'Arcadie personnifiées, tels sont *Mantineus, Phigalos et Tegeates*, dont la légende a fait par inversion les fondateurs des *Mantinée*, de *Phigalie* et de *Tégée*. Le père du roi Eaque est Jupiter, et sa mère Egine c'est-à-dire son propre pays personnifié ; la ville de *Mykénai* (Mycènes) avait non seulement une aïeule éponyme, *Mykéné*, mais elle avait aussi un ancêtre éponyme, *Mykêneus*. Longtemps après, au moyen âge, l'Europe piquée d'émulation par les fastueuses généalogies à l'aide desquelles Rome s'était rattachées à la Grèce, à ses dieux, à ses héros, , nu voulut pas rester en arrière, et les chronique de Geoffroy de Monmouth et de beaucoup d'autres n'hésitent pas à attribuer [463] la fondation de *Paris* et de *Tours* aux Troyens *Pâris* et *Turnus*, et à rattacher la *France* et la *Bretagne* à la guerre de Troie par *Francus*, fils d'Hector, et par *Brutus*, arrière-petit-fils d'Énée. On trouve, dans le commentaires de Blackstone, raconté avec le plus grand sérieux, un mythe historique éponyme remarquablement complet. Lorsque le sultan Sélim conquit l'Égypte en 1517, un grand nombre d'Égyptiens refusèrent de se soumettre au joug des Turcs et se révoltèrent sous la conduite de *Zinganeus*. Les Turcs appelèrent les insurgés *Zinganis*, du nom de leur chef ; et ceux-ci s'étant vus à la fin vaincus et ayant été bannis, ils convinrent de se disperser par petits groupes dans le monde entier, etc. Il est curieux de voir comment Milton se dégage, sans s'en affranchir complètement, de la voie tracé par le chroniqueur du moyen âge. Faisant allusion, au début de son *Histoire de la Bretagne*, à la fiction étrange des quatre rois *Magus, Saron, Druis* et *Bardus ;* il refuse de croire au géant *Albion*, fils de Neptune, qui soumit l'île et lui donna son nom ; il raille les quatre fils de Japhet, *Francus, Romanus, Alamannus* et *Britto*. Mais, quand il en arrive à *Brutus* et aux légendes sur les Troyens qui avaient cours dans l'ancienne histoire de l'Angleterre, sa verve sceptique l'abandonne et il écrit : « Il y aurait excès d'incrédulité à prétendre que ces anciens noms des rois n'ont jamais appartenu à des personnages

réels, et que ces rois n'ont pas fait au moins une partie de ce qui leur est attribués[598]. »

Au nombre des peuples grossiers qui prétendent à des généalogies de cette espèce, on peut citer les *Amoipira* et [464] les *Potquara*[599], tribus de l'Amérique du Sud, les *Baska* et les *Jackso*[600], clans khonds, les *Yomut,* les *Tekke* et les *Chaudor*[601], hordes turcomanes : toutes ces tribus prétendent porter encore le nom propre de l'un de leurs ancêtres ou chefs. À-t-on les éléments nécessaires pour discuter ces sortes de généalogies, on réussit souvent à les réduire au néant, comme cela a été le cas pour Brutus et ses Troyens dans l'histoire de l'Angleterre. La présence dans la généalogie des Haoussa, contrée de l'Afrique occidentale, de simples noms de villes tels que *Kano* et *Katsena*[602], autorisa à penser que ces villes ont été personnifiées sous forme d'ancêtres mythiques. Les traditions mexicaines attribuent toute une série d'ancêtres ou de chefs éponymes aux différentes races du pays. Ainsi, *Mexi* est le fondateur de *Mexico ; Chichimecatl*, est le premier roi des *Chihimèques*, et ainsi de suite jusqu'à *Otomitl*, ancêtre des *Otomis*, dont le nom trahit par sa terminaison une origine aztèque. Les Brésiliens expliquent la division des *Tupis* et des *Guaranis* par la légende des deux frères, ancêtres de ces peuples, *Tupi*, et *Guarani*, qui se séparèrent après une querelle et entraînèrent à leur suite leurs parents et amis. Mais on attribue aussi une autre origine éponyme au mot *Guarani*, d'après laquelle il ne serait pas un nom national, mais simplement une expression employée par les missionnaires pour désigner les guerriers d'une certaine tribu[603]. Or, lorsqu'on voit des tribus de l'Amérique du Nord qui ont emprunté leur nom à quelque animal, comme le castor, l'écrevisse et tant d'autres, expliquer l'origine de ces noms en désignant simplement ces créatures [465] comme leurs ancêtres[604], on en arrivera probablement à la conclusion que ce sont ni certains ancêtres ni certains chefs qui ont laissé leur nom à certaines tribus, mais

---

598 Pour ce qui concerne l'adoption d'ancêtres imaginaires dans ses rapports avec une commune descendance, et l'immense influence plotique et religieuse qu'eurent ces fictions, voyez surtout Grote, *History of Greece*, vol. I ; Mac-Lennan, *Primitive Marriage*, ; Maine, *Ancien Law*. On trouve d'intéressants détails sur les ancêtres éponymes dans Pott, *Anti-Kaulen,* ou *Mythische Vorstellungen vom Ursprungeder Voelker und Sprachen.*

599 Martius, *Ethn. Amer.*, vol. I, p. 54.

600 Macpherson, *India*, p. 78.

601 Vambéry, *Central Asia*, p. 325. Voir aussi Latham, *Deser. Ethn.*, vol. I p. 456 (Ostyaks) ; Georgi, *Reise im Russ. Reich.*, vol. I, p. 242 (Tungu).

602 Barth, *N.and Centr. Africa*, vol. II, p. 71.

603 J.-G. Müller, *Amer. Urrelig.*, p. 574.

604 Martius, vol. I, p. 180-4 ; Waitz, vol. III, p. 416.

que ces tribus ont imaginé des ancêtres éponymes pour faire croire à un semblable héritage[605].

Il ne faudrait pas, cependant, que l'étude des légendes éponymes aboutit à une simple négation. C'est justement quand une telle légende a été soumise à la plus rigoureuse critique qu'elle acquiert une réelle valeur historique, valeur aussi grande qu'elle pourrait être si tous les noms qu'elle rappelle étaient véritablement les noms d'anciens chefs. À travers toutes leurs fantaisies, leurs erreurs, leur insuffisance, on peut discerner dans les généalogies héroïques certaines théories primitives sur la nationalité, des souvenirs traditionnels sur les migrations, les invasions, la parenté et les relations de diverses populations. Les ethnologistes de l'antiquité, empruntant la phraséologie du mythes, se servirent de personnifications dont nous pouvons encore démêler facilement la signification, pour expliquer leurs idées sur les rapports des races qui les entouraient. La légende grecque des frères jumeaux *Danaos* et *Ægyptos*, ancêtres des *Danaoi* ou Grecs homériques et des *Égyptiens*, représente une théorie ethnologique bien nette, quoique fort peu acceptable. Le mythe éponyme d'Hellên, type personnifié des *Héllènes*, est un autre document ethnographique plus sérieux, qui établit un lien de parenté entre quatre grandes branches de la race grecque : les trois fils d'*Hellên*, selon la légende, étaient *Aiolos*, *Doros* et *Xanthos*. Les deux premiers donnèrent leur nom aux *Éoliens* et aux *Doriens ;* le troisième eut deux fils, *Achaios* et *Iôn*, dont les noms devinrent l'héritage des *Achéens* et des *Ioniens*. La croyance des Lydiens, des Mysiens et des Cariens sur leur parenté nationale est [466] bien exprimée dans la généalogie d'Hérodote, qui les fait descendre de trois frères, *Lys*, *Mysdoos* et *Car*[606]. La légende persane de Feridoun (*Thraotaona*) et des ses trois fils, *Irej*, *Tour* et *Selm*, indique les deux nationalités des Iraniens et des Touraniens, c'est-à-dire les Persans et les Tatars[607]. La généalogie nationale des Afghans est digne de remarque. En voici le résumé : Melik Talut (le roi Saül) avait deux fils *Berkia* et *Irmia* (Berekiah et Jeremiah), qui servirent David ; le fils de Berkia fut A*fghan*, et le fils d'Irmia fut *Usbek*. Grâce au nez aquilin des Afghans et au grand emploi qu'ils font de noms propres empruntés à la Bible, beaucoup de savants européens, jusqu'au commencement du siècle actuel, voyaient volontiers en eux les descendants des tribus perdues d'Israël[608]. Mais cette étymologie, au point de vue ethnologique, est absurde, car toute la parenté imaginée entre les Afghans-Aryens et les Usbeks-

605 Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. I, p. 319, part. III, p. 268 ; voir part. II, p. 49 ; Catlin, vol. II, p. 128 ; J.-G. Müller, p. 134, 327.

606 Grote, *History of Greece* ; Pausanias, III, 20 ; Dio. Dic., V ; Apollodor. Bibl. 1, 7, 3, vi, 1, 4 ; Hérodote, I, 171.

607 Max Müller, dans Bunsen, vol. I, p. 338 ; Tabari, part. I, chap. XLV, LXIX.

608 Sir W. Jones, dans *As.Res.*, vol. II, p. 24 ; Vansittart, *ibid.*, p. 67 ; voir Campbell, dans *Journ. As. Soc. Bengal.*, 1866, part. II, p. 7.

Touraniens, si différents de traits et de langage, ne paraît avoir d'autre fondement que la communauté des religion des deux peuples, l'un et l'autre musulmans. Quant aux prétendues sources historiques qui les feraient descendre de la grande branche sémitique, on y reconnaît trop tous les caractères de la chronique musulmane. Il existe chez les Tartares une généalogie nationale beaucoup plus raisonnable ; Guillaume de Ruysbroek raconte, au treizième siècle, comme fait historique bien établi, que ces peuples s'appelaient originairement *Turcs*, de *Turk*, fils aîné de Japhet ; puis un de leurs princes laissa ses États à ses fils jumeaux, *Tatar* et *Mongol*, d'où naquit la distinction qui a toujours existé depuis entre les deux nations[609]. Absurde[467] au point de vue historique, cette légende constate, ce qui semble un fait ethnologique incontestable, que les *Turcs*, les *Mongols* et les *Tartares* sont les branches étroitement unies sorties d'un seul et même tronc, et cela admis, il ne reste à discuter que sur la prétention des *Turcs* à représenter le chef de la famille, l'ancêtre des *Mongols* et des *Tartares*. Ainsi, ces généalogies nationales éponymes, mythologiques dans la forme, mais ethnologiques au fond, contiennent des opinions dont nous pouvons accepter ou repousser l'authenticité ou la valeur, mais que nous devons tenir pour des documents ethnologiques incontestables[610].

Il semble donc que l'ethnologie primitive use habituellement du langage métaphorique et personnifie les pays et les nations, et en indique les rapports par les termes tirés de ceux qui expriment la parenté personnelle. Cette observation est applicable à l'un des plus importants documents ethnologiques connus de l'antiquité, la liste des nations donnée au chapitre X de la Genèse. Il n'est pas toujours facile de distinguer, parmi les noms d'ancêtres de cette généalogie, ceux qui sont simplement locaux et ceux qui constituent une désignation nationale sous une forme individuelle ; l'on n'y arrivera pas sans un minutieux examen. Mais les critiques familiarisés avec les généalogies ethniques des autres peuples, telles que celles que nous avons citées, reconnaissent sans peine, à la simple inspection d'une pareille liste, que partie des noms qu'elle contient sont non pas des noms d'hommes, mais des noms de villes, de pays et de races personnifiées. La ville de *Sidon* est le frère de Heth, ancêtre des Hittites ; puis viennent en personne les Jébusiens et les Amorrhéens. Parmi les noms distincts de contrées, *Cus* ou l'Éthiopie [468] engendre Nemrod ; *Aschur* ou l'Assyrie construit Ninive ; et même les deux Misraïm, les deux E*gyptes* (par lesquels il faut sans doute entendre la haute et la basse Égypte, les « deux terres », comme écrivaient les Égyptiens eux-mêmes dans leurs descriptions) sont donnés pour fils et pour frère d'autres contrées

609 Guillaume de Rubruquis dans Pinkerton, vol. VII, p. 23 ; Gabelentz, dans *Zeitschr für die Kunde des Morgenlandes*, vol. II, p. 73 ; Schmidt, *Volker-Mittel-Asiens*, p. 6.

610 Voir aussi Pott, *Anti-Kauban*, p. 19, 23 ; Rassen, p. 70, 153 ; remarques sur les mythes de colonisation , dans Max Müller, *Chips*, vol. II, p. 68.

personnifiées, et les ancêtres de ces populations. Le groupe aryen se reconnaît distinctement dans la personnification d'au moins deux des personnage de la table généalogique au chapitre X, *Madaï*, les *Mèdes*, et *Javan*, les *Ioniens*. Quant à ce qui touche la famille à laquelle appartiennent les Israélites, si *Canaan*, père de *Sidon*, en est rapproché pour représenter les Phéniciens à côté d'*Aschur*, d'*Aram*, d'*Eber* et autres descendants de Sem, on arrive à cet important résultat de classer le groupe sémitique suivant la classification ordinaire adoptée par la philologie comparée moderne.

Maintenant que nous avons examiné les cas où l'expression mythologique sert à exprimer une opinion philosophique, traversons rapidement la région où la fantaisie revêt la forme de la légende explicative. On s'est moqué avec raison de l'habitude qu'avaient les scolastiques du moyen âge, de traduire les faits les plus simples en termes métaphysiques ; puis, après les avoir revêtus d'un dehors scientifique, de les présenter solennellement comme l'expression des faits eux-mêmes. C'est ainsi qu'on déclare que l'opium fait dormir parce qu'il possède une vertu dormitive. On peut, sous certain rapport, donner le clef du procédé des faiseurs de mythes en le comparant à celui des scolastiques. Une moitié de la mythologie est consacrée, à transformer les faits familiers de la vie quotidienne en cotes relatifs à leur propre cause et à leur origine ; ce sont les réponses enfantines à ces questions vieilles comme le monde : comment ? pourquoi ? que le sauvage est aussi empressé que le savant de se poser. La nature de ces descriptions sous forme de [469] conte est si familière que les exemples les plus simples se traduisent haut la main. Quand les Samoens racontent que, depuis la grande bataille entre les bananiers, les vaincus ne cessent de baisser la tête, tandis que les vainqueurs la lèvent orgueilleusement[611], qui peut méconnaître la simple métaphore qui compare les plantes droites et les plantes pendantes à un conquérant debout au milieu des ses ennemis vaincus ? C'est sur une comparaison aussi évidente que repose une autre légende polynésienne qui donne la tête d'un homme pour origine de la noix de coco, ses reins pour origine des châtaignes et ses jambes pour origine de l'igname. Empruntons encore un exemple à la mythologie des plantes : combien est facile à saisir le sens de la légende ojibwa relativement à ce céleste jeune homme, à la robe verte et aux plumes flottantes, dont les Indiens s'emparèrent pour le bien de l'humanité, qu'ils enterrèrent, et qui sort de sa tombe sous la forme du maïs, Mondamin, le « grain de l'Esprit[612]« . Le paysan de New-Forest croit encore que la marne qu'il extrait est rougie par le sang des Danois, ses antiques ennemis ; le Maori voit sur les falaises rouges du détroit de Cook, les tache de sang de Kupe, quand le héros, désespéré de la mort de sa fille, se laboura le front avec des

611 Seemann, *Viti*, p. 311 ; Turner, *Polynesia*, p. 252.
612 Schoolcraft, *Algic. Res.*, vol. I, p.122 ; *Indian Tribes*, part. I, p. 320, part. II, p. 230.

morceaux d'obsidienne ; à l'endroit où Bouddha offrit son corps pour nourrir les petits affamés d'une tigresse, son sang rougit à jamais le sol, les arbres et les fleurs. Les Albanais modernes croient encore reconnaître les traces du carnage dans les ruisseaux rougis par la terre qu'ils entraînent, de même que, pour les anciens Grecs, la rivière qui coule près de Byblos charriait en été le sang d'Adonis. L'habitant de Cornwall reconnaît à la couche rouge qui s'attache aux cailloux d'un ruisseau qu'un meurtre a été commis en cet endroit ; le sang de saint Jean-Baptiste [470] se montre encore en Allemagne le jour où il a été répandu, et les paysans vont à sa recherche ; le champignon rouge de la farine représente le sang qui coulait des blessures que s'étaient faites dans leur fuite les Huns en se heurtant le pied contre la cime des hautes tours. Le voyageur dans l'Inde peut voir, sur les mur en ruine de Ganga-Radja, les traces de sang que les citoyens répandaient pendant le siège, et, ce qui est plus merveilleux, on montre encore dans l'église Saint-Denis, dans le Cornwall, la trace des gouttes de sang qui vinrent tacher les pierres, alors que le saint était décapité bien loin de là[613] ! Chaque catégorie de mythe offre une foule de pareilles métaphores descriptives, revêtues d'un certain semblant historique ; mais seul le fait que dans l'ensemble de tels mythes on en peut réunir une suite reproduisant toujours à travers mille différentes fictions l'histoire d'une tache rouge de sang, suffirait à confirmer les conclusions auxquelles nous en sommes arrivés sur la consistance et la variété de ce que l'on pourrait appeler le langage des mythes.

L'idée la plus fantaisiste, la métaphore la plus ordinaire peut revêtir le caractère d'un événement réel, pour peu qu'elle affecte un certain air de véracité. Les musulmans ont entendu les pierres elles-mêmes louer Allah, non au figuré, mais à la lettre, et chez eux le dicton que chaque individu porte sa destinée écrite sur son front est interprété dans le sens matériel ; ce qui donne lieu à la croyance que l'on peut lire la destinée de l'homme dans les signes en forme de lettres qui figurent la suture de son crâne. Sprenger fait remonter cette métaphore, prise au pied de la lettre, un des traits les plus merveilleux de la vie de [471]Mahomet. D'après la légende, l'ange Gabriel ouvrit la poitrine du prophète et lui retira du cœur un caillot noir ; il le lava avec de l'eau de Zemzem et le remit ensuite à sa place ; le légende ajoute de nombreux détails sur la façon dont l'ange était vêtu et le bassin d'or dont il se servit, et Anas-ibn-Melik affirme avoir vu la cicatrice de la blessure. Il est permit d'expliquer ce miracle, comme le fait l'historien, par la métaphore si

613 J.-R. Wise, *The New Forest*, p. 160 ; Taylor, *New-Zealand*, p. 268 ; Max Müller, *Chips*, vol. I, p. 249 ; M.-A. Walker, *Macedonia*, p. 1922 ; Movers, *Phœnizier*, vol. I, p. 665 ; Lucien, *De Dea Syria*, 8 ; Hunt, *Pop.Rom.*, 2° série, p. 15 ; Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 16, 94 ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 59 ; vol. III, p. 185 ; Buchanan, *Mysore*, etc. dans Pinkerton, vol. VIII, p. 714.

ordinaire qui dit que Dieu ouvrit le cœur de Mahomet et le purifia ; et, en effet, le prophète dit expressément dans le Coran que Dieu ouvrit son cœur[614]. Un seul exemple suffira à montrer que la même métaphore est passée dans la légende chrétienne. Marco Polo raconte comment, en 1225, le calife de Bagdad commanda aux chrétiens qui se trouvaient dans son empire, sous peine de mort ou de conversion forée à l'islamisme, de justifier le texte de leurs écritures, en déplaçant une certaine montagne. Or, il y avait parmi eux un cordonnier qui , prêt à succomber à l'admiration qu'il éprouvait pour une femme, s'était arraché l'œil, coupable de cette tentation. Cet homme ordonna à la montagne de s'éloigner, et elle le fit, à la grande terreur du calife et de tout son peuple ; depuis lors, le jour anniversaire du miracle a été regardé comme un saint jour. Le voyageur vénitien, crédule comme les écrivains du moyen âge, rapporte le fait sans émettre l'ombre d'un doute[615] ; mais pour nous toute cette histoire n'a d'autre fondement que trois versets de l'Évangile de saint Matthieu, qu'il n'est pas besoin de citer. Des fictions aussi insensées que celle-ci ne sont plus dans le goût moderne. En somme, l'homme qui matérialise ainsi toute chose nous apparaît comme un être stupide ; il dénature, il rend vulgaire tout ce qui est beau, tout ce qui est sacré, car, ayant l'esprit trop borné, trop terre à terre pour concevoir une idée abstraite, il est obligé de lui donner [472] un corps dans des faits naturels. Cependant, quelque fatiguant que puisse être un tel homme, il importe de le comprendre pour avoir une jute idée de l'influence considérable qu'il a exercé sur les croyance de l'humanité et pour apprécier en lui dans ses écarts les plus excessifs le représentant de cette tendance à revêtir chaque pensée d'une forme concrète, qui fut dans tous les temps la base de la mythologie.

Bien que l'allégorie n'ait pas droit à la place importante qu'on lui a souvent attribuée dans la mythologie, elle a eu néanmoins trop d'influence pour que nous la passion sous silence. Il faut reconnaître que la recherche de l'explication allégorique a conduit plus d'une explorateur zélé aux absurdité du mysticisme. Mais il est certains cas où l'allégorie a été récemment employée dans un but historique, comme par exemple dans le livre apocryphe d'Enoch, avec ses vaches et ses brebis qui représentent les Israélites, tandis que les ânes et les loups représentent les Madianites et les Égyptiens, ces créatures figurant dans une esquisse pseudo-prophétique des chroniques de l'Ancien Testament. Quant à l'allégorie morale, elle est extrêmement répandue dans le monde, bien que ses limites en soient plus étroites que ne le supposaient les mythologues des siècles passés. Tous les gens sensés tiendraient aujourd'hui pour puéril d'interpréter des légendes grecques comme des apologues moraux, à la manière d'Héraclite, le

614 Sprenger, *Leben des Mohammed*, vol. I, p. 78, 119, 162, 310.
615 Marco Polo, Liv. I, chap. VIII.

philosophe, qui voyait une parabole de sage repentir dans l'action de Minerve saisissant Achille au moment où il va tirer son épée contre Agamemnon[616]. Toutefois, semblable interprétation trouve son excuse en ce qu'un grand nombre des mythes fantaisistes du monde contiennent réellement des allégories. Le mythe de Pandore, tel que le raconte Hésiode, n'est qu'une longue allégorie. Jupiter envoie Pandore dans le monde ; elle est parée [473] d'une ceinture d'or et de guirlandes de fleurs ; elle excite les désirs et l'amour des hommes ; mais avec quel cynisme elle met à profit la plus séduisant langage pour mentir et pour tromper ! Dédaignant les sages conseils de son frère, le fol Épiméthée l'épouse ; mais elle soulève le couvercle de la boite et en laisse échapper tous les maux qui affligent les humains, toutes les maladies qui les assiègent jour et nuit ; elle referme la boîte en enfermant l'espérance pour que l'humanité souffre sans espoir. Transformée pour servir à une morale différente, l'allégorie subsiste dans une seconde version ; alors la boîte, au lieu de maux, ne renferme plus que les bienfaits ; ces bienfaits s'échappent au moment où la curiosité pousse à ouvrir la boîte et se perdent à jamais ; mais il reste l'espérance pour consoler la malheureuse race humaine[617].

Malgré tout, la nature primitive de semblables légendes domine l'interprétation morale qu'on leur a voulu donner. Zeus n'est en aucune façon une fiction allégorique, et Prométhée, à moins que les mythologues modernes ne se trompent étrangement, a un sens beaucoup plus profond qu'une parabole. Xénophon raconte (d'après Prodicus) la légende d'Hercule appelé à choisir entre la voie facile et agréable du plaisir et le sentier long et tortueux de la vertu[618] ; mais bien que l'on puisse faire ainsi figurer le héros du mythe dans une apologie morale, une image si mal appropriée à sa nature peu éthique choque l'esprit du lecteur.

Le rapport général qui existe entre l'allégorie et le mythe ne saurait être mieux démontré que par les contes si chers aux enfants, les fables relatives aux animaux. Dans notre monde civilisé, l'allégorie semble une partie fondamentale de ces fictions, et l'idée d'une leçon morale apparaît inhérente à leur nature même. Mais un examen plus attentif [474] fait bientôt découvrir que l'allégorie s'est développée comme un parasite sur des mythes plus anciens qui ne comportaient aucune idée morale. C'est seulement par un effort de réaction intellectuelle qu'un écrivain moderne peut transformer en parabole l'antique fable relative aux animaux. En effet, ces animaux merveilleux ne représentent pour lui que des monstres, qu'il est impossible de concevoir autrement que comme des caricatures de l'homme, imaginées pour enseigner une leçon de morale ou pour permettre une satire. Mais

616 Grote, vol. I, p. 347.
617 Welker, vol. I, p. 756.
618 Xénophon, *Memorabilia*, II, 1.

chez les sauvages il n'en est pas ainsi. Pour eux l'animal semi-humain n'est pas une créature fictive, inventer pour moraliser ou pour railler, ce n'est autre chose qu'une réalité. La fable n'est pas une fiction pour des hommes qui prêtent aux animaux inférieurs le pouvoir de la parole, et qui leur donnent en partage la nature morale de l'homme ; pour les hommes qui s'imaginent qu'un loup ou une hyène pourrait bien être un homme-hyène ou un loup-garou ; pour des hommes qui croient si sincèrement « que l'âme de leur grand-mère pourrait fort bien habiter le corps d'un oiseau », qu'il font un choix tout particulier entre certains aliments pour ne pas s'exposer à manger un aïeul ; pour des hommes, enfin, dont la religion consiste souvent dans le culte rendu aux animaux. Aujourd'hui encore, la moitié des habitants de la terre partage ces croyances, et c'est au sein des populations sauvages, ou à demi civilisées, que les légendes relatives aux animaux ont pris naissance. Les Australiens eux-mêmes possèdent des fables curieuses : le rat, le hibou, le *black-fellow*, le frère de Minet, qui rôtissait le nez de ses camarades pendant leur sommeil[619]. Les Kamtchadales racontent un mythe très compliqué sur leur stupide divinité Kutka, qui était en butte aux mauvais tours que lui jouait la souris ; celle-ci lui peignit un jour la [475] figure et lui donna des traits de femme ; aussi quand, peu après, il se regarda dans l'eau, devint-il amoureux de lui-même[620]. Les fables mettant en scène des animaux abondent chez les Polynésiens et chez les Indiens de l'Amérique septentrionale ; on prise surtout dans ces fables le tour ingénieux des incidents et leur adaptation parfaite aux habitudes et au caractère de chaque créature. Ainsi, dans une légende des Indiens Tête plate, Petit loup trouva dans le pays des nuages ses ancêtres araignées, aux poils hérissés et aux pattes longues et crochues ; elles filèrent des pelotes de fils pour lui permettre de descendre sur la terre ; quand il arriva auprès de sa femme, le canard tacheté femelle, que Vieux loup lui avait enlevée, l'oiseau s'enfuit plein de confusion ; c'est pourquoi, aujourd'hui encore, il vit solitaire et plonge à chaque instant pour se soustraire aux regards[621]. Dans la Guinée, où la fable forme un des principaux éléments de la conversation des naturels, on cite l'apologue suivant comme type des contes imaginés pour expliquer certaines particularités de caractère chez les animaux. Le grand singe Engéna offrit la main de sa fille à quiconque parviendrait à boire un baril de rhum tout entier. Le majestueux éléphant, le gracieux léopard, l'ours massif, remplirent leur bouche de la brûlante boisson, puis reculèrent. Alors s'approcha le petit singe Telinga, qui avait caché adroitement dans les hautes herbes plusieurs milliers de ses petits camarades ; il prit un premier verre, l'avala et s'éloigna un peu, puis, au lieu de revenir, fit place à un autre singe tout semblable à lui , qu'un autre remplaça, et le même manège continua jusqu'à ce que le baril eût

619 Oldfield, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. III, p. 259.
620 Steller, *Kamtchatka*, p. 255.
621 Wilson, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. IV, p. 306.

été entièrement vidé. Telinga reçut le prix promis, la fille du roi des singes, et s'éloigna avec elle. Mais dans un sentier étroit, l'éléphant et le léopard l'attaquèrent, et le vainquirent ; pour [476] échapper à ses ennemis, il se réfugia dans les hautes cimes des arbres, en jurant de ne plus jamais habiter sur le sol, où on est exposé à de semblables violences et à d'aussi monstrueuses injustices. Et voilà pourquoi, aujourd'hui encore, les petits singes telingas continuent d'habiter les branches les plus hautes des arbres[622]. On a recueilli dans les traditions des sauvages, une foule de contes de ce genre à leur état tout primitif, alors qu'ils n'offraient aucune leçon de morale. Toutefois, le facile passage du conte à la parabole s'effectue peut-être chez les sauvages sans l'intervention des races plus civilisées. Dans les contes hottentots, à côté des mythes du rusé chacal qui dérobe au lion sa plus riche proie, et qui se brûle le dos en enlevant le soleil, on trouve l'apologue morale du lion qui se croit plus sage que sa mère, et qui périt frappé par l'épieu du chasseur, pour ne l'avoir pas écoutée quand elle lui conseillait d'éviter ces terribles créatures, dont la tête est sur le même plan que la poitrine et les épaules[623]. On pourrait citer aussi au nombre de ces contes moraux l'apologue zulu relatif au daman qui ne voulut pas aller chercher sa queue, le jour où on les distribua, parce qu'il n'aimait pas à sortir un jour de pluie ; il se contenta de charger les autres animaux de lui en apporter une, mais il ne l'eut jamais[624].Parmi les légendes de Manabozho, dans l'Amérique du Nord, il en est une tout à fait dans le style d'Ésope. Manabozho, changé en loup, tue un gros élan bien gras, et comme il a très faim, il se met en devoir de le manger. Mais il est alors très embarrassé car il ne sait par où commencer. Si je commence par la tête, se dit-il, on se moquera de moi, parce que je mange à rebours ; si je commence par le flanc, on ne manquera [477] pas de dire que je mange de travers. Il se décide enfin, et porte à sa bouche un morceau délicat, quand un arbre se met à craquer près de lui : « Tais-toi ! tais-toi ! dit-il à l'arbre, je ne puis manger quand tu fais un tel bruit, » et malgré son féroce appétit il laisse là sa proie et grimpe sur l'arbre pour lui imposer silence ; mais il est saisi entre deux branches qui l'étreignent. Au même instant, il aperçoit une bande de loups. « Pas par-là! pas par-là ! »leur crie-t-il. Les loups se dirent alors : il doit y avoir quelque chose là, autrement il ne nous dirait pas de passer d'un autre côté. Ils avancèrent donc, et trouvèrent l'élan et le dévorent jusqu'aux os, sous les yeux de Manabozho furieux. Un violent coup de vent, en écartant les branches lui rendit la liberté. Il

622 J.-L. Wilson, *W. Afr.*, p. 382.

623 Bleek, in *Reynard S. Afr.*,p. 5, 47, 67. (ces histoires ne se trouvent pas parmi celles qui semblent avoir été récemment empruntées aux Européens) voyez *Early History of Mankind*, p. 10.

624 Callaway, *Zulu Tales*, vol. I, p. 355.

regagna sa demeure en se disant : « Voilà ce qu'on gagne à s'occuper de niaiseries, quand on a un bien certain en sa possession[625]. »

Dans l'ancien monde, la fable morale remonte à une haute antiquité ; cependant elle ne supplanta pas tout d'un coup le mythe animal pur et simple. Pendant des siècles, l'esprit européen s'accommode à la fois des leçons de sagesse que lui donnaient les corbeaux et les renards d'Ésope, et des histoires d'animaux fort artistiques sans doute, mais fort peu édifiantes en général, appartenant à un type plus primitif. En somme, les recueils de Babrius et de Phèdre étaient vieux de plus de mille ans, quand l'épopée zoologique atteignit son complet développement dans l'incomparable *Renard*, que, d'après Jacob Grimm, on peut faire remonter à une œuvre française originale du douzième siècle, laquelle contenait elle-même des éléments beaucoup plus anciens[626]. Renard n'est pas un poème didactique ; du moins, s'il laisse apparaître une moralité, çà et là, c'est le plus souvent une moralité machiavélique ; ce n'est pas nom plus essentiellement une satire, bien qu'il flagelle [478] cruellement les hommes en général et le clergé en particulier. Les animaux qu'il met en jeux sont de simples personnifications : le renard, c'est la ruse ; l'ours, la force ; l'âne, la bêtise satisfaite ; la brebis, la simplicité. Le charme de ce roman, charme que toutes les classes de la société du moyen âge prisaient si fort, mais qui nous échappe et que les savants éprouvent seuls aujourd'hui, repose presque entièrement sur le mélange, si habilement soutenu, ce la nature de l'animal avec celle de l'homme. On peut juger de la profonde influence que le poème du *Renard* a eue au moyen âge, en songeant que Renard, Bruin, Chanteclair, sont des noms encore familiers pour ceux mêmes qui ignorent absolument que ces noms ont primitivement désigné les héros de cette fable célèbre. Les traces en sont encore remarquable dans le français moderne. L'âne tire son nom de *Baudet* de *Baudoin* l'âne. Les dictionnaires français les plus usuels ne contiennent même pas le mot *goupil* (*vulpes*), tant le mot latin pour désigner le renard à disparu devant le titre du poème français *Raginhard*, le conseiller, *Reinhart, Reynard, Renart, Renard*. Les apologues moraux, tels que ceux d'Ésope, que Grimm appelle avec mépris « des fables réduites à la simple morale et à l'allégorie, le jus de quatrième pression de la vieille grappe dans une insipide infusion de morale », sont fort inférieurs, au point de vue esthétique, si on les compare aux vrais mythes mettant en jeu les animaux.

Quiconque s'occupe de critique mythologique pourrait juger ces allégories, en se plaçant du point de vue de cet enfant qui s'extasiait sur la commodité du mot « morale » imprimé en tête de certains vers des fables d'Ésope, car on voyait de suite ce que l'on pouvait sauter.

---

625 Schoolcraft, *Algic.Res.*, vol. I, p. 160 ; voyez 43, 51.

626 Jacob Grimm, *Reinhart Fushs, Intr.*

L'étude de la parabole nous fait toucher du doigt ce défaut d'abstraction, qui a eu de tout temps une influence si désastreuse sur les croyances de l'humanité et qui l'a conduite à confondre le mythe et la chronique, et à [479] écraser l'esprit de l'histoire sous le fatras de la tradition prise au pied de la lettre. L'état intellectuel de Laura Bridgman, sourde-muette et aveugle, nous peint bien la difficulté qu'éprouvent certaines personnes à saisir le côté chimérique d'un conte. Les phénomènes intellectuels, qui se produisaient dans l'esprit de ce sujet intéressant, sont fort instructifs, en ce qu'ils nous éclairent sur la situation mentale d'un être humain, doué de sens complets, mais sans éducation. Laura Bridgman ne put jamais arriver à comprendre que les problèmes d'arithmétique ne sont que l'exposé d'une fait concret, et quand son professeur lui demandait :

Si on peut acheter un baril de cidre pour 4 dollars combien peut-on acheter de cidre pour 1 dollar ? Elle répondait simplement : « je ne paierais pas le cidre bien cher, parce que c'est une boisson trop aigre[627]. » On trouve chez les bouddhistes un curieux exemple de cette disposition à tout considérer au point de vue concret ; quelque civilisés qu'ils fussent, leurs apologues moraux, mettant en jeu des animaux, se sont transformés en incidents réels de leur histoire sacrée. Gautama, dans le cours de ses cinquante jatakas ou incarnations, prend la forme d'une grenouille ; or, les légendes de ces transformations étaient si loin d'être considérées comme des mythes, que l'on conserve dans les temples bouddhistes le poil, les plumes et les os des animaux dont le grand prophète a habité le corps. Au nombre des incidents survenus à Bouddha dans le cours de ses incarnations animales, il devient acteur dans la fable populaire du Renard et de la Cigogne, et c'est lui qui, alors qu'il est écureuil, donne un exemple d'amour paternel en essayant de dessécher le lit de l'Océan avec sa queue, pour sauver ses petits, dont le nid était emporté par les vagues, jusqu'à ce qu'enfin son [480] courage et sa persévérance soient récompensés par un miracle[628]. Avec nos pensées modernes, il suffit qu'une légende semble avoir pour but un enseignement moral, pour que nous doutions de la véracité au point de vue des faits. Toutefois, si l'on a été jusqu'à prendre au sérieux les apologues mettant en jeu des oiseaux et des animaux doués de la parole, il est évident que la seule présence d'un enseignement moral n'a pas suffi pour faire repousser des parabole mettant en cause des hommes comme les autres et relatant des faits possibles.

Ce n'était pas une précaution inutile que de déclarer explicitement que les paraboles du Nouveau Testament sont de simples paraboles, et encore cette

627 *Account of Laura Bridgman.* p. 120.

628 Bowring, *Siami* vol. I, p.313 ; Hardy, *Manual of Budhism*, p. 98, voir la fable du corbeau et de la cruche, de Pline, X, 60, et Bastian, *Mensch*, vol. I, 76.

déclaration n'a-t-elle pas complètement suffi. Mme Jameson cite à ce propos quelques curieux exemples dans le passage suivant : « Je me rappelle que je n'étais certes plus dans ma première jeunesse, alors que je croyais encore à l'existence réelle de Lazare et du riche, ainsi que de celle de Jean-Baptiste et d'Hérode ; alors que le bon Samaritain me semblait un personnage aussi réel que tous les apôtres ; alors que je ressentais une sincère compassion pour ces pauvres vierges folles qui avaient oublié de préparer leurs lampes, et que, dans le secret de mon âme, je trouvais que l'on avait été bien dur avec elles. J'ai depuis observé chez beaucoup d'enfants et chez les gens sans éducation, qui écoutent ou qui lisent dévotement la Bible, cette tendance à prendre les paraboles pour des réalités absolues. Je me rappelle qu'une fois j'essayai d'expliquer à une bonne vieille femme le sens réel u mot *parabole*, et de lui faire comprendre que la légende de l'enfant prodigue ne représente pas un fait réel ; elle fut scandalisée, car elle était parfaitement sûre, disait-elle, que Jésus n'aurait jamais voulu dire à ses [481] disciples rien qui ne fut absolument vrai. Son opinion était faite, et je pensais qu'il valait mieux ne pas la troubler[629]. » On peut ajouter que ces fausses conceptions ne sont pas l'apanage exclusif des pauvres et des ignorants. Saint Lazare, le patron des lépreux et des Hôpitaux, qui a donné son nom au *lazarone* et au *lazzaretto*, tire évidemment cette qualité du Lazare de la parabole.

Ainsi donc la parabole se transforme à son tour en pseudo-histoire, preuve convaincante de la force persistante de la faculté mythique ; c'est par cette remarque que nous pouvons terminer notre étude sur la mythologie. Nous avons examiné au cours de cette étude les procédés mis en œuvre pour animer et personnifier la nature, la formation des légendes par l'exagération et par la fausse interprétation des faits, le développement de la métaphore par le sens réaliste attribué aux mots, la transformation des théories spéculatives et de fictions encore moins substantielles en prétendues événements traditionnels, et celle du mythe en légende-miracle, l'apparence de la vérité donnée à un fait imaginaire, en le revêtant de noms propres de personnes et de lieux, l'adaptation de l'incident mythique à un enseignement moral, enfin, la transformation incessante de la légende en histoire. L'étude de ces procédés, complexes et ramifiés à l'infini, fait ressortir de plus en plus deux grands principes de la science mythologique. Le premier, c'est que, lorsque l'on est parvenu à bien assigner sa place à la légende, dans l'échelle de l'évolution, on la voit se développer avec une régularité qui ne saurait être expliquée par la pure fantaisie, et qu'il faut attribuer à certaines lois de formation, en vertu desquelles toute légende nouvelle ou ancienne a une origine définie et une cause suffisante. Ce développement s'opère avec tant d'uniformité, qu'il devient possible de traiter le mythe comme une production organique de l'humanité [482]

629 Jameson, *History of our Lord in Art*, vol. I p. 375.

tout entière, dans laquelle les distinctions d'individus, de nations et même de races, sont subordonnées aux qualités universelles de l'intelligence humaine. Le second principe a trait aux rapports du mythe avec l'histoire. Il est vrai que, à mesure que l'on approfondit les légendes, on s'aperçoit qu'il devient de plus en plus inutile de vouloir, ainsi que se le proposaient surtout les anciennes études mythologiques, reconstruire des événements réels en se basant sur des mythes et des traditions mutilées. Les fragments mêmes de chroniques réelles, que l'on trouve enchâssées dans le mythe, sont pour la plupart tellement altérés, que, loin d'éclairer l'histoire, il nous faut appeler l'histoire à notre aide pour les interpréter. Néanmoins, ceux qui ont forgé ou qui ont transmis ces légendes poétiques, nous ont conservé, inconsciemment et pour ainsi dire malgré eux, de nombreux témoignages historiques très précieux. Ils ont transformés en dieux et en héros mythiques les pensées et les expressions qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres, ils ont transporté dans la construction de leurs légendes les opérations de leur propre esprit, ils ont décrit dans ces mêmes légendes les arts, les mœurs, la philosophie et la religion des temps où ils vivaient, temps dont l'histoire positive a souvent même perdu la mémoire. Le mythe nous retrace l'histoire de ses auteurs et non des sujets qu'il traite ; il nous expose la vie, non de héros surhumains, mais de nations poétiques.

---ooOoo---

[483]

# CHAPITRE 11

# ANIMISME

Les idée religieuses se manifestent généralement chez les races inférieures de l'humanité.-Les témoignages négatifs à ce sujet deviennent une source d'erreurs et de fausses interprétations : beaucoup de cas incertains.- Définition minimum du mot *religion*.- Doctrine des êtres spirituels à laquelle on donne ici le nom d'*animisme*.- L'animisme considéré comme faisant partie de la religion naturelle.- L'animisme divisé en deux sections, la philosophie des âmes et celle des autres esprits.- Doctrine de âmes, sa prédominance et sa signification chez les races inférieures.- Définition de l'âme et des apparitions ou âme fantôme.- Elle n'est autre chose qu'une convention théorique de la philosophie positive imaginée pour expliquer les phénomènes classés aujourd'hui dans le domaine de la biologie et notamment de la vie et de la mort, la santé et la maladie, le sommeil et les rêves, les extases et les visions.- Rapport de l'âme au point de vue du nom et de la nature avec l'ombre, le sang et le souffle.- Division ou pluralité des âmes.- L'âme cause de la vie ; son retour dans le corps quand elle est supposée absente.- Départ de l'âme pendant l'extase.- Rêves et visions : théorie du départ de l'âme de l'individu qui rêve ou qui a une vision ; théorie des visites qu'il reçoit de la part des autres âmes.- L'âme fantôme vue dans les apparitions.- l'âme a la forme du corps ; elle partage les mutilations qu'on peut faire subir à celui-ci.- Voix des fantômes.- L'âme traitée et définie comme étant une substance matérielle ; paraît être le caractère dans la vie future, par le sacrifice des femmes, des esclaves, etc.- Âme s des animaux.- Âme s des objets.- Leur transmission par les sacrifices.- Rapport s de la doctrine sauvage des âmes-objets avec la théorie épicurienne des idées.- Développement historique de la doctrine des âmes depuis l'âme éthérée de la biologie primitive jusqu'à l'âme immatérielle de la théologie moderne.

Existe-t-il – ou a-t-il existé – des tribus assez sauvages pour n'avoir pas la moindre idée religieuse ? C'est sur ce point que repose la question de l'universalité de la religion qu'on a, pendant des siècles, affirmée et niée avec une assurance en opposition frappante avec la pauvreté des [484] témoignages qu'on apportait de part et d'autre à l'appui. Les ethnographes, qui expliquent la civilisation par la théorie du développement et qui admettent que les degrés successifs procèdent l'un de l'autre, accueilleraient avec un intérêt tout particulier les observations faites sur des tribus privées de toute religion. Si la religion, diraient-ils naturellement, fait

défaut chez ces hommes c'est qu'elle faisait défaut chez leurs ancêtres ; ils représentent un état pré-religieux de la race humaine, d'où, dans le cours du temps, sont sorties et où se sont développées les conditions religieuses. Toutefois, partir de là, pour étudier le développement religieux, me semble téméraire. On n'est ici, en effet, en présence que de la pure théorie. Prête et fort bien disposée est la niche, mais la statue qui doit le remplir est encore à trouver. C'est un peu le cas des tribus qu'on affirme exister ne connaissant pas l'usage de la parole ou du feu ; rien ne s'oppose à ce qu'il existe de semblables tribus, mais, en réalité, jamais on ne les a rencontrées. De même l'assertion qu'il existe de grossières peuplades n'ayant aucune religion, quoique possible en théorie, et peut être vrai en fait, ne repose pas jusqu'à présent sur des preuves aussi palpables que nous aurions le droit de les demander, quand il s'agit d'une chose si extraordinaire.

Il n'est pas rare que l'écrivain, qui dénonce en termes généraux l'absence d'opinions religieuses chez quelques peuplades, cite lui-même des preuves qui le contredisent ; Ainsi le docteur Lang déclare non seulement que le aborigènes de l'Australie n'ont aucune notion d'une divinité suprême, créateur et juge, et ne possèdent ni objet de culte, ni idole, ni temple, ni sacrifice, mais encore il ajoute qu'en somme, ils n'ont aucune opinion religieuse, aucune observance, qui les distingue des brutes. Plus d'une auteur s'est depuis servi de ces expressions si absolues, sans s'arrêter à de certains détails qu'il relate dans le même volume. Or ces détails nous apprennent que les naturels [485] sont parfois attaqués par une maladie du genre de la variole, qu'ils attribuent « à l'influence de Budyah, un esprit méchant qui se complaît à nuire ; » que ces naturels, lorsqu'ils dépouillent de son miel un essaim d'abeilles sauvages, en laissant généralement quelques rayons pour Buddai ; qu'à certaines réunions biennales des tribus du Queensland, on immole quelques jeunes filles, pour apaiser certaines divinité malfaisante ; enfin, le révérend W. Ridley dit expressément que « chaque fois qu'il a conversé avec ces aborigènes, il s'est aperçu qu'ils ont des traditions définies, concernant les êtres surnaturels : Baïame, qui fit toutes choses et dont ils entendent la voix dans le tonnerre ; Turramullum, le chef des démons, l'auteur des maladies, des infortunes et de la prudence, et qui apparaît sous la forme d'un serpent à leurs grandes assemblées, etc.[630]. » les récits concordants d'une foule d'observateurs nous ont appris que l'Australie renfermait, lors de sa découverte, et renferme toujours des races saturées de la plus vive croyance aux âmes, aux démons et aux divinité. En Afrique, les déclarations de M. Moffat au sujet des Béchouanas, sont à peine moins surprenantes : « Je n'ai jamais entendu ces peuples parler d'immortalité » dit-il, et, une ou deux phrases auparavant, il remarque que, pour désigner les ombres ou

630 J.-D. Lang, *Queensland*, p.340, 374, 380, 388, 444 (p. 379, Buddai apparaît, causant un déluge ; c'est probablement la même divinité que Budyah).

mânes, ils emploient le mot « liriti »[631]. Pour l'Amérique méridionale, également, don Félix de Azara s'étend volontiers sur la fausseté des missionnaires qui prétendent que les indigènes ont une religion. Il déclare simplement qu'ils n'en possèdent pas. Néanmoins, dans le cours de son ouvrage, il rapporte, par exemple, que les Payagouas enterrent avec leurs morts des armes et des vêtements, qu'ils ont quelques notions d'une vie future, et que les [486] Gouanas croient en un Être qui récompense les bons et punis les méchants. En refusant avec autant de sans-façon toute espèce de religion et de lois aux tribus de cette région, ce voyageur s'est attiré à juste titre une mordante critique de D'Orbigny : « c'est, au reste, ce qu'il dit de toute les nations qu'il décrit, tout en prouvant le contraire de sa thèse par les faits mêmes qu'il allègue à l'appui[632]. »

Ces exemples montrent à quelle erreur peut être conduit le jugement par l'application dans un sens restreint de termes vagues, employés d'une manière générale. Lang, Moffat, Azara sont des auteurs auxquels l'ethnographie est redevable d'une foule de renseignements importants sur les tribus qu'ils ont visitées. Seulement ils ne semblent ne concevoir aucune religion, en dehors des théologies constituées et officielles des races supérieures. Ils taxent d'irréligion les tribus dont les doctrines diffèrent des leurs, à la façon des théologiens qui accusent si souvent d'athéisme ceux qui ne reconnaissent pas le même Dieu que le leur, depuis le temps où les vieux conquérants aryens décrivaient les aborigènes de l'Inde comme *adeva*, c'est-à-dire « sans dieux », où les Grecs qualifiaient du mot correspondant aqeoi les premiers chrétiens, contempteurs de l'Olympe, jusqu'aux époques relativement modernes où l'on dénonçait comme athées ceux dont la foi se montrait rebelle à l'endroit de la magie et de la succession apostolique, plus même, jusqu'à nos propres jours où les controversistes n'hésitent pas davantage à affirmer que les naturalistes qui soutiennent la théorie de l'évolution font preuve d'opinions athées[633]. Ce ne sont là, d'ailleurs, que des exemples de la fausseté générale [487] du jugement en matière théologique. Il en résulte chez le vulgaire une conception des religions des races inférieures complètement erronée et qui étonne chez des observateurs placés à un point de vue plus élevé. Quelques missionnaires ont, sans doute, bien saisis les idées des sauvages auxquels ils ont eu affaire, et c'est à ces hommes tels que Cranz, Dobrizhoffer, Charlevoix, Ellis, Hardy, Callaway, J.-R. Wilson et T. Williams, que nous devons la plus grande partie de nos connaissances

631 Moffat, *South Africa*, p. 261.

632 Azara, voir dans l'*Amérique méridionale*, vol. II, p. 3, 14, 25, 51, 60, 91, 119, etc. - D'Orbigny, l'*Homme américain*, vol. II, p. 318.

633 Muir, *Sanskrit Text*, part. II, p. 435 ; Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 15 ; Bingham, I, 2;Vanini, *De admirantis naturae arcanis*, dial. 37 ; Lecky, *Hist. of rationalism*, I, p. 126 ; *Encyclop. Britan.*, voir : Superstition.

sur les phases primitives de la croyance religieuse. Mais, en général, le « monde religieux » est si occupé à maudire et à déprécier les croyance du monde païen, dont les vastes dépendances sont teintées de noir sur les cartes des missionnaires, qu'il ne lui reste pas de temps et de moyens pour les étudier. Il n'en saurait être ainsi pour ceux qui cherchent sincèrement à pénétrer le sens et la nature de ces religions primitives. Tout en reconnaissant les absurdités où tombe la foi et les horreurs commises en son nom, il n'en suivent pas moins avec un bienveillant intérêt, en s'éclairant de toutes les lumières, les traces des premiers efforts que fait l'homme pour découvrir la vérité. Ceux qui se livrent à de pareilles études essayent de trouver une signification, quelque grossière ou quelque puérile qu'elle puisse être, au point de départ de ces doctrines, souvent très obscures pour le croyant qui les accepte avec le plus d'empressement ; ils essayent de dégager la pensée raisonnable, qui engendra jadis des observances, devenues maintenant, en apparence ou en réalité, les plus abjectes et les plus folles superstitions. Ces investigateurs trouvent leur récompense dans l'intelligence plus rationnelle qu'ils acquièrent ainsi des croyances au milieu desquelles ils vivent, car on ne saurait pas plus comprendre une religion, même la sienne, quand on n'en connaît pas d'autre, qu'on ne peut réellement comprendre une langue quand on n'a appris que celle-là. Point de religion qui soit absolument isolée ; les idées et les principes du [488] christianisme lui-même sont les anneaux de cette chaîne intellectuelle qui remonte de nos temps modernes, à travers les âges pré-chrétiens, jusqu'aux origines de la civilisation, peut-être même jusqu'aux commencements de l'existence de l'homme.

Si les observateurs qui furent en si bonne situation pour étudier les religions des sauvages ont parfois mal apprécié les faits mêmes qu'ils avaient sous les yeux, de quelle valeur peuvent être les dénégations précipitées de ceux qui se sont prononcés en dehors de tout fait ? Un voyageur du seizième siècle nous a laissé des naturels de la Floride une description qui est un modèle du genre : « Quant à la religion de ce peuple que nous avons découvert, comme nous ignorions leur langue, nous n'avons pu comprendre ni par signes ni par gestes s'ils ont une religion ou des lois...Nous supposons qu'ils n'ont point de religion du tout, et qu'ils vivent comme il leur plaît[634]. » Une plus ample connaissance des floridiens a pourtant démontré qu'ils avaient une religion, et a renversé bien d'autres assertions aussi téméraires : celle, entre autres, des écrivains qui soutenaient que les Malgaches n'avaient ni idée d'une vie future, ni mot pour rendre l'idée d'*âme* ou d'*esprit*[635]. On voit par là ce que vaut ce que rapporte Dampier, qui, ayant demandé quelle était la religion des naturels de Timor, reçut cette réponse qu'ils n'en avaient

634 J. de Verrazano, dans Hakluyt, III, p. 300.

635 Voyez Ellis, *Madagascar*, vol. p. 429 ; Flacourt, *Histoire de Madagascar*, p. 59.

point[636]. Il n'y a pas plus à tenir compte de l'observation de sir Thomas Roe, qui, en débarquant à Saldanha-Bay, lors de son voyage à la cours du Grand Mogol, remarquait que les Hottentots « avaient perdu l'habitude de voler, mais qu'ils ne connaissaient ni Dieu ni religion[637] ». Parmi les nombreux documents que sir John Lubbock a réunis pour [489] montrer l'absence ou le développement rudimentaire de l'idée religieuse chez les races inférieures, il en est plusieurs qui soulèvent, à ce point de vue, la critique[638]. Ainsi, l'affirmation que les indigènes de Samoa n'ont aucune religion ne peut tenir en face de la notice si complète que nous fournit le révérend G. Turner de la religion de ces insulaires. L'assertion que les Topinambas du Brésil n'ont aucune religion n'est pas plus acceptable en l'absence de preuve positives, car les doctrines et les pratiques religieuses de la race Topi nous sont rapportées par Léry, de Laet et quelques autres écrivains. En y consacrant même beaucoup de temps et de soins, en ayant une connaissance parfaite de leur langue, il n'est pas toujours facile d'obtenir des sauvages des renseignements sur leur théologie. Ils s'efforcent ordinairement de soustraire à l'indiscret et dédaigneux étranger les détails de leur culte, toute connaissance de leurs dieux, qui semblent, comme leurs adorateurs, trembler devant l'homme blanc et devant son dieu plus puissant. L'expérience qu'en fit M. Sproat à l'île Vancouver, en offre un parfait exemple : « je suis resté, dit celui-ci, deux ans chez les Ahts, m'efforçant toujours d'obtenir quelques renseignements sur leurs croyances religieuses, avant d'arriver à découvrir s'ils ont quelque idée d'une puissance suprême et d'une vie future. Les trafiquants de la côte et d'autres personnes, en constant rapport avec ce peuple, m'avaient assuré qu'ils ne possédaient aucune idée de ce genre, opinion que me confirmaient mes conversations avec divers sauvages très peu intelligents ; je parvins enfin heureusement à obtenir des renseignements satisfaisants[639]. » M. Sproat s'aperçut alors que les Ahts lui avaient soigneusement caché tout leur système religieux, leurs doctrines particulières concernant les âmes et leurs [490] migrations, les esprits bons ou méchants, et les grands dieux qui dominent l'univers. Aussi, quand nous n'avons pour quelque tribu aucune preuve positive relative à ces idées religieuses, devons-nous nous défier des dénégations d'observateurs dont les relations avec cette tribu n'ont été ni intimes ni bienveillantes. Les assertions dont il est ici question sont avancées avec beaucoup de légèreté. Ainsi, on a cité les insulaires des Andaman, comme n'ayant pas le moindre élément de foi religieuse. Le docteur Mouat est sur ce point fort explicite[640]. Or il est a noter que ces insulaires évitent même, à ce qu'il paraît, de

636 Dampier, *Voyages*, vol. II, part. II, p. 76.
637 Roe, dans Pinkerton, vol. III, p. 2.
638 Lubbock, *Prehistoric Times*, p. 564 ; *Origines de la Civilisation*, p. 138.
639 Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 205.
640 Mouat, *Andaman Islanders*, p. 2, 279, 303.

faire entendre aux étrangers la grossière musique qu'ils connaissent ; comment espérait-on les voir plus communicatifs sur leur théologie, s'ils en ont une ? De nos jours, l'assertion la plus absolue sur l'absence de toute idée religieuse chez certains peuples a été celle que soutint sir Samuel Baker dans un mémoire lu devant la Société d'ethnographie de Londres en 1866. « Les tribus qui habitent les rives septentrionales du Nil Blancs sont , écrit-il, les Dinkas, les Chillouks, les Nuehr, les Kytch, les Bokr, les Aliah et les Schir. Une même description suffira pour les faire connaître toutes, à l'exception de Kytch ? Toutes, sans exception, n'ont aucune croyance en un être suprême, ni aucune forme de culte ou d'idolâtrie ; l'obscurité de leur esprit est telle, qu'ils n'ont même aucune superstition. » Si l'éminent explorateur n'avait parlé que des Latoukas, ou de quelque autre peuplade que les ethnographes ne connaissaient que grâce aux renseignements qu'ils rapportait, son affirmation touchant à cette absence d'idées religieuses eût à bon droit passé pour un fait établi, jusqu'au moment où des connaissances plus parfaites les eussent infirmées ou confirmées. Mais, lorsque sir S. Baker parle des tribus relativement bien connues, telles que les Dinkas, les Nuehr et les Chillouks, il semble ignorer [491] l'existence et la publication d'un mémoire où sont précisément décrits les sacrifices des Dinkas, leurs croyance à des esprits bons et méchants (adjok et djyok), leur divinité protectrice, Dendid, le créateur, qui habite le ciel, comme aussi Néar, la divinité des Nuehr, et le créateur des Chillouks, représenté, ainsi que d'autres esprits, comme hantant les arbres d'un bois sacré. Kaufman, Brun-Rollet, Lejean et d'autres voyageurs avaient recueilli des détails sur les religions des tribus du Nil Blanc, longtemps avant que Sir S. Baker s'avisât de refuser toute religion à ces mêmes tribus[641].

Le premier point essentiel, quand il s'agit d'étudier systématiquement les religions des races inférieures, c'est de définir et de préciser ce qu'on entend par *religion*. Si l'on tient à faire entendre par ce mot la croyance en une divinité suprême, à un jugement après la mort, ou l'adoration des idoles et la pratique des sacrifices, ou tels autres rites et doctrines çà et là répandus, sans doute un certain nombre de tribus se trouveront alors exclues du monde religieux. Mais cette définition trop étroite a le défaut d'identifier la religion avec quelques-uns de ses développements particuliers, au lieu de prendre celle-ci dans son mobile initial et

641 Baker, *Races of the Nile Basin*, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. V, p. 231 ; *The Albert Nyanza*, vol. I, p. 246 ; Voyez Kaufman, *Schilderungen aus Central Africa*, p. 123 ; Brun-Rollet, *Le Nil Blanc et le Soudan*, p. 100, 222, 164, 200, 234 ; G. Lejean, *Revue des deux mondes*, 1er Avril 1862, p.760 ; Waitz, *Anthropologie*, vol. II, p. 72-5 ; Bastian, *Mensch*, vol. III, p. 208 ; voyez encore Meiners, *Gesch der Rel.*, vol. I, p. 11-15 (Australiens et Californiens) ; Waitz, *Anthropologie*, vol. I, p. 323 (insulaires d'Aru) ; Farrar, *Anth. Rev.*, août 1864, p. cccxvii (Cafres, etc.) ; Martius, *Ethno. Amer.*, vol. I, p. 583 (Manaos) ; J.-G. Palfrey, *History of New-England*, vol. I, p. 46 (tribus de la Nouvelle Angleterre).

son élément intime. Mieux vaut, ce semble, remonter de suite à la source et poser simplement, comme définition minimum du terme *religion*, la croyance en des êtres spirituels. Si nous soumettons à ce critérium ce qui [492] est dit des races inférieures, par rapport à leur état religieux, nous arrivons aux résultats suivants.

On ne pourrait positivement affirmer que la totalité des tribus existantes possède la notion d'êtres spirituels ; la condition native d'un fort grand nombre d'entre elles est sur ce point très mal connue, et pourra, par le fait de transformations rapides ou même d'extinction, demeurer à jamais obscure. Il serait encore plus risquer d'avancer que toutes les tribus mentionnées par l'histoire, ou que nous révélées la découverte d'antiques débris, ont possédé nécessairement ce minimum de religion. Et, vraiment, ce serait folie de proclamer cette croyance rudimentaire, comme instinctive et naturelle chez tous les peuples et dans tous les temps. Rien ne justifie, en effet cet opinion que l'homme, capable d'un si vaste développement intellectuel, ne puisse avoir passé par une phase non religieuse, antérieure à la condition religieuse où nous le voyons aujourd'hui parvenu, partout où se sont étendues nos recherches. Quoi qu'il en soit, il importe de faire reposer notre examen sur le terrain de l'observation et non sur celle des idées spéculatives. Autant que j'en puis juger par la masse énorme de témoignages recueillis, nos devons admettre que la croyance en des êtres spirituels existe chez toutes les races inférieures, avec lesquelles nous avons pu nouer des relations suffisamment intimes ; tandis que l'assertion contraire ne s'applique qu'à d'anciennes tribus, ou à des tribus modernes plus ou moins imparfaitement décrites. Examinons actuellement le rapport de cette état de chose avec le problème de l'origine des religions. En admettant qu'il soit clairement prouvé qu'il existe – ou qu'il a existé - des sauvages dépourvus de religion, ou pourrait, à tout prendre, les citer comme représentant la condition humaine antérieure à la phase religieuse. Il n'y a toutefois pas à s'appuyer sur cet argument ; car, pour affirmer l'existence de ces sauvages, l'on n'invoque, comme nous venons de le voir, que des témoignages [493] souvent erronés, jamais concluants. D'ailleurs, la théorie de l'évolution naturelle des idées religieuses au sein de l'humanité n'est point infirmée par le rejet d'un allié trop faible à présent pour apporter un secours efficace. Des tribus privées de religion peuvent ne pas exister de nos jours, mais ce fait n'a pas plus d'importance, au point de vue du développement des religions, que l'impossibilité de trouver naturellement un village anglais dépourvu de ciseaux, de livres ou d'allumettes ne prouve contre le fait qu'il y a eu un temps où ces objets n'existaient pas dans le pays.

Sous le nom d'*animisme*, je me propose d’étudier ici la doctrine profondément enracinée des êtres spirituels, croyance qui est l'essence de la philosophie

spiritualiste, en tant qu'opposée à la philosophie matérialiste. *Animisme* n'est point un terme technique nouveau, quoiqu'il soit rarement employé[642].

Désignant plus spécialement la doctrine de l'âme, nous verrons avec quelle justesse il s'adapte à la façon dont nous allons envisager le mode d'évolution des idées théologiques dans l'humanité. Le mot *spiritualisme*, quoiqu'il puisse être et qu'il est parfois employé dans un sens général, a pour nous le défaut évident de servir aujourd'hui à désigner une secte moderne déterminée dont les théories, il est vrai, s'appuient exclusivement sur des entités surnaturelles, mais ne peuvent être, cependant, prises pour type universel ce de genre de conceptions. La croyance à des êtres spirituels, tel est, dans sa plus large acception, le sens du mot *spiritualisme ;* c'est dans le même sens que nous employons ici le terme *animisme*.

[494]

L'animisme caractérise les tribus les plus inférieures dans l'échelle de l'humanité ; puis, de ce premier échelon, modifié profondément dans le cours de son ascension, mais, du commencement jusqu'à la fin, gardant une continuité parfaite, il monte et s'élève jusqu'à la hauteur de notre civilisation moderne. Les doctrines opposées, soutenues par tant de philosophes et tant d'écoles, n'ont pas pris naissance à ces niveaux infimes, mais proviennent ordinairement de révolutions qui se sont produites postérieurement dans le mouvement intellectuel, ici de divergence avec la foi des ancêtres, là aboutissant à son rejet absolu. Mais ces développements secondaires n'affectent en rien l'étude que nous nous proposons de faire sur la condition religieuse fondamentale de l'humanité. Chez les peuples sauvages, comme chez les peuples civilisés, la base réelle de toute philosophie religieuse, c'est l'animisme. Il peut, de prime abord, ne paraître fournir qu'une bien pauvre et bien maigre définition d'un minimum de religion ; mais , en fait, cette base est suffisante ; où se trouvent, en effet, les racines, poussent ordinairement les branches.

La théorie de l'animisme embrasse d'ordinaire deux grands dogmes, parties intégrantes d'un même tout et qui en constituent les deux divisions.

---

642 Ce terme a été spécialement employé pour désigner la doctrine de Stahl, également auteur de la théorie phlogistique. L'animisme de Stahl est la renaissance et le développement sous une forme moderne de la théorie classique qui identifiait l'âme avec le principe vital. Voyez sa *Theoria medica vera*, Halle, 1737, et la dissertation critique d'A. Lemoine : *le Vitalisme et l'Animisme de Stahl*, Paris, 1864.
Phlogistique : 1747 (inflammable) – Feu considéré comme un des matériaux ou principe de la composition des corps (doctrine ruinée par Lavoisier , à la fin du XVIIIe siècle).

Le premier à trait à l'âme individuelle, dont l'existence peut se prolonger après la mort, c'est-à-dire après la destruction du corps ; le second a rapport aux autres esprits, y compris les divinités suprêmes. Les êtres spirituels sont considérés comme exerçant une influence et un contrôle sur les événements du monde matériel, sur la vie de l'homme ici-bas et ailleurs. Mais, comme on admet que ces êtres correspondent avec les hommes, que les actions humaines leur causent de la joie et du chagrin, la foi en leur existence conduit naturellement tôt ou tard – l'on pourrait presque dire inévitablement – à des actes de culte et de propitiation. Ainsi, dans son plein développement, [495] l'animisme comprend la croyance à l'âme et à la vie future, à des divinités directrices et à des esprits subordonnés, doctrines qui ont pour résultat pratique divers actes d'adoration. Un élément important des religion, l'élément moral, qui chez les nations supérieures en forme la partie vraiment vitale, apparaît à peine dans les religions des races inférieures. Ce n'est pas que ces races manquent de sens moral, et de règle morale ; chez elles l'empreinte de ces sentiments est fortement marquée, sinon en préceptes formels, du moins dans cette tradition, dans ce consensus que nous appelons l'*opinion publique*, et qui classe les actions en bonnes ou mauvaises, en justes ou injustes. Mais l'union des préceptes éthiques et de la philosophie animiste, si étroite et si puissante chez les peuples très civilisés, semble à peine ébauchée chez ceux qui ne le sont pas. Je n'ai point dessein de m'arrêter aux aspects purement moraux des religions, je veux étudier l'animisme en tant qu'il constitue – et c'est chose indubitable – une philosophie antique et largement répandue, qui à la foi pour théorie et pour pratique l'adoration. M'efforçant de mettre en œuvre les matériaux que j'ai amassés pour une étude jusqu'alors étrangement méconnue et négligée, mas tâche sera d'exposer, aussi clairement que possible, l'animisme primordial des races inférieures, et d'esquisser en quelques traits légers, son développement dans les régions élevés de la civilisation. Qu'il me soit permis d'énoncer ici, une fois pour toutes, les deux principes qui vont diriger ces présentes recherches. Les doctrines et les pratiques religieuses examinées sont d'abord considérées comme faisant partie de systèmes théologiques enfantés par la raison humaine sans l'intervention d'agents surnaturels et sans révélation , en d'autres termes, comme des développements de la religion naturelle. Ensuite, ces mêmes doctrines et ces pratiques sont considérées au point de vue des rapports existant entre les idées et les rites analogues du monde sauvage et du [496] monde civilisé. Tandis que nous insisterons longuement sur les croyances et les cérémonies des races inférieures, que nous entrerons même dans les détails spéciaux au sujet des croyances et des cérémonies analogues que nous rencontrerons chez les nations civilisées, il ne nous semble pas qu'il entre dans notre tâche de scruter en détail les problèmes que soulèvent ces études chez les philosophes et les symboles du christianisme. Ces applications, qui dépasseraient les bornes naturelles d'un ouvrage sur la civilisation

primitive, sont brièvement indiquées en termes généraux, ou seulement effleurés par de simples allusions, ou signalées comme évidentes sans aucun commentaire. Les lecteurs instruits possèdent les connaissances nécessaires pour saisir leur rapport général avec la théologie ; une discussion plus technique doit être laissée aux philosophes et aux théologiens qu'occupent spécialement ces sortes de controverses.

La première partie du sujet que nous ayons à examiner comprend la doctrine des âmes, tant celle des hommes que les diverses autres. Quelles idées se font des âmes les races inférieures ? Nous pouvons clairement l'expliquer en reconstituant l'histoire du développement de la doctrine animiste. L'intelligence humaine, encore à un état de culture fort peu avancé, semble surtout préoccupée de deux catégories de problèmes biologiques. À savoir : d'abord ce qui constitue la différence entre un corps vivant et un corps mort, la cause de la veille, du sommeil, de la catalepsie, de la maladie, de la mort. Ensuite, la nature de ces formes humaines qui apparaissent en rêve et dans les visions. Méditant sur les deux ordres de phénomènes, les anciens philosophes sauvages doivent avoir été amenés dans le principe à cette induction toute naturelle qu'il y a dans chaque homme une vie et un fantôme. Ces deux éléments sont en étroite connexion avec le corps.la vie le rend apte à sentir, à penser, à agir ; le fantôme est son [497] image, un second lui-même. Tous deux, aussi, sont nettement séparables du corps, - la vie est susceptible de s'en retirer, de le laisser insensible ou mort ; le fantôme peut apparaître à des personnes qui en sont éloignées. Un second pas nous semble facile à faire pour ces sauvages si nous considérons l'extrême difficulté qu'éprouvent les gens civilisés à rompre avec cette doctrine. Il consiste simplement à combiner la vie et le fantôme. Tous deux appartiennent au corps : pourquoi n'appartiennent-ils pas aussi l'un à l'autre? Pourquoi ne seraient-ils pas les manifestations d'une seule et même âme ? Les considèrent-on comme unis, et on obtient pour résultat cette conception bien connue, celle qu'on pourrait appeler la doctrine de l'*âme apparitionnelle* ou de l'*âme fantôme*. Telle est, en effet, chez les races inférieures, l'idée qu'on se fait de l'âme personnelle ou esprit. C'est une image humaine, subtile, immatérielle, une vapeur en quelque sorte, un nuage, une ombre ; elle est la cause de la vie et de la pensée chez l'individu qu'elle anime, la maîtresse indépendante de la conscience et de la volonté de son possesseur corporel, présent ou passé ; elle peut laisser le corps loin derrière elle et se transposer rapidement de place en place ; elle est généralement impalpable et invisible, mais elle est susceptible aussi de manifester quelque propriété physique, elle apparaît aux hommes, dans la veille ou dans le sommeil, comme un fantôme séparé du corps mais en ayant gardé l'apparence ; après la mort de ce corps, elle continue d'exister et d'apparaître, et elle a la faculté de pénétrer, de dominer et d'agir dans le corps d'autres hommes, d'animaux, et

même au sein d'objets inanimés. Sans doute, cette façon de comprendre l'âme ne saurait être universellement appliquée ; mais elle est suffisamment générale pour nous bien rendre l'idée-type, se modifiant seulement en chaque pays par des divergences plus ou moins prononcées. Car ces idées, que l'on retrouve par toute la terre, ne sont pas des productions [498] purement arbitraires et conventionnelles de l'esprit humain. Loin de là. Rarement même habitant loin l'une de l'autre, on est en droit de considérer leur uniformité, chez des races, comme une preuve de rapports ayant existé entre elles. Ce sont là des théories qui découlent forcément du témoignage indubitable des sens, tels que l'interprète une philosophie primitive réellement conséquente et rationnelle. D'ailleurs l'animisme originel rend si bien compte des faits, qu'il a gardé sa place dans les sphères les plus élevées de l'éducation. Modifié, remanié par la philosophie classique, par celle du moyen âge, traité par la philosophie moderne avec moins de ménagements encore, il a si clairement gardé les traces de son caractère primitif, que, dans la psychologie actuelle du monde civilisé, les premiers âges pourraient reconnaître et réclamer leur bien.

Il nous faut maintenant extraire de la masse énorme de documents recueillis chez les races humaines les plus divers, les plus distantes, des détails typiques, pour exposer la théorie primordiale de l'âme, la relation des différentes parties de cette théorie, et la manière dont ces parties ont été abandonnées, transformées ou conservées, dans le cours de la civilisation.

Si l'on veut se faire une idée juste de ce que le peuple entend par l'âme, par l'esprit de l'homme, il faut passer en revue les mots imaginés pour la rendre. Le spectre ou fantôme aperçu par le rêveur ou le visionnaire est une forme substantielle, quelque chose comme une ombre : de là, pour désigner l'âme, l'emploi du mot l'*ombre*. C'est ce qui explique que les Tasmaniens n'aient qu'un seul mot pour exprimer l'idée d'âme ou celle de l'ombre[643]. Chez les Indiens algonquins, l'âme de l'homme c'est *otah-chuk*, son ombre[644].

[499]

La langue quichée emploie le mot *natub* pour ombre et pour âme[645]. L'arawac *ueja* signifie ombre, âme, image[646]. Les Abipones se servent du mot *loakal* pour ombre, âme, image, écho[647]. Les Zulus non seulement prennent le mot *tunzi* pour

643 Bonwick, *Tasmaniens*, p. 182.
644 Tanner, *Narr.*, éd. Par James, p. 291 ; Sproat, p. 300 (Ahts).
645 Brasseur, *Langue quichée.*
646 Matius, *Ethnogr. Amer.*, vol. I p. 795 ; vol. II, p. 310.
647 Dobrizhoffer, *Abipones*, vol. II, p. 194.

ombre, esprit, spectre, mais ils s'imaginent qu'à la mort l'ombre sort du corps et prend place parmi les esprits des ancêtres[648]. *Seriti*, l'ombre, c'est de ce nom que les Basoutos désignent ce qui subsiste après la mort ; bien plus, quand un homme se promène sur les bords d'une rivière, un crocodile, d'après eux, peut saisir son ombre dans l'eau et l'entraîner ainsi[649]. Au Vieux-Calabar l'on constate la même identification de l'esprit et de l'ombre, *ukpon ;* car perdre son *ukpon* est fatal[650]. On retrouve donc chez les race inférieures, non seulement le prototype du latin *umbra* , du grec *skia*, mais encore jusqu'à l'idée mère de ces contes d'hommes sans ombre, contes très répandus dans les traditions populaires d'Europe et que Chamisso nous a rendues familières par son conte de Pierre Schlemihl. Ainsi, les morts du purgatoire reconnurent Dante pour un vivant à ce signe que, différemment aux leurs, son corps projetait une ombre sur le sol[651]. L'idée d'âme ou d'esprit comporte encore d'autres attributs, surtout dans ses rapports avec le principe de la vie. Les Caraïbes regardaient les pulsations comme des esprits, et plaçaient dans le cœur l'âme principale, âme destinée à une vie future dans le ciel, aussi n'employaient-ils qu'un [500] mot, *iouanni*, pour dire indifféremment âme, vie et cœur[652]. Aux îles Tonga, on croit que l'âme est répandue dans tout le corps, mais réside principalement dans le cœur. Un jour, les naturels déclarèrent à un Européen qu'un homme enterré depuis plusieurs mois n'en vivait pas moins toujours. Et l'un d'eux, s'efforçant de lui faire comprendre ce qu'ils entendaient par là, lui pris la main et la pressant lui dit : « Ceci mourra, mais la vie qui est en nous ne mourra pas ; » et de sa main libre il indiquait le cœur[653]. Les Bassoutos disent d'une personne qui vient d'expirer : *son cœur est sorti ;* et d'un malade qui a été sur le point de mourir et qui se rétablit : *son cœur revient*[654]. Ces idées ne correspondent-elles pas exactement aux opinions du vieux monde, pour qui le cœur était le moteur initial de la vie, de la pensée, de la passion ? Cette étroite union de l'âme et du sang est admise par tous les Karens et les Papous, et prédomine dans la philosophie juive et arabe[655]. Pour nous, hommes civilisés d'aujourd'hui, l'idée des Indiens Macousis de la Guyane peut sans doute paraître fort étrange : le corps périt, disent-ils mais

---

648 Dœhne, *Zulu Dict.*,voir Tunzi ; Callaway, *Religion of Amazulu*, p. 91, 126 ; *Zulu Tales*, vol. I, p. 342.

649 Casalis, *Bassoutos*, p. 245 ; Arbousset et Daumas, *Voyage*, p. 12.

650 Burton, *W. and W. fr. W. Afr.*, p. 389 ; Koelle, *Afr. Native Lit.* p. 324 (Kanouris) ; *Journal India Archip.*, vol. V, p. 713 (Australiens).

651 Dante, *Divine Comédie, Purgatoire*, Chant III. Comp. Grohmann, *Aberglauben aus Böhmen*, p. 221 ; voyez *ante*, p. 85.

652 Rochefort, p. 429, 516 ; J.-G. Müller, p. 207.

653 Mariner, *Tonga Islands.*, vol. II, p. 185 ; S. S. Farmer, *Tonga*, etc.,p. 131.

654 Casalis, *Loc. Cit.* Voyez aussi Mariner, *Tonga Isl.*, p. 135.

655 Bastian, *Psychologie*, p. 15-23.

« l'homme qui est dans nos yeux » ne meurt pas il erre çà et là[656]. Toutefois, ce rapport intime entre la vie de l'individu et la pupille de l'œil a sa place marquée dans la tradition populaire européenne ; on prétend, en effet, et non sans raison, reconnaître un signe d'ensorcellement ou de mort prochaine dans la disparition de la pupille dans les yeux éteints d'un malade[657].

La respiration, fonction si caractéristique chez les animaux supérieurs, et dont la disparition se lie si étroitement [501] avec la cessation de la vie, a été mainte fois et tout naturellement confondue avec la vie ou l'âme même. Laura Bridgmann, un jour qu'elle fit le geste de retirer quelque chose de sa bouche, nous donne un excellent exemple de l'analogie qui existe entre le peu de développement de l'entendement et le peu de développement de la civilisation.

« Je rêvais, dit-elle, que Dieu enlevait ma respiration pour la transporter au ciel[658] ». Or, c'est par une semblable association d'idées que, dans l'Australie occidentale le même mot *waug* signifie respiration, esprit et âme[659] ; en Californie, dans la langue netela, *piuts* signifie à la fois vie, respiration et âme[660] ; certains Groenlandais reconnaissent à l'homme deux âmes, l'ombre et la respiration[661] ; l'âme s'échappe par les narines du mort, disent les Malais, et, à Java, pour rendre les idées de respiration, vie et âme, on emploie la même expression *nawa*[662]. Les réponses, recueillies en 1528 dans une enquête religieuse faite chez les indigènes du Nicaragua, montrent à quel point ces notions de vie, de cœur, de souffle, de fantôme, s'unissent et se confondent dans la conception d'âme et d'esprit, et en même temps combien ces idées sont vagues et décousues chez les races barbares.

Citons quelques passages de cette enquête : « Quand on meurt, il sort quelque chose de la bouche, qui ressemble à une personne et qui porte le nom de *julio* (aztèque *yuli*, vivre). Cet être se rend à l'endroit où vont l'homme et la femme. C'est encore une personne, mais qui ne meurt pas, bien que le corps reste dans ce monde. » - *Demande*. « Ceux qui vont au ciel conservent-ils le même corps, le même visage, les mêmes membres [502] qu'ici-bas ? » *Réponse*. « Non, mais seulement le cœur. » - *D.* « Et le cœur a été arraché (comme dans le cas d'un captif immolé), qu'arrive-t-il ? » - *R.* « Ce n'est pas précisément le cœur, mais ce qui fait que nous vivons, ce qui abandonne le corps au moment de la mort, » ou, comme il

656 J.-H. Bernau, *Brit. Guiana*, p. 134.
657 Grimm, *D. M.*, p. 1028, 1133. Anglo-Saxon, *man-lica*.
658 Lieber, *Laura Bridgmann*, dans *Smithsonian Contrib.*, vol. II, p. 8.
659 G.-F.Moore, *Vocabulaire of West Australia*, p.103.
660 Brinton, p. 50, voyez 235 ; Bastian, *Psychlogie*, p. 15.
661 Cranz, *Grönland*, p. 257.
662 Crawfurd, *Malay Gram. and Dict.* ; Marsden, *Sumatra*, p. 386.

est dit dans un autre questionnaire, « ce n'est pas le cœur qui monte au ciel, mais le souffle qui fait vivre, c'est-à-dire la respiration qui s'échappe par la bouche sous le nom de *julio*[663]. » On peut suivre cette conception de l'âme sous forme de respiration, à travers l'étymologie des mots sémitiques et aryens, d'où elle a passé dans la philosophie du monde entier. Les Hébreux se servent du mot *nephesh*, *souffle*, en lui donnant les significations diverses de vie, *âme*, *esprit*, *animal*, tandis que la même transition s'opère entre *souffle* et *esprit*, au moyen des expressions *ruach* et *neshamah ;* à ces expressions correspondent les mots arabes *nefs* et *ruh*. On peut reconnaître un rapport identique entre les mots sanskrits *âtman* et *prâna*, entre les mots grecs *psychè* et *pneuma*, entre les mots latins *animus, anima* et *spiritus*. De même encore ; l'expression slave *dukh* signifiant littéralement *souffle* finit par désigner l'âme ou l'esprit. Les Bohémiens emploient le mot *dûk* dans le sens de souffle, esprit, fantôme, soit que ces parias aient empruntés le mot à l'Inde et comme leur part d'héritage du langage aryen, soit qu'ils l'aient adopté lors de leurs migrations à travers les pays slaves[664].Le *geist* allemand et le *ghost* anglais ont pu avoir également à l'origine le sens de souffle. Or, qui serait enclin à ne voir dans ces expressions que de simples métaphores, pourra se faire une idée du rapport étroit existant entre le souffle et l'esprit, par des exemples frappants. Ainsi, chez les Séminoles de la Floride, quand une femme mourait [503] en couches, on plaçait l'enfant sur son visage, afin qu'il reçut l'esprit qui s'échappait, et qu'il put ainsi hériter de la force et de l'expérience de sa mère. Ces Indiens auraient parfaitement compris pourquoi, au lit de mort des anciens Romains, le plus proche parent se penchait pour aspirer le dernier souffle du mourant (*et excipies hanc animam ore pio*). On trouve encore à notre époque des traces de telles idées chez les paysans tyroliens, qui s'imaginent que l'âme d'un homme de bien s'échappe de sa bouche, au moment de sa mort, sous la forme d'un petit nuage blanc[665].

Nous montrerons que les hommes, dans leur notion complexe et confuse de l'âme ont approché bien d'autres manifestations de la vie, et des idées qui s'y rattachent. D'autre part, pour échapper à la difficulté de combiner toutes ces idées, ils ont quelquefois tenté une définition ou une classification plus rigoureuse, en admettant la théorie d'après laquelle l'homme posséderait plusieurs sortes d'âmes, d'images ou d'esprits, ayant chacune différentes fonctions. On trouve déjà répandues chez les sauvages des distinctions analogues. Ainsi les Fidjiens distinguent « l'esprit sombre » ou l'ombre de l'homme qui va aux enfers, de son

663 Oviedo, *Histoire du Nicaragua*, p. 21-51.

664 Pott, *Zigeuner*, vol. II, p. 306 ; Indo-Germ. *Wurzel Wörterbuch*, col. I, p. 1073 ; Borrow, *Lavengro*, vol. II, chap. XXIV ; vol. III, chap. IV.

665 Brinton, *Myths of New World*, p. 253 ; comp. Dans Virgile, *Enéide*, IV, 684 ; Cicéron, *Verr.* , V, 45 ; Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 210 ; Rochholz, *Deutscher Glaube*, etc., vol. I, p. 111.

« esprit léger » qu'offre sa réflexion dans l'eau ou dans un miroir ; ce denier hante le voisinage du lieu où l'homme meurt[666]. Les Malgaches affirment que le *saina* ou esprit s'évanouit à la mort, que l'*aina* ou l'esprit vital se transforme en air pur, mais que le *matoata* ou fantôme hante les alentours de la tombe[667]. Dans l'Amérique du Nord, les Algonquins croient fermement à la dualité de l'âme ; l'une de ces âmes sort du corps et voit dans les rêves, tandis que l'autre ne [504] quitte pas sa place ; après la mort, l'une continue d'habiter près du corps, ce qui explique pourquoi on dépose des aliments auprès du cadavre, tandis que l'autre part pour la terre des morts. Il existe aussi une croyance à trois âmes ; les Dakotas disent même que l'homme en a quatre : l'une demeure avec le corps, l'autre habite le village, la troisième erre dans l'air, et la quatrième enfin se rend dans le monde des esprits[668]. Les Karens distinguent entre le *là* ou *kelah*, que l'on peut appeler *le fantôme vivant de l'individu*, et le *thah*, qui est l'âme morale responsable[669]. L'âme quadruple des Khonds de l'Orissa se subdivise comme suit : la première âme est celle qui est susceptible de béatification ou qui peut s'unir à Boura, la bonne divinité ; la seconde, demeurant sur la terre , est attachée à une tribu Khonds, et s'incarne de nouveau de génération en génération, de manière qu'à la naissance de chaque enfant, le prêtre demande quel est le membre de la tribu qui est revenu ; la troisième quitte le corps pour visiter le monde des esprits ; pendant son absence, l'individu est plongé dans la langueur ; c'est cette âme qui peut aller pendant quelque temps habiter le corps d'un tigre ; la quatrième meurt à la dissolution du corps[670]. Ces classifications ressemblent à celles adoptées par certaines races supérieures, et l'on pourra les comparer à la tripartite division en ombres, mânes et esprits :

> Bis duo sunt humoni, manes, caro, spiritus, umbra.
> Quatuor haec loci bis duo suscipiunt.
> Terra tegit carnem, tumulum circumvolat umbra,
> Manes Orcus habet, spiritus astra petit.

[505]

N'ayant pas l'intention de suivre les détails de cette division psychique jusque dans les systèmes complexes qu'ont imaginés les peuples de l'antiquité classique, je ne discuterai, ni la distinction que les anciens Égyptiens semblent avoir faite dans

666 Williams, *Fiji*, vol. I, p. 241.
667 Ellis, *Madagascar*, vol. I, p. 393.
668 Charlevoix, vol. VI, p. 75-8 ; Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. I, p. 33, 83, part. III, p. 229 ; part. IV, p. 70 ; Waitz, vol.III, p. 194 ; J.-G. Müller, p. 66, 207-8.
669 Cross, dans *Journal American Society*, vol. IV, p. 310.
670 Macpherson, p. 91, 2. Voyez aussi Klemm, *C. G.*, vol.III, p. 71 (Lapps) ; Saint John, *Far East*, vol. I, p. 189 (Dayaks).

le rituel funéraire entre le *ba*, l'*akba*, le *ka* et le *khaba* de l'homme, et que M. Birch rend par le nom d'*âme*, d'*esprit*, d'*existence* et d'*ombre*, ni la division rabbinique, que l'on pourrait approximativement qualifier par les mots âme corporelle, âme spirituelle et âme céleste, ni les différences établies par la philosophie hindoue entre les âmes qui se transmettent par génération et celles qui précèdent de l'émanation ; ni la distinction des trois âmes que représentent chez les Chinois les termes : existence, apparition , esprit d'ancêtres, ni la démarcation du *nous*, de la *psyché* et du *pneuma*, ou de l'*anima* et de l'*animus*, ni les fameuses théories de l'antiquité et du moyen âge sur les trois âmes, végétative, sensitive et rationnelle. Il suffit de noter ici que ces opinions remontent à l'époque, où notre race était encore à l'état sauvage, de remarquer qu'elles peuvent être comparées, quant à leur valeur scientifique, à bien d'autres idées qui ont trouvé place au sein d'une civilisation plus avancée. Il serait difficile d'asseoir de semblables classifications sur des bases logiques et solides. Les termes correspondants à ceux de vie, d'intelligence, d'âme, d'esprit de fantôme, ne doivent pas tant s'en prendre comme la représentation réelle d'entités distinctes, que comme l'expression des formes et des fonctions différentes d'un même individu. Aussi, la confusion qui domine ici dans notre pensée et dans notre langage, et qui semble dominer dans la pensée et le langage de l'espèce humaine en général, provient en réalité, non pas tant du vague des termes, que d'une ancienne théorie d'unité substantielle qui se trouve au fond de tous deux. Toutefois, cette ambiguïté de langage aura peu d'inconvénient pour l'étude que nous proposons, car les détails que nous donnerons sur la nature [506] et l'action des esprits, des âmes et des fantômes, permettront d'attribuer à chacun de ces mots le sens exact dans lequel il faut le prendre.

La théorie animiste primitive de la vie voyait dans l'âme des fonctions vitales ; elle permettait donc au sauvage d'expliquer certaines conditions physiques et mentale par l'absence de l'âme ou de quelqu'un des esprits qui la composent. Cette théorie tient une place importante dans la biologie des sauvages. Les Australiens su Sud y font allusion quand ils disent d'un individu insensible ou inconscient, qu'il est *wilyamarraha*, c'est-à-dire sans âme[671]. Chez les Algonquins de l'Amérique du Nord, on explique la maladie en disant que l'*ombre* du malade est dérangée ou séparée du corps, et on recommande au convalescent de ne pas s'exposer avant que son ombre ait repris la place qu'elle doit avoir. Pour dire qu'un homme est rétabli d'une maladie, ils disent qu'il est mort et est ensuite ressuscité. Ils expliquent encore l'état d'un individu tombé en léthargie ou en extase en disant que son âme s'est rendue sur les rives du fleuve de la mort, mais qu'elle a été repoussée et qu'elle est revenue animer son corps[672] ! Chez les Fidjiens, quelqu'un s'évanouit-il ou

671 Shürmann, *Vocabulaire of Parakatta Lang.*, 8, V.
672 Tanner, *Narr.*, p. 291 ; Keating, *Narr. of Lang's Exp.*, vol. I, p. 154.

meurt-il, on dit que son esprit peut revenir si on l'appelle ; quelquefois, on a le plaisant spectacle d'un gros homme couché tout le long et criant de toutes ses forces pour faire revenir son âme[673] ! Les nègres de la Guinée septentrionale attribuent la folie et l'idiotie au départ prématuré de l'âme ; pour eux, le sommeil est un exemple temporaire d'un semblable départ[674] ; aussi, en diverses contrées, la mission de ramener les âmes [507] perdues devient-elle une partie importante de la fonction de sorcier ou de prêtre[675]. Les Salish de l'Oregon considèrent l'esprit comme distinct du principe vital et croient qu'il peut quitter le corps pendant un certain temps, sans que le malade ait conscience de son absence ; mais, pour éviter de fatales conséquences, il faut que l'esprit soit ramené le plus tôt possible, et, en conséquence, le magicien le fait solennellement rentrer par la tête du malade. Les races touraniennes ou races tartares de l'Asie septentrionale croient fermement à la possibilité de l'absence de l'âme pendant la maladie, et, chez les tribus bouddhistes, les lamas accomplissent la cérémonie de la restauration de l'âme avec les pratiques les plus minutieuses. Quand un démon a dérobé à un individu son âme rationnelle et qu'il ne possède plus alors que son âme animale, ses sens et sa mémoire s'affaiblissent et il tombe dans un état maladif. Alors le lama entreprend de la guérir et exorcise le démon en exécutant de bizarres cérémonies. Si l'exorcisme ne produit aucun effet, , c'est que l'âme du malade ne peut pas ou ne veut pas revenir. Alors on pare le malade de ses plus beaux habits, on l'étend au milieu des objets les plus précieux qu'il possède, puis, les amis et les parents font trois fois le tour de la maison en appelant affectueusement l'âme par son nom, tandis que, pour essayer encore une fois de la décider, le lama lit dans le rituel la description des peines de l'enfer et les dangers que court une âme qui abandonne méchamment son corps ; puis enfin, toute l'assemblée s'écrie que l'esprit vagabond est de retour et que le malade sera bientôt guéri[676]. Les Karens de la Birmanie courent de tous côtés dans l'espoir de rattraper l'âme errante du malade, ou, comme ils disent, avec les anciens Grecs, son papillon (*leip-pya*), [508] et finissent par la lui refouler dans la tête. La doctrine karenne du *là* est un système de vitalisme très complexe et très remarquable. Ce *là*, âme, esprit ou génie, peut se séparer du corps auquel il appartient, et c'est une question de la plus grande importance pour le Karen de conserver son *là* près de lui ; aussi le soigne-t-il, lui offre-t-il des aliments et c'est surtout quand le corps est endormi que l'âme s'échappe vagabonde ; si cette absence se prolonge, la maladie survient, et si l'absence devient permanente,

673 Williams, *Fiji*, vol. I, p. 242 ; voyez l'opération contraire qui consiste à s'emparer de l'âme d'un homme pour le faire dépérir et mourir.

674 J.-L. Wilson, *W. Afr.*, p. 220.

675 Bastian, *Mensch*, vol. II, 319;voyez aussi Sproat, p. 213 (île Vancouver).

676 Bastian, *Psychologie*, p. 34 ; Gmelin, *Reisen durch Sibirien*, vol. II, p. 359 (les Yakouts) ; Ravenstein, *Amur*, p. 351 (les Tongouses).

l'individu meurt. Alors on appelle le *wi* ou médecin des esprits pour rappeler l'ombre absente, ou la vie du Karen ; s'il ne peut ramener l'âme de la région des morts, le médecin des esprits prend quelquefois l'ombre d'un individu vivant et la fait passer dans le mort ; dans ce cas, le véritable propriétaire de l'âme qui vague dans quelque rêve, tombe malade et meurt. Ou bien encore, quand un Karen tombe malade, languit et souffre par suite de l'absence de son *là*, ses amis exécutent certaines cérémonies avec un vêtement du malade et offrent en sacrifice un poulet cuit, entouré de riz, et adressent à l'esprit de nombreuses prières pour le supplier de revenir dans le corps du malade. Cette pratique se lie peut-être ethnologiquement quoiqu'il soit difficile de découvrir comment elle s'est propagée et à quelle époque, à un rite encore usité en Chine. Quand un Chinois est sur le point de mourir et que l'on suppose son âme déjà hors de son corps, un parent fixe l'habit du malade au bout d'un bambou auquel on attache souvent un coq blanc, tandis qu'un tao-ssé fait des incantations pour ramener l'esprit dans l'habit, afin de le restituer au malade. Si le bambou, au bout d'un certain temps, tourne lentement sur lui-même dans la main qui le tient, c'est signe que l'esprit se trouve dans le vêtement.

Ces absences temporaires de l'âme jouent un grand rôle dans les cérémonies du sorcier, du prêtre, ou du voyant lui-même. Ils prétendent qu'ils font faire à leur [509] esprit de lointains voyages, et ils s'imaginent souvent, sans doute de bonne foi, que leur âme abandonne quelque temps sa prison temporelle, comme le croyait Jérôme Cardan, ce rêveur, ce visionnaire si remarquable. Jérôme Cardan affirmait qu'il avait la faculté de se dégager de ses sens et d'entrer dans une sorte d'extase, toutes les fois qu'il le voulait ; il ressentait, au moment de tomber dans cet état, une sorte de séparation près du cœur, comme si son âme s'en allait ; cette sensation de vide se manifestait d'abord dans son cerveau, puis se répandait le long de l'épine dorsale, après quoi seulement il se sentait hors de lui[677].

En Australie, le sorcier indigène va compléter, dit-on, son initiation en visitant le monde des esprits, pendant une extase qui dure deux ou trois jours[678] ; le prêtre Khond justifie son droit à exercer ses fonctions en restant plongé d'un à quatorze jours dans un état de langueur rêveuse, produite par le départ d'une de ses âmes qui est allée se présenter devant Dieu[679] ; l'âme de l'angelok groenlandais quitte son corps pour aller chercher son démon familier[680] ; le chaman touranien reste en léthargie pendant que son âme se rend dans la terre des esprits à la recherche de la sagesse[681]. La littérature de races plus avancées nous fournit de semblables récits.

677 Cardan, *De varietate rerum*, Basil. ,1556, cap. XLIII.
678 Stanbridge, *Aborigene of Victoria*, dans *Traité Ethn. Soc.*, vol. I, p. 300.
679 Macpherson, *India*, p. 103.
680 Cranz, *Grönland*, p. 269 ; voyez aussi Sproat, I, c.
681 Rules, *Finland*, p. 303 ; Castren, *Finn. Myth.*, p. 134 ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 319.

On trouve à ce sujet dans la vieille Scandinavie un conte caractéristique : le chef norse Igimund enferme trois finnois dans une hutte pendant trois nuits, afin qu'ils puissent visiter l'Islande et l'informer de la situation géographique du pays où il doit s'établir : leur corps devient rigide ; leurs âmes partent pour explorer la terre lointaine, et, à leur réveil, au bout de trois jours, ils [510] font la description du Vatnsdæl[682]. L'exemple-type classique se trouve dans l'histoire d'Hermotimos, dont l'âme prophétique partait de temps en temps pour visiter de lointaines régions ; un jour enfin, la femme d'Hermotimos place le corps inanimé de son époux sur le bûcher funéraire ; et quand la pauvre âme revint, elle ne retrouva plus le corps à animer[683]. Je m'occuperai dans le prochain chapitre d'une catégorie de prétendues visites au monde des esprits qui appartiennent à cette classe de légendes. On peut emprunter à Jung-Stilling un exemple caractéristique de ces visites spirituelles ; il affirme savoir de source certaine que des personnes malades, ayant vivement désiré voir des amis absents, sont tombés en syncopes et que, pendant ce temps, elles ont apparu aux objets éloignés de leur affection[684]. Comme exemple tirés de nos propres légendes populaires, on peut citer une superstition bien connue : les jeûneurs qui, pendant la veille de la Saint-Jean, ont la faculté de voir les fantômes de ceux qui doivent mourir pendant l'année à venir, accompagnés du pasteur, frapper pendant la nuit à la porte de l'église ; ces fantômes sont, dit le peuple, certainement des esprits sortis du corps, car on a remarqué, assure-t-il, que, tandis que son esprit est ainsi occupé, le pasteur a un sommeil très agité ; il ajoute qu'on a aussi remarqué que, si l'un des veilleurs vient à s'endormir assez profondément pour qu'on ne puisse l'éveiller, les autres voient son fantôme venir frapper à la porte de l'église[685]. L'Europe moderne a, d'ailleurs, conservé tant de traits de la philosophie primitive, que de pareilles idées sont loin de paraître étranges, même de nos jours. Le langage conserve encore des [511] traces dans certaines expressions, comme celle-ci : « hors de soi », « en extase », et qui dit que son esprit s'en va au-devant d'un ami, se sert d'une expression qui peut être encore prise plus à la lettre que métaphoriquement.

La doctrine qui vient d'être exposée constitue un côté de la théorie des rêves qui a cours chez les races inférieures. Certains Groënlandais, remarque Cranz, croient que l'âme quitte le corps durant la nuit et s'en va chasser, danser et faire des visites : la fréquence et la vivacité de leurs rêves les ont amenés à cette

682 *Vatnsdæla Saga ; Baring Gould, Werewolves*, p. 29.

683 Pline, VII, 53 ; Lucian, *Hermotimus, Musc. Encom.*, p. 7.

684 Robert D ; Owen, *Footfalls on the Boundary of Another World*, p. 259 ; voyez A.-R.Wallace, *Scientific Aspect of the Supernatural*, p. 43.

685 Brand, *Pop. Ant.*, vol. I, p. 331, vol. III, p. 236 ; voyez Calmet, *Dissertation sur les esprits* ; A. Maury, *Magie*, part. II, chap. IV.

conclusion[686]. Certains Indiens de l'Amérique du Nord prétendent que l'âme du rêveur quitte son corps pour aller à la recherche des objets qui lui plaisent. Le rêveur doit tout faire lorsqu'il est éveillé pour se procurer ces objets, de peur que son âme, troublée et inquiète, n'abandonne entièrement son corps[687]. Les Néo-Zélandais pensent que l'âme du rêveur quitte le corps et revient, mais que, pendant son absence, elle va jusque dans le séjour des morts pour converser avec ses amis[688]. Les Tagals de l'île de Luçon se refusent à éveiller l'homme qui dort, parce que, disent-ils, son âme est absente[689]. Les Karens, dont nous venons d'indiquer les idées sur les voyages de l'âme, soutiennent que les songes sont ce que le *là* voit et apprend dans ses voyages, lorsqu'il a quitté le corps endormi. Ils expliquent même avec beaucoup de finesse le fait qu'il nous arrive de rêver de gens et de lieux que nous connaissons déjà ; le *leip-yap*, disent-ils, ne peut visiter que les régions qu'a précisément visitées le corps qu'il habite[690]. L'absence de l'âme pendant le sommeil [512] n'est pas une doctrine qui appartienne seulement aux sauvages ; on la retrouve dans la philosophie spéculative des nations plus avancées en civilisation, dans le système Vandeta et dans la Kabbale[691], par exemple Saint Augustin rapporte une histoire qui rend parfaitement les idées qu'offre une telle théorie. Un homme lui raconta, dit-il, qu'une nuit, avant de s'endormir, il vit arriver un certain philosophe qu'il connaissait très bien ; il venait lui expliquer certains passages de Platon, ce qu'il avait précédemment refusé de faire. Et quand, ensuite, il demande à ce philosophe pourquoi il était venu chez lui lui donner cette explication, qu'il lui avait refusée dans sa propre maison : « Je n l'ai pas fait, repartit le philosophe, mais j'ai rêvé que je le faisais. » Ainsi, observe Saint-Augustin, l'un, tout éveillé qu'il fût, vit par un fantôme ce qu'un autre voyait en songe[692]. La tradition populaire dans notre Europe a conservé de curieux vestiges de ces idées primitives sur les causes des rêves ; telle est la crainte de retourner quelqu'un pendant son sommeil, de peur que son âme absente ne retrouve plus son chemin. La légende du roi Gunthram appartient à un groupe de légendes très intéressantes à ce point de vue : Le roi repose dans un bois ; il dort la tête appuyée sur les genoux de son fidèle écuyer ; celui-ci voit comme un serpent sortir de la bouche de son maître et se diriger vers le ruisseau ; mais, comme le reptile ne peut traverser l'eau , le serviteur place son épée en travers du ruisseau, et l'animal s'en sert comme d'un pont et se dirige vers

686 Cranz, *Grönland*, p. 257.
687 Waitz, vol. III, p. 195.
688 Taylor, *New-Zealand*, p. 104, 184, 333 ; Baker, dans *Tr ; Ethn. Soc.*, vol. I, p.57.
689 Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 319 ; Jagon, dans *Journal Ethn ; Soc.*, vol. II, p. 175.
690 Mason, *Karens*, I, c.,p. 199 ; Cross, I, c. . Bastian, *Oestl. Asian*, vol. I, p. 144 ; vol. II, p.389, vol. III, p. 266.
691 Bastian, *Psychologie*, p.16-20 ; Eisenmenger, vol. I, p. 458, vol. II, p.13, 20, 453 ; Franck, *Kabbale*, p. 235.
692 Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 18.

la montagne ; il revient bientôt et rentre dans la bouche du roi endormi, qui, en s'éveillant raconte que, dans un songe qu'il vient d'avoir, il a passé sur un pont de fer pour se rendre dans une montagne pleine d'or[693]. C'est là une de ces [513] légendes instructives où se conservent comme dans un musée les traces des reliques de l'état intellectuel originel de notre race aryenne, sous la formes d'idées qui ne sont plus, pour nous, que de bizarres fantaisies, mais qui avaient, pour les sauvages, le caractère d'une philosophie judicieuse et profonde. Un Karen, de nos jours, goûterait certainement tous les détails de ce conte : n'est-il pas fermement convaincu que les esprits ne peuvent pas traverser l'eau ; et la preuve, c'est que dans les forêts de la Birmanie il tend des fils sur les ruisseaux afin que les esprits ne trouvent pas d'obstacles sur leur chemin ; ne croit-il pas que l'âme s'échappe du corps sous la forme d'un animal et que le rêve n'est que la simple vision des objets qu'elle a vus pendant son voyage ? Enfin , cette antique croyance, comme il arrive si souvent pour ses pareilles, trouve un refuge dans la poésie moderne :

> Yon child is dreaming far away,
> And is not where he seems[694].

Ce point de vue ne constitue, toutefois, qu'une partie de la théorie des rêves dans la psychologie sauvage. Une autre partie trouve encore ici sa place, c'est l'opinion que les âmes de certains hommes peuvent venir du dehors visiter le dormeur qui les voit en songe. Cette opinion n'est pas au reste inconciliable avec la précédente. Les Indiens de l'Amérique du Nord admettent deux explications pour le rêve : la première, c'est que les diverses circonstances qu'il peut offrir ne sont que la peinture exacte de la visite de l'âme de la personne ou de l'objet dont on rêve ; la seconde, c'est que le rêve ne fait qu'évoquer les objets vus par l'âme rationnelle, sortie pour une excursion , tandis que l'âme sensitive est restée dans le corps[695]. Le Zulu croit [514] aussi que, pendant son rêve, il reçoit la visite de l'ombre d'un ancêtre, l'itongo, qui vient l'avertir d'un danger, ou qui emmène son âme pour le conduire à ses parents séparés de lui et auxquels il arrive quelque malheur. Quant au rêveur à l'état morbide, c'est-à-dire voyant de profession, les fantômes ne cessent de venir s'entretenir avec lui durant son sommeil, jusqu'à ce qu'il soit devenu une véritable maison des rêves, pour employer l'expression si pittoresque des indigènes[696]. Chez peuples les moins civilisés l'explication du rêve la plus ordinaire en reporte la cause à l'apparition d'une personne ; le rêve est regardé comme la visite d'un esprit dégagé de son corps que le rêveur « voit en

693 Grimm, *D. M.*, p. 1036.

694 « Cet enfant rêve bien loin, bien loin, - et n'est pas où il paraît être. »

695 Charlevoix, *Nouvelle-France*, vol. VI, p. 78 ; Loskiel, part. I, p. 76 ; Sproat, *Savage Life*, p. 172.

696 Callaway, *Religion of Amazulu*, p. 228, 260, 316 ; *Journal Anthrop. Inst.*, vol. I, p. 170 ; voyez aussi Sir John, *Far East*, vol. I, p. 199 (Dayaks).

dormant », ainsi que disent les Ojibwas dans leur langage expressif. Les Fidjiens partagent certainement cette croyance, puisqu'ils soutiennent que l'esprit d'un homme vivant peut quitter son corps pour aller troubler le sommeil[697] de quelque autre personne. Tel était le cas de la vieille Indienne de Colombie anglaise qui envoyait chercher le sorcier pour chasser les morts qui la venaient trouver chaque nuit[698]. Rien n'est plus instructif et plus concluant que les observations d'un voyageur moderne sur les notions que se fait à cet égard l'esprit des nègres de la Guinée méridionale : « Ils regardent tous leurs rêves comme des visites des esprits de leurs amis décédés. Ils reçoivent avec la plus sérieuse et la plus respectueuse attention les conseils, les recommandations et les avertissements qui leur viennent en songe, et, dès qu'ils sont éveillés, ils s'empressent de suivre les avis qu'ils ont ainsi reçus. » L'habitude qu'ont tous les nègres de raconter leurs rêves, en provoque chez eux la fréquence ; il en résulte que, pendant le sommeil, [515] ils ont presque autant de rapports avec les morts qu'ils en ont pendant la veille avec les vivants. C'est là, sans doute, une des causes de leurs tendances superstitieuses excessives. Leur imagination est tellement surexcitée, qu'ils peuvent à peine distinguer entre le rêve et la pensée, entre le réel et l'imaginaire ; aussi défigurent-ils involontairement la vérité et prétendent-ils voir des choses qui n'ont jamais existé[699].

L'âme qui apparaît dans les songes était pour les anciens Grecs ce qu'elle encore aujourd'hui pour les sauvages. Le sommeil s'empare d'Achille étendu au bord de la mer retentissante et il dissipe les soucis qui agitent son cœur ; alors l'âme de Patrole, en tout semblable à celle de ce qu'était le héros pendant sa vie, offrant ses traits, sa taille et sa voix, vient auprès de son ami ; elle porte des vêtements semblables à ceux qu'avait Patrole ; elle parle ; Achille étend les bras pour le presser sur son sein ; il ne peut rien saisir : l'âme s'évanouit comme une fumée et s'enfonce dans la terre avec un bruit strident.

Pendant la longue période qui nous sépare des temps homériques, l'apparition en songe des vivants ou des morts a fait le sujet de spéculations philosophiques et de craintes superstitieuses[700]. Le fantôme d'un vivant et l'ombre d'un mort figurent à la fois dans un conte caractéristique que rapporte Cicéron. Deux Arcadiens arrivent ensemble à Mégara ; l'un va loger chez un ami, l'autre dans une hôtellerie. La nuit, celui-ci apparaît à son compagnon de voyage, implorant son secours

697 Williams, *Fiji*, vol. I, p. 242.

698 Mayne, *Brit. Colombia*, p. 261 ; voyez Sproat, *Loc. Cit.*

699 J.-L. Wilson, *West Africa*, p. 385 ; voyez 210 ; voyez aussi Ellis, *Polynésie Res.*,vol. I , p. 396;J.-G. Müller, *Amer. Urrel*,p. 287 ; Buchanan, *Mysore*, dans Pinkerton, vol. VIII, p. 677 ; *Early History of Mankind*, p. 8.

700 Homère, *Iliade*, XXIII, 69, 102 ; voyez aussi, *Odyssée*, XI, 207, 222 ; Porphyre, *De antro Nympharum ;* Virgile, *Énéide*, II, 704 ; Ovide, *Fastes*, V, 475.

contre l'hôtelier, qui complote sa mort. Le dormeur s'éveille et saute de frayeur hors de sa couche ; puis, pensant que la vision n'a aucune [516] réalité, il se rendort.Mais son compagnon lui apparaît une seconde fois, le suppliant, puisqu'il n'est pas venu à son secours, de vouloir le venger ; car l'hôtelier, après l'avoir tué, a caché son corps dans une charretée de fumier ; il prie donc son compagnon de voyage de se trouver le lendemain de bonne heure à la porte de la ville avant le passage de la charrette. Ému de ce nouveau songe, le voyageur fait ce qui lui est demandé, il arrête la charrette ; le corps de l'homme assassiné s'y trouve en effet, et l'hôtelier est conduit devant les juges. *Quid hoc somnio dici potest divinius*, s'écrie l'orateur romain[701]. Saint Augustin discute, au point de vue de la nature de l'âme, différentes histoires de rêves rapportées de son temps et dans lesquelles des personnes, vivantes ou mortes, apparaissent en songe. Il est lui-même acteur dans l'un de ces récits. Une fois, l'un de ses disciples, Eulogius, le rhéteur de Carthage, ne pouvant s'endormir, occupé qu'il était d'un passage obscur de la rhétorique de Cicéron , vit la nuit, en songe, Augustin lui apparaître et le lui expliquer. Mais l'évêque d'Hippone penchait vers une théorie moderne du rêve, et il admet ici que c'est seulement son image qui apparu et non lui-même, car il est loin, de l'autre côté de la mer, et en outre, il ne savait pas ce qui se passait et s'en souciait fort peu[702]. Quand nous réfléchissons à la série innombrable de semblables histoires de rêves que l'on rencontre à chaque pas dans la littérature ancienne, dans celle du moyen âge et dans la littérature moderne, nous reconnaissons qu'il est assez difficile d'y distinguer la vérité de la fiction. Mais, en, passant en revue cette multitude de récits touchant les fantômes humains apparaissant en songe pour consoler ou pour tourmenter, pour conseiller ou pour faire des révélations, soit encore pour demander l'accomplissement de leurs propres désirs, [517] on peut suivre le problème des apparitions dans le rêve dans son évolution progressive, depuis la croyance primitive qu'une âme dépouillée de corps visite réellement l'homme endormi, jusqu'à l'idée moderne, que ce fantôme est un produit de l'imagination du rêveur n'impliquant la perception d'aucune figure objective externe.

Les témoignages que nous fournissent les récits de visions s'ajoutent à ceux que l'on tire des rêves pour montrer comment l'âme était primitivement conçue[703], et ces deux ordres de phénomènes corroborent et suppléent l'un l'autre. Le sauvage et le barbare, même lorsqu'il est éveillé et en pleine santé, n'a jamais appris à faire la distinction bien précise entre le subjectif et l'objectif, entre l'imaginaire et le réel, ce qui est un des principaux résultats de l'éducation scientifique. Aussi, quand, sous

701 Cicéron, *De divinatione*, I, 27.
702 Augustin, *De cura pro mortuis*, X, XII ; *Epist.*, cIviii.
703 Voir les remarques de Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article : Ame, etc.

l'empire d'un trouble physique ou moral, il voit autour de lui des fantômes affectant la forme humaine, peut-il encore moins douter du témoignage de ses sens. Il en résulte que, partout où la civilisation est peu avancée, les hommes croient, avec la foi la plus vive et la plus complète, à la réalité objective des spectres humains qu'engendre leur esprit malade, abattu ou surexcité. Comme nous le verrons bientôt, un des buts principaux de la pratique du jeûne, des privations, de l'emploi anesthésique des narcotiques et de l'usage des autres moyens pour déterminer une exaltation morbide, c'est que l'individu qui s'y soumet arrive ainsi à la vision d'êtres fantastiques qui doivent lui procurer la puissance spirituelle et même la puissance terrestre. Le spectre humain est un des plus puissants fantômes. On ne saurait douter que beaucoup de sincères visionnaires ne décrivent les fantômes tels qu'ils leur apparaissent réellement, et les imposteurs qui prétendent avoir des visions se conforment à ces descriptions ; ainsi, dans l'Afrique occidentale, le *kla* d'un homme, ou son âme, devenant à sa [518] mort son *sisa* ou fantôme, peut rester dans la maison avec son corps, mais il n'est visible que par le wongman, le docteur des esprits[704]. Quelquefois le fantôme a pour caractère distinctif de n'être pas visible pour plusieurs personnes réunies. Ainsi les naturels des Antilles croyaient que les morts apparaissaient sur les routes à une personne isolée, mais non pas à un groupe de personnes[705] ; ainsi encore chez les Finnois, l'ombre des morts apparaît aux Chamans, mais non pas aux hommes ordinaires, si ce n'est en songe[706]. Tel est peut-être le sens du récit de l'apparition du spectre de Samuel, visible pour la pythonisse d'Andor, mais non pour Saül, car celui-ci est obligé de lui demander ce qu'elle voit[707]. Toutefois, c'est là un critérium auquel il ne faut pas trop avoir recours pour déterminer la nature d'une apparition. Nous n'ignorons pas, en effet, que, dans les pays civilisés, il suffit que l'on répande le bruit qu'un fantôme est apparu à quelqu'un pour que d'autres personnes dont l'imagination est suffisamment surexcitée, le voient à leur tour. L'état du voyant moderne, dont l'esprit à la moindre surexcitation , devient véritablement halluciné, est plutôt la règle que l'exception chez les hommes incultes et à l'imagination ardente, qu'un attouchement, un mot, un geste, un bruit inaccoutumé suffisent à surexciter. Toutefois, chez les tribus sauvages, tout comme chez les races civilisées qui ont sucé avec le lait l'héritage d'une philosophie primitive née dans des conditions similaires, la doctrine de la visibilité et de l'invisibilité des fantômes a évidemment pris un corps en se basant sur l'expérience. Déclarer que les âmes ou les fantômes

---

704 Steinhauser, *Religion des Negers*, dans *Magazin der Evang. Missionen*, Basel, 1856, n° 2, p. 135.

705 *Hist. del S.-D. Fernando Colombo*, tr. Alfonso Ulloa, Venise, 1573, p. 127 ; trad. anglaise dans Pinkerton vol. XII, p. 80.

706 Castren, *Finn. Myth.*, p. 120.

707 Samuel, XXVIII, p.12.

sont nécessairement [519] visibles ou invisibles serait en contradiction flagrante avec ce qui tombe sous les sens. Mais affirmer ou supposer, comme le font les races inférieures, que les âmes sont visibles quelquefois et pour certaines personnes, mais pas toujours et pas pour tout le monde, c'est admettre une explication qui n'est sans doute pas celle qui répond à nos idées modernes, mais qui n'en est pas moins un produit parfaitement rationnel et intelligible de la science primitive.

Sans discuter de la valeur de ce que l'on rapporte de la seconde vue, on peut faire remarquer qu'on trouve de semblables récits chez les tribus sauvages. Ainsi, par exemple, un sorcier de la tribu des Crees prédit au capitaine Jonathan Carver l'arrivée d'un canot apportant des nouvelles pour le lendemain à midi ; ou bien encore, M. J. Brown, voyageant avec deux compagnons sur le rivière Coppermine, rencontre les Indiens mêmes qu'il cherchait et qui avaient été envoyés par leur medecine-man, lequel, interrogé, répondit « qu'il avait vu venir les voyageurs et qu'il les avait entendus parler pendant qu'ils cheminaient[708].» Ces histoires sont analogues à celles qui courent sur la seconde vue des montagnards écossais. Pennant entendit, par exemple, parler d'un habitant des Hébrides qui avait, assurait-on, l'heureux don de prédire l'arrivée de ses visiteurs de façon à avoir le temps de se préparer à les recevoir ; un autre gentilhomme campagnard annonça, dit-il, au docteur Johnson son retour dans l'île et décrivit la nouvelle livrée que son domestique porterait[709].

On est si persuadé qu'il est impossible à quelqu'un de se trouver en deux endroits à la fois, que cette impossibilité est passée en proverbe. Mais cette règle est si loin d'être universellement acceptée, que le mot *bilocation* a été inventé pour exprimé la faculté miraculeuse qu'ont [520] possédés certains saints de l'Église romaine de se trouver simultanément dans deux endroits ; c'est ainsi que saint Alphonse de Liguori avait le don précieux de prêcher son sermon à l'église pendant qu'il confessait chez lui[710].

La foi à ces divers sortes de contes et l'explication qu'on en a donnée s'accordent parfaitement avec la théorie animistique primitive des apparitions, et l'on peut faire la même remarque à propos des nombreux exemples de seconde vue que nous allons citer.

---

708 Brinton, *Myths of New World*, p. 269.

709 Pennant, *Second Tour in Scotland*, dans Pinkerton, vol. III, p. 315 ; Johnson, *Journey to the Hebrides*.

710 J. Gardner, *Faiths of the World*, art. Bilocation.

La mort est l'événement qui, à quelque degré de civilisation qu'il se trouve placé, porte le plus, sinon avec le plus de sanité d'esprit, l'homme à réfléchir sur la nature de l'âme. À toutes les époques on a supposé que l'apparition de l'âme dégagée du corps se lie étroitement à l'abandon que celle-ci fait du corps au moment de la mort. C'est là un point parfaitement démontré non seulement par la théorie des fantômes, mais encore par une doctrine particulière des esprits avertisseurs. Ainsi, les Karens disent que l'esprit d'un homme peut apparaître pour annoncer sa mort[711].

À la Nouvelle-Zélande, il est tenu par de mauvais augure d'apercevoir le fantôme d'une personne absente : si le fantôme est vaporeux et le visage invisible, la mort de cette personne est proche ; si, au contraire, on voit son visage, elle est déjà morte. Des Maoris (au nombre desquels se trouvait celui qui raconta l'histoire) étaient assis autour d'un feu en plein air, quand tout à coup, mais visible seulement par deux d'entre eux, le fantôme d'un parent qu'ils avaient laissé malade à la maison ; ils jetèrent un cri et le fantôme disparut ; à leur retour chez eux ils apprirent que le malade était mort à peu près au moment où il leur était apparu[712]. Si nous considérons la doctrine [521] des esprits avertisseurs chez les races supérieures, nous en constatons l'existence surtout dans trois régions intellectuelles distinctes : l'hagiologie chrétienne, la tradition populaire, et le spiritisme moderne. Saint Antoine vit l'âme de saint Ammonius emportée au ciel, au milieu d'un groupe d'anges, le jour même où mourut le pieux ermite, à cinq jours de marche, dans le désert de Nitrie ; quand saint Ambroise mourut, la veille de Pâques, plusieurs enfants nouvellement baptisés virent le saint évêque et le montrèrent du doigt à leurs parents ; mais ceux-ci dont les yeux étaient moins purs, purent l'apercevoir. On pourrait citer bien d'autres exemples[713]. En Silésie et dans le Tyrol, où le don de seconde vue passe pour être encore répandu, la tradition populaire rapporte une foule de légendes touchant les funérailles, les églises, les carrefours, les fantômes sans tête, qui se rattachent, suivant l'ordinaire, aux récits sur la veille du jour de l'an. Les histoires des « seconde vue » dans le nord de la Grande Bretagne remontent, pour la plupart, à une date un peu plus ancienne. Ainsi, les habitants de Saint-kilda étaient habituellement avertis de leur mort prochaine par la visite de leurs propres spectres, et , en 1799 un voyageur écrivait des paysans de Kircudbrihgtshire : « Ils s'imaginent ordinairement voir l'esprit des personnes qui sont sur le point d'expirer ; cet esprit peut apparaître à un individu et non pas à ceux qui se trouvent près de lui. Durant ces vingt dernières années, on ne

711 Mason, *Karens*, loc. cit., p. 198.

712 Shortland, *Traditions of New-Zealand*, p. 140 ; Polack, *M. C. of New-Zealanders*, vol. I, p. 268 ; voyez aussi Ellis, *Madagascar*, vol. I, p. 393 ; J.-G. Müller, p. 261.

713 D ; Calmet, *Dissertation sur les esprits*, vol. I, p. XL.

rencontrait presque personne qui n'eût vu dans le cours de sa vie nombre d'esprits et de fantôme. » Ceux qui veulent discuter l'authenticité des histoires de double vue ne devraient pas négliger de remarquer que ces histoires prouvent beaucoup trop ; elles parlent, en effet, non seulement d'apparitions humaines, mais encore d'apparitions de [522] fantômes tels que ceux de chiens-démons et de présages encore plus fantastiques. Ainsi, l'apparition d'un fantôme de linceul sur un homme vivant annonce la mort immédiate de cet homme si sa tête en est couverte, et une mort moins prochaine si le linceul n'arrive qu'à sa ceinture ; la vue en imagination d'une étincelle qui tombe sur le bras ou sur la poitrine d'une personne présage que l'on verra un enfant mort dans ses bras[714]. Comme il arrive souvent aux visionnaires de voir des fantômes de personnes vivantes sans qu'aucun événement coïncide avec leurs hallucinations, on a supposé que le fantôme ou le « double » d'un homme peut même apparaître sans annoncer rien de particulier. La théorie spiritualiste insiste surtout, en ce qui concerne ces phénomènes, sur les cas où la mort de la personne correspond plus ou moins à l'apparition du fantôme à quelque amis[715]. De tels récits, que je me borne à rappeler ici sans tenter de les discuter, sont extrêmement nombreux. Ainsi, j'ai entendu raconter à une dame qu'elle avait vu gisant « une sorte de forme humaine morte », à peu près à l'époque où l'un de ses frères mourut à Melbourne ; cette même dame ajoute qu'une de ses amies crut voir son père la regarder par la fenêtre de l'église juste au moment où il mourait. Je tiens d'une autre dame habitant l'une des Shetland qu'il y a vingt ans environ, elle et une fille qui conduisait son poney, aperçu le fantôme d'une certain Pierre Sutherland, qu'elles savaient être en ce moment malade à Édimbourg ; l'apparition s'évanouit bientôt, mais elles apprirent, la semaine suivante, la nouvelle de la mort de cet homme.

L'âme humaine s'offre dans les apparitions avec son [523] enveloppe corporelle ; tel est au moins le principe implicitement accepté par tous ceux qui croient à la présence réelle et objective de l'âme dans les rêves et les visions. Quant à moi, je pense que ce sont les rêves et les visions qui nous amène les hommes à penser que les âmes délivrées de leur enveloppe corporelle se reconnaissent encore parce qu'elle ressemble à cette enveloppe, qu'elles soient transformées en fantôme errants sur la terre, ou en esprits habitant le monde qui se trouve par delà de la tombe. L'esprit de l'homme, dit Swedenborg, c'est son âme qui lui survit après la

---

714 Wuttke, *Volksaberglaube*, p.44, 56, 208 ; Braud, *Popular Antiquities*, vol. III, p. 155, 235 ; Johnson , *Journey to the Hebrides* ; Martin , *Western Islands of Scotland*, dans Pinkerton, vol. III, p. 670.

715 Voyez R.-D.Owen, *Footfalls on the Boundary of Another World* ; Mrs. Crowe, *Night-Side of Nature* ; Howitt's, *Tr. of Ennemoser's Magic*, etc.

mort sous une forme complètement humaine ; c'est aussi la croyance que nous que nous remarquons chez le poète d'*In memoriam :*

> Eternal form shall still divide,
> The eternal soul from all beside ;
> And I shall know him when we meet[716].

Il est inutile d'accumuler les exemples trop extraordinaires pour démontrer l'universalité de cette opinion, qui ressort d'ailleurs de ces contes empruntés à des peuples civilisés ou non[717]. Toutefois, une catégorie spéciale de croyances bizarres servira à montrer à quel point on en arrive à regarder l'âme comme une image du corps. Comme corollaire naturel de cette opinion découle la croyance que la [524] mutilation du corps a un effet correspondant sur l'âme, et les races les plus sauvages possèdent assez de notions philosophiques pour développer cette idée. Ainsi, un des premiers voyageurs au Brésil raconte que les Indiens croyaient que les morts arrivaient dans l'autre monde blessés ou mutilés, en un mot, tels qu'ils ont quitté ce monde[718]. Par un effet de la même croyance, l'Australien qui a tué son ennemi enlève le pouce droit du cadavre, afin que l'esprit qui continuera à être son ennemi ne puisse pas lancer avec sa main mutilée une ombre de lance et que, s'il s'en va errant, il soit au moins impuissant à lui faire aucun mal[719]. Le nègre craint de mourir après une longue maladie, de peu d'arriver maigre et faible dans l'autre monde. Cette théorie de la mutilation de l'âme, regardée comme conséquence de la mutilation du corps, ressort d'une manière frappante de cette abominable histoire rapportée d'un planteur des Indes occidentales ; ses esclaves commençant à chercher dans le suicide la fin de leur misère et le retour à la terre natale, il se montra plus rusé qu'eux et fit couper la tête et les mains des cadavres ; les survivants comprirent que la mort même ne pouvait pas les délivrer d'un maître qui pouvait mutiler leurs âmes pour l'autre vie[720]. Pareille croyance aussi primitive et aussi grossière se retrouve encore chez les nations parvenues à un degré beaucoup plus élevé de civilisation. Les Chinois ont une horreur toute particulière pour la peine de décollation, parce qu'ils croient que quiconque perd un membre dans le monde, arrivera dans l'autre privé de ce même membre ; cette croyance est poussée

---

716 « L'âme éternelle, en prenant une forme éternelle, se trouvera encore séparée de tout ce qui l'entoure ; je le reconnaîtrai donc quand je le reverrai. »

717 On retrouve, dans les pays les plus divers, cette même conception de l'âme regardée comme une image diminutive du corps humain ; voyez Eyre, *Australia*, vol. II, p. 356 ; Saint-John, *Far East*, vol. I, p. 189 (Dayaks) ; Waitz, vol. III, p. 194 (*North America Indians*). L'idée de l'âme comme espèce de portrait se retrouve dans les traditions populaires hindoues et allemandes ; voyez les représentations des petites âmes dans les peintures du moyen âge.

718 Magalhanes de Gandavo, p. 110 ; Maffei, *Indie orientali*, p. 107.

719 Oldfield, dans *Tr. Eth. Soc.*, vol. III, p.287.

720 Waitz, vol. II, p. 194, Römer, *Guinea*, p. 42.

si loin, qu'un criminel, à Amoy demanda qu'on le soumit au cruel supplice de la croix pour n'être pas décapité[721]. Une croyance identique se retrouve [525] également dans les traditions populaires du monde civilisé. Le squelette-fantôme chargés de chaînes qui hantait une maison à Boulogne, conduisit lui-même à l'endroit du jardin où était enterré le véritable enchaîné qu'il représentait, et disparut dès que ses restes eurent été dûment enterrés. Quand le conte de Cornwall rencontra l'esprit de son ami, Guillaume le Roux, noir et nu, emporté par un bouc noir à travers les landes de Bodmin, il s'aperçut que cet esprit portait une blessure au milieu de la poitrine ; il apprit bientôt qu'à la même heure le roi avec été percé dans la New Forest par la flèche de Walter Tirell[722].

En envisageant la nature de l'âme telle que se la représentent les races inférieures on peut suivre l'évolution de ces conceptions jusque chez les races supérieures, où certains faits sont à remarquer. L'idée que les âmes ou fantôme ont une voix est tout aussi universellement acceptée que celle qu'elles ont une forme visible, et l'on s'appuie ici sur des témoignages[723]*. Ceux qui croient fermement que les âmes leur parlent quand elles leur apparaissent en songe ou dans leurs visions, admettent naturellement et la réalité objective des la voix du fantôme et celle de la forme de celui-ci d'où sort la voix. On retrouve cette opinion dans tous les récits relatifs aux communications spiritistes avec les vivants, depuis l'état sauvage jusqu'à l'état civilisé ; la doctrine plus moderne de la subjectivité des ces phénomènes reconnaît la réalité de l'impression produite ici, mais elle l'explique d'une manière différente. Une explication particulière de la voix qu'on prête aux fantômes mérite d'appeler notre attention , c'est celle qui représente cette voix comme n'étant qu'un simple murmure, un gazouillement ou un sifflement, bref le fantôme d'une voix. Les Algonquins de l'Amérique du Nord entendent les âmes fantômes des morts murmurer comme des grillons[724]. Les [526] esprits des morts de la Nouvelle-Zélande, quand ils viennent s'entretenir avec les vivants, prononcent les mots en sifflant, et le son criard de leur voix est noté par d'autres insulaires de la Polynésie[725]. Les esprits familiers de leurs devins sont, au dire des Zulus, les mânes des ancêtres dont la voix est un sourd et court sifflement, d'où le nom d'*imilozi*, ou siffleurs, donnés à ces esprits[726]. Ces idées répondent aux

721 Meiners, vol. II, p. 756, 763 ; Purchas, vol. III, p. 495 ; J. Jones dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. III, p. 138.

722 D. Calmet, dans R*el. des Jésuites*, 1639, p. 43 ; voyez 1634, p. 13.

723 *Comme toujours, il faut « valider » ces témoignages, ce que ne fait pas l'auteur. NdC

724 Lejeune, dans *Rel. des Jésuites*, 1639, p. 43 ; voyez 1634, p. 13.

725 Shortland, *Trad. of New Zealand*, p. 92 ; Yate, p. 140 ; R. Taylor, p. 104, 153 ; Ellis, *Polyn.Res.*,vol. I, p. 406.

726 Callaway, *Rel. of Amazulu*, p. 265, 348, 370.

descriptions classiques des la voix des fantômes, représentée comme un « bruissement », un léger murmure :

« ψυχν δε χατα χθονοζ ηυτε χαπνοζ
Ωχετο τετριγυια€»[727]
Umbra cruenta Remi visa est assistere lecto,
Atque haec exigo murmure verba loqui[728].

Les attributs de l'âme des fantômes s'appliquant aux autres êtres spirituels et ceux-ci empruntant ordinairement pour ce faire entendre la voix des médiums, on saisit facilement la liaison de ces idées à l'opinion que le langage des démons consiste également en un sifflement ou léger murmure ; de là l'usage généralement adopté de siffler ou de murmurer les charmes, le *susurrus nécromanticus* des sorciers, auxquels se rapporte de tout point ce qui vient d'être dit de l'espèce de sifflement, de gazouillement employé par les devins[729].

[527]

La croyance que les rêves et les visions sont causés par des fantômes qui sont là présents et ayant une existence objective, celle que ces âmes-fantômes ne font qu'un avec l'ombre et le souffle, on conduit nombre de peuples à considérer les âmes comme de véritables êtres matériels. Aussi voit-on fréquemment des trous dans les substances solides afin de permettre aux âmes de passer. Les Iroquois avaient jadis l'habitude de laisser une ouverture dans la tombe pour laisser passer l'âme et de façon qu'elle pût venir visiter le corps ; quelques-uns faisaient pour le même motif des trous dans le cercueil[730]. Le sorcier malgache, en vue de guérir un malade qui est regardé comme ayant perdu son âme, perce un trou dans un tombeau pour laisser sortir l'esprit, qu'il attrape dans son bonnet et fait entrer dans la tête du malade[731]. Les Chinois font un trou dans le toit pour laisser passer l'âme

727 Homère, *Iliade*, XXIII, 100.
728 Ovide, *Fast.*, V, 457.
729 Isaïe, VIII, 19 ; XXIX, 4 ; Les Arabes ont horreur du sifflement (*el sifr*) parce que c'est le langage des démons (Burton, *First footsteps in East Africa*, p. 142). « Nicolaus Remigus, dont la *Dæmonolatreia* est un des oouvrages les plus fantastiques qu'ait produit la littérature de la sorcellerie, cite Hermolaus Barbarus comme ayant entendu la voix *sub-sibilantis dæmonis*, et, après avoir donné d'autres exemples, il invoque l'autorité de Psellus pour établir que les démons parlent généralement très-bas et très-confusément, afin de ne pas être pris à mentir. » Voyez Dr Sebastian Evans, dans *Nature*, juin 22, 1871, p. 140. Voici les paroles de Nicolaus Remingus, *Dæmonolatreia*, I, c., 8, Col. Agripp, 1596, « Pleræque aliæ vocem illis esse aiunt qualem emittunt qui os in dolium aut restam rimosam insertum habent » - « ut dæmones e pelvi stridulà voce ac tenui sibilo verba ederent. »
730 Morgan, *Iroquois*, p. 176.
731 Flacourt, *Madagascar,* p. 101.

au moment de la mort[732]. Enfin, la coutume d'ouvrir une fenêtre ou une porte pour permettre à l'âme de sortir quand elle quitte le corps est encore aujourd'hui une superstition très répandue en France, en Allemagne et en Angleterre[733]. Disons de plus que les âmes des morts peuvent être battues, blessées, recevoir des ordres, comme toute autre créature vivante. Ainsi, les aborigènes du Queensland battent l'air lors d'une fête annuelle, établie dans le but de chasser les âmes que les morts ont envoyées chez les vivants dans le courant [528] de l'année[734]. Les Indiens de l'Amérique du Nord, après voir torturé un ennemi jusqu'à la mort, couraient de tous côtés en criant et en agitant l'air avec des bâtons, afin de chasser au loin l'esprit de leur victime ; on les a vus placer des filets autour de leurs cabanes pour attraper et retenir les âmes de leurs voisins décédés. S'imaginant que l'âme des morts s'échappe par le toit de la hutte, ils frappent ordinairement sur les côtés avec des bâtons pour les chasser ; souvent même la veuve, au retour des funérailles de son mari, est suivie par une personne agitant des rameaux au-dessus de sa tête, comme si elle chassait les mouches, en vue d'éloigner le fantôme de son mari, afin que cette veuve puisse se remarier[735]. Mus par un meilleur sentiments, les nègres du Congo s'abstiennent pendant toute une année, de balayer un maison où la mort a passé, dans la crainte que la poussière ne blesse la substance délicate de l'esprit[736] ; les Tonkinois évitent de nettoyer la maison, les jours où les âmes des morts reviennent visiter leurs anciennes demeures, à l'occasion de l'année nouvelle[737] ; et il est probable que la fonction des *everriatores* romains, qui balayaient la maison après les funérailles, se liait à une idée de ce genre[738]. Aujourd'hui encore, le paysan allemand dit qu'il ne faut point fermer brusquement une porte, de peur qu'on ne pince une âme dans le joint[739]. La pratique assez commune de répandre des cendres pour prendre l'empreinte des pas des esprits ou des démons est due à ce qu'on les regarde comme des êtres matériels. Il y a plus, on trouve dans quelques ouvrages relatifs à l'animisme des [529] renseignements sur le poids des fantômes. Ce poids varie à l'extrême : tantôt c'est un sorcier Basuto qui déclare qu'il a porté la feue reine sur ses épaule et n'a jamais courbé sous son poids si considérable ; tantôt c'est Glanvil qui raconte que David Hunter, le joli pâtre, souleva le fantôme d'une

732 Bastian, *Psychologie*, p. 15.

733 Monnier, *Traditions populaires*, p. 142 ; Wuttke, *Volksberglaube*, p. 209 ; Grimm, *D. M.*, p. 801 ; Meiner, vol. II, p. 761.

734 Lang, *Queensland*, p. 441 ; Bonwick,*Tasmaniens*, p. 187.

735 Charlevoix, *Nouvelle-France*, vol. VI, p. 76, 122 ; Le Jeune, dans *Rel. de la Nouvelle-France*, 1634, p. 23 ; 1639, p. 44 ; Tanner, *Narr.*, p. 292 ; Peter Jones, *Hist. of Ojebways Indians*, p. 99.

736 Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 323.

737 Meisner, vol. I, p. 318.

738 Festus, *s. v. Everriatores* ; voyez Bastian, *loc. Cit.*, et comparez avec Hartknoch, cité ci-après, vol. II, p. 40.

739 Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 132, 216.

vieille femme, fantôme qui était aussi léger qu'un sac de plumes ; une autre fois, c'est une touchante superstition allemande qu'on rapporte : la mère morte revient la nuit allaiter l'enfant qu'elle à laissé ici-bas, on le reconnaît à l'affaissement du lit à l'endroit où elle s'est couchée. Enfin le spiritualisme moderne nous affirme que l'esprit de l'homme pèse de 3 à 4 onces[740].

Tout un ensemble fort instructif de définitions nous fournit, tant chez les races inférieures que chez les races supérieures, des données précises sur les idées qu'on se faisait sur la substance de l'âme. Les Tongans disent que l'âme humaine est la partie la plus subtile ou la plus aérienne du corps qui s'échappe au moment de la mort ; pour eux, l'âme est au corps ce que le parfum est à l'essence d'une fleur ou à la fibre végétale[741]. Les devins du Groenland décrivent l'âme comme ils ont coutume de la voir dans leurs visions : elle est suivant eux, pâle et molle et quand on veut la saisir on ne sent rien, car elle n'a ni chair ni os, ni nerfs[742]. Les Caraïbes ne pensent pas que l'âme soit assez immatérielle pour être invisible, mais ils disent qu'elle est légère et subtile comme un corps purifié[743]. Passons à la doctrine des races plus élevées. Les Siamois nous offrent l'exemple d'un peuple qui croit que l'âme est formée d'une matière subtile, échappant à la vue et au toucher, ou unie à un corps mobile aérien[744].Chez les anciens, [530] on attribue l'opinion suivante à Épicure : « Ceux qui soutiennent que l'âme est immatérielle ne savent ce qu'ils disent ; car, s'il en était ainsi, l'âme ne pourrait exécuter aucun travail, ni supporter aucune souffrance[745]. » Un Père de l'Église, saint Irénée, décrit les âmes comme étant immatérielles, comparées aux corps mortels[746] ; et Tertullien raconte la vision ou la révélation d'une certaine prophétesse montaniste qui avait vu une âme sous forme corporelle ; l'âme était mince et translucide, elle avait une couleur aérienne et offrait l'apparence d'une figure humaine[747]. On peut citer comme exemple de la doctrine répandue à ce sujet au moyen âge, un poème anglais du quatorzième siècle, intitulé *Ayenbite of Inwyt*, c'est-à-dire : Remords de conscience. Selon l'auteur, l'âme doit souffrir d'autant plus dans le purgatoire, que sa substance est plus délicate :

---

740 Casalis, *Basutos*, p. 285 ; Glanvil, *Saducismus Triumphatus*, part. II, p. 161 ; Wuttke, p. 216 ; Bastian, *Psychologie*, p. 192.

741 Mariner, *Tonga Islands*, vol. II, p. 135.

742 Cranz, *Grönland*, p. 257.

743 Rochefort, *Les Antilles*, p. 429.

744 Loubere, *Siam*, vol. I, p. 458 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. III, p. 259 ; cf p. 278.

745 Diogène Laerce, X, 27-8 ; voyez Serv. *Ad En.*IV, 654.

746 Irenæus, *Contra Hæres.*, V, 7, 1 ; voyez Origène, *De Princip.*, II, 3, 2.

747 Tertulien, *De anima*, q.

« L'âme, dit le poète, est plus tendre, plus délicate que le corps, qui a os et chair ; aussi l'âme, qui est si tendre de sa nature, doit nécessairement trouver la peine plus dure qu'aucun corps ne la trouverait de son vivant[748]. »

La doctrine de l'âme éthérée passa dans la philosophie moderne, et le paysan européen y croit encore ; pour lui, ainsi que le dit si bien Wuttke, les fantômes des morts possèdent une vaporeuse matérialité, car ils ont des corps comme nous en avons, quoique d'une autre espèce ; ils peuvent manger et boire, être blessés et tués[749]. L'antique doctrine n'a jamais d'ailleurs été plus nettement affirmée que par un écrivain spiritualiste moderne, qui remarque qu' « un esprit n'est pas une substance immatérielle, que, tout au contraire, l'organisme spirituel est [531] composé de matières… à un très haut degré de raffinement et d'atténuation[750]. »

Chez les races grossières, on paraît avoir d'abord conçu l'âme comme étant à l'état éthéré, ou de matérialité vaporeuse, et cette idée n'a cessé depuis d'être fort répandue. En fait, l'opinion métaphysique plus récente de l'immatérialité n'aurait eu aucun sens pour le sauvage. Il est à remarquer, en outre, que, pour ce qui est de l'ensemble de la nature et du phénomène des apparitions, la philosophie primitive échappe à diverses difficultés qui, jusqu'aux temps modernes, on embarrassé les métaphysiciens et les théologiens du monde civilisé. Réputant le corps léger et éthéré de l'âme comme susceptible d'être perçu par la vision, , capable de mouvement et pouvant parler, les animistes primitifs n'avaient pas besoin d'invoquer d'autres hypothèses pour expliquer ces manifestations ; ils n'avaient pas besoin non plus d'invoquer des théories théologiques telles que celles qu'expose D. Calmet et d'après lesquelles les âmes immatérielles possèdent une enveloppe vaporeuse, ou se la procurent seulement dans certaines circonstances et à l'aide de moyens surnaturels pour pouvoir apparaître comme fantôme par exemple ; ou bien, l'âme aurait la faculté de condenser l'air qui l'environne pour s'en faire un corps ayant l'apparence du fantôme, ou de s'en faire un corps ayant l'apparence du fantôme, ou de s'en faire un agent vocal[751]. Il semble que, suivant les idées sympathiques de certaines écoles de la philosophie civilisée, les définitions transcendantes de l'âme immatérielle aient été obtenues par l'abstraction de la conception primitive de l'âme éthéréo-matérielle, de façon à la faire passer d'une entité physique à une entité métaphysique.

L'âme ou esprit quittant le corps à l'heure de la mort, est libre désormais ; elle peut rester près de la tombe, [532] errer sur la terre ou flotter dans l'air, ou se

748 Hampole, *Ayenbite of Inwyt*.
749 Wuttke, *Volksaberglaube*, p. 216, 226.
750 A.-J. Davis, *Philosophy of spiritual Intercourse*, New-York, 1851, p. 49.
751 Calmet, vol. I, chap. XLI, etc.

rendre dans la région propre aux esprits, le monde par-delà le tombeau. J'étudierai dans les chapitres suivants les principales doctrines de la psychologie des races inférieures en ce qui touche à la vie future. Mais, puisque je m'occupe ici de la théorie des âmes en général, il est bon d'examiner tout de suite un des côtés du sujet. Les hommes ne se contentent pas de croire que la mort délivre l'âme pour la rendre à une existence libre et active, mais la force de la logique les amena à aider à la nature, et ils tuent les hommes afin que leurs âmes puissent servir les esprits. De là un des rites les plus répandus, les plus caractéristiques et les plus naturels de la religion animiste, celui des sacrifices humains aux funérailles pour le service des morts. Quand un homme de haut rang meurt et que son âme s'envole vers sa nouvelle patrie, quelle que soit cette patrie et où qu'elle puisse être, la philosophie primitive suppose naturellement que les âmes de ceux qui étaient attachés à sa personne, esclaves et femmes, s'ils sont mis à mort lors de ses funérailles, feront le même voyage et continueront leur service dans l'autre vie ; souvent même, on pousse le raisonnement loi et on sacrifie de nouvelles victimes, afin que leurs âmes puissent entrer au service du défunt. L'ethnographie démontre que ce rite, peu accentué à l'état de civilisation infime, se développe davantage à mesure que la civilisation sauvage grandit, passe chez les peuples à l'état barbare et , de là, continue ou dégénère.

On trouve chez les tribus de l'archipel Indien des renseignements très précieux sur les pratiques meurtrières auxquelles conduit pareille opinion. Voici le récit des funérailles des hommes haut rang chez les sauvages Kayans de Bornéo. « On sacrifie les esclaves afin qu'ils puissent suivre leur maître et continuer de le servir. Pendant que l'on prépare le sacrifice, les parents qui les entourent leur recommandent de prendre grand soin de leur maître quant ils l'auront rejoint, de veiller sur lui, de le frictionner [533] quand il sera indisposé, d'être toujours auprès de lui et d'obéir à tous ses ordres. Les femmes de la famille du mort prennent alors une lance et blessent légèrement les victimes, puis les hommes les tuent à coups de lance. Les Idaans croient que « tous ceux qu'ils tuent dans ce monde les serviront après la mort. Une telle préoccupation de la vie future conduisant à la destruction de l'espèce humaine est un grand obstacle aux rapports avec ces peuples, car le meurtre est pour eux quelque chose de plus que la satisfaction d'un intérêt présent ou d'un ressentiment.Aussi les riches achètent-ils quatre fois leur valeur les esclaves qui se sont rendus coupables d'un crime entraînant la peine capitale, afin de pouvoir être leurs bourreaux. » La féroce coutume de la chasse aux têtes, si répandue chez les Dayaks avant le temps du rajah Brooke, se rattache aux mêmes croyances. Les Dayaks croyaient qu'autant ils pourraient se procurer de têtes humaines, autant ils auraient d'esclaves qui les serviraient dans l'autre monde, où le rang d'un homme serait proportionné au nombre de têtes qu'il aurait acquises dans

celui-ci. Ils portaient le deuil de leurs parents décédés jusqu'à ce qu'ils eussent pu se procurer une tête, afin de lui assurer un esclave pour l'accompagner dans « le séjour des âmes ». Un père perdait-il son enfant, il sortait et allait tuer le premier homme qu'il rencontrait ; il ne faisait pas à son fils d'autre cérémonie funèbre ; un jeune homme ne pouvait se marier qu'après s'être procuré une tête, et, chez quelques tribus, on enterrait, avec le mort, la première tête qu'il avait enlevée, avec des lances, des vêtements, du riz et du bétel. Tendre des pièges aux gens et les assassiner pour s'emparer de leur tête était devenu le divertissement national des Dayaks, qui avaient coutume de dire : « Les hommes blancs lisent des livres ; quant à nous , nous chassons aux têtes. »[752] Des rites de ce genre qui étaient usités aux îles [534] du Pacifique, les plus hideux se rencontraient dans l'archipel des Fidji. Jusque dans ces derniers temps, la principale cérémonie des funérailles d'un homme considérable consistait à étrangler ses femme, ses amis et ses esclaves pour qu'ils pussent continuer de le servir dans le monde des esprits. La première victime était, d'ordinaire, la femme du mort, ou ses femmes, s'il en avait plusieurs ; leur cadavre, huilé comme pour une fête, paré de ceintures à franges, les cheveux peignés avec soin, le visage et les seins recouverts d'un mélange de poudre de safran et de vermillon, était placé près du guerrier décédé. On tuait également ses compagnons et ses serviteurs, et ce monceau de cadavres formait de qu'on appelait « l'herbe pour rembourrer la tombe. » Quand Ra Mbithi, le grand chef de Samosomo, se perdit en mer, on immola dix-sept de ses femmes ; quand arriva la nouvelle du massacre de Namena en 1839, on étrangla quatre-vingt femmes pour accompagner les esprits de leur époux qui avait péri. La pression de l'opinion publique imposait ces sacrifices, de même qu'elle commandait, tout récemment encore, dans l'Inde, le sacrifice des veuves. Chez les Fidjiens, la veuve était entourée de ses parents, qui n'épargnaient pour la décider ni la persuasion ni les menaces ; elle finissait par comprendre que la vie ne serait désormais qu'une misérable existence et qu'elle ne pourrait plus compter que sur l'abandon, la honte et la misère, et la coutume, aussi tyrannique, aussi impitoyable pour le sauvage que pour l'homme civilisé, la poussait à accepter la mort. Aussi, loin de résister, était-elle impatiente pour de mourir et d'entrer dans une nouvelle vie. Cela est si vrai, que, tant que l'opinion publique ne se fut pas modifiée, les missionnaires usèrent souvent en vain de leur influence [535] pour arracher les femmes à la mort ; lors même qu'ils eussent pu les sauver, elles auraient refuser de survivre à leur mari. L'idée d'un chef partant dans l'autre monde sans être accompagné répugnait tant à

752 *Journal Ind. Archip.*, vol. II, p359 ; vol. III, p. 104, 556 ; Earl, *Eastern Seas*, p. 266 ; Saint-John, *Far East*, vol. I, p. 52, 73, 79, 119 ; Mundy, *Narr. from Brooke's Journal*, p. 203. Les Garos du Nord-Est de l'Inde se procuraient des têtes pour en faire des offrandes funéraires ; Elliot, dans *As. Res.*, vol. III, p. 28 ; Dalton, *Deser. Ethnol. of Bengal's*, p. 67 ; voyez aussi p. 46-7 (Kukis).

l'esprit des naturels, que l'interdiction de leur chère coutume par les missionnaires était une des raisons qui les éloignaient du christianisme. Plusieurs de ceux qui passaient pour convertis au christianisme ayant eu, un jour, un de leurs chefs tué dans une embuscade, regardaient comme un bonheur qu'une balle eut atteint en même temps un jeune homme qui se trouvait à une certaine distance ; car, au moins disaient-ils, l'esprit du chef aurait un compagnon pour l'accompagner dans l'autre monde[753].

Les sacrifice humains à l'occasion des funérailles se pratiquaient également en Amérique. On trouve, chez les Osages, un exemple frappant des idées qui portaient à ces sacrifices. Ces Indiens avaient l'habitude de planter dans le monticule élevé sur le cadavre une perche portant le scalp d'un ennemi. Ils s'imaginaient qu'en tuant un ennemi, dont ils suspendaient ainsi le scalp au-dessus de la tombe d'un ami mort, l'esprit de la victime deviendrait, dans le séjour des âmes, l'esclave de l'esprit du guerrier.

Ainsi le dernier et le plus signalé service que l'on put rendre à un parent mort était-il, selon eux, de tuer un ennemi et de faire passer cet esprit dans l'autre monde au moyen du scalp[754]. Le rapport de cette idée avec celle dont nous venons de voir le développement chez les Dayaks est manifeste. Animés de la même intention, les Caraïbes tuaient sur la tombe d'un chef tous ceux de ses esclaves [536] qui lui tombaient sous la main[755]. Chez les peuples arrivés à un degré de civilisation bien supérieur, ces pratiques ne disparurent point ; elles furent , au contraire, exagérées ; car le nombre des guerriers, des esclaves, des femmes sacrifiés, lors des funérailles d'un chef ou d'un monarque pour continuer près de lui leur service, augmentait chaque jour dans l'Amérique centrale[756], au Mexique[757], à Bogota[758] et au Pérou[759]. Il n'est pas sans intérêt de mettre en regard de ces coutumes de nations américaines, comparativement civilisées, les pratiques de certaines tribus grossières du Nord-Ouest. Les Quakealths, par exemple, ne sacrifiaient pas précisément les veuves, mais celles-ci devaient poser leur tête sur le cadavre de leur époux pendant qu'on le

753 T. Williams,*Fiji*, vol. I, p. 188-204 ; Mariner, *Tonga Isl.*, vol. II, p. 220. Pour les récits de la Nouvelle-Zélande, voyez R. Taylor, *New-Zealand*, p. 218, 227 ; Polack, *New-Zealanders*, vol. I, p66, 78,116.

754 J.-M. Coy, *History of Baptist Indian Missions*, p. 360 ; Waitz, vol. III, p.200 ; voyez aussi Schoolcraft, *Indian tribes*, part. II, p.133 (Comanches).

755 Rochefort, *Iles Antilles*, p. 429, 512 ; voyez aussi, J.-G Müller, p. 174, 222.

756 Oviedo, *Relation de Cuba*, p. 140 ; Charlevoix, *Nouvelle-France*, vol. VI, p. 178. (Natchez) ; Waitz, vol. III, p. 219 ; voyez Brinton, *Myths of New World*, p. 239.

757 Brasseur, *Mexique*, vol. III, p. 573

758 Piedrahita, *Nueva Reyno de Granada*, part. I, lib. I, c. 3.

759 Cieza de Leon, p. 161 ; Rivero de Tschudi, *Peruvian antiquities*, p. 200 ; Prescott, *Peru*, vol. I p. 29 ; voyez pour les effigies, J.-M. Müller, p. 379.

brûlait, après quoi ont le retirait des flammes plus mortes que vives ; avaient-elles échappé au feu, elles recueillaient les cendres de leur époux et les portaient avec elles pendant trois ans, durant lesquelles toute légèreté ou toute idée de se divertir les eût rendues un objet d'horreur. Cette coutume semble être la trace adoucie de l'habitude primitive de brûler les veuves[760].

Les voyageurs qui ont parcouru les diverses parties de l'Afrique ont donné d'horribles relations de rites funéraires analogues et se terminant toujours par la mort. Un chef Wadoe est enterré assis dans une fosse peu profonde ; on place avec le cadavre, dans cette fosse, deux esclaves vivants, un homme et une femme ; l'homme tient à [537] la main une serpe afin de couper du bois pour son maître dans le monde des esprits ; la femme, assise sur un petit escabeau, supporte sur ses genoux la tête du chef mort. Un chef d'Unyamwezi est inhumé dans une fosse voûtée, assis sur un tabouret, tenant un arc dans sa main droite et ayant à ses côtés un pot de bière du pays ; avec lui sont enfermées vivantes trois femmes esclaves, et la cérémonie se termine par une libation de bière sur la terre amoncelée. L'idée qui fait que, sur le tombeau, dans la Guinée, les vivants envoient fréquemment par les mourants des messages aux morts, a pris chez les Achantis et dans le Dahomey un grand développement et est devenue un monstrueux système de massacres. Le roi de Dahomey doit entrer dans le séjour des esprits accompagné de centaines de femmes, d'eunuques, de chanteurs, de joueurs de tambour et de soldats. Il y a plus encore ; voici, selon le capitaine Burton, ce qui se pratique annuellement au Dahomey : « On expédie périodiquement pour le roi mort de nouveaux serviteurs au royaume des ombres ; et ces horribles boucheries sont malheureusement inspirées par un sentiment très sincère, bien qu'abominable, de piété filiale. » Á ces meurtres annuels s'en ajoutent encore d'autres, presque quotidiens : « Chaque fois que le roi accomplit un acte nouveau, même le plus trivial, il doit être rendu compte à son père dans le royaume des ombres. On choisit donc une victime ; on lui remet le message : on lui donne aussi du rhum pour le griser et on l'expédie pour l'Hadès pendant qu'il est encore plongé dans l'ivresse[761]. » Dans l'Afrique méridionale, au Congo et à Angola, on trouve les mêmes sacrifices des femmes favorites du chef décédé en vue de lui tenir compagnie dans l'autre monde. Cette pratique subsiste chez les Chevas du Zambesi [538] et elle était anciennement connue des Maravis. Toutefois, le sacrifice funèbre des serviteurs du chef n'existe plus chez les Barotsés et les Zulus ; mais ces peuples n'ont pas encore oublié

760 Simpson, *Journey*, vol. I, p. 190 ; une coutume semblable existe chez les Takull ; Waitz, vol. III, p. 200.

761 Burton, *Central Africa*, vol. I, p. 124 ; vol. II, p. 25 ; *Dahome*, vol. II, p. 18. etc.;*Tr. Ethn.Soc.*, vol. III, p. 403 ; J.-L ; Wilson, *W. Africa*, p ; 203, 219, 394. Voyez Rowley, *Mission to Central Africa*, p.229.

l'époque où les serviteurs et les compagnons d'armes du chef étaient jetés dans le bûcher qui venait de consumer son cadavre afin qu'ils pussent le suivre, pour le servir et lui procurer des aliments[762].

Passons aux traditions de l'Asie et de l'Europe. L'usage du sacrifice des serviteurs lors des funérailles du maître a été général dans l'antiquité ; en Orient, cette affreuse coutume s'est maintenue jusqu'à nos jours. Les deux musulmans qui ont parcouru l'Asie méridionale, au neuvième siècle, racontent qu'à l'avènement de certains rois on préparait une grande quantité de riz : trois ou quatre cents hommes venaient volontairement s'asseoir à ce banquet et ils s'engageaient par là à se faire brûler à la mort du roi.

Marco Polo au treizième siècle, a observé dans l'Inde méridionale une coutume analogue : il raconte qu'à la mort du roi de Maabar ses gardent se jettent dans les flammes qui dévorent son cadavre, pour continuer de le suivre dans l'autre monde[763]. Au dix-septième siècle, cette coutume régnait en souveraine au Japon, où, à la mort d'un noble, dix et quelquefois jusqu'à trente de ses serviteurs se donnaient la mort par le *hara kiri*, c'est-à-dire en s'ouvrant le ventre ; ils s'étaient, d'ailleurs, engagés durant leur vie par des libations solennelles à offrir leur corps à leur maître lorsqu'il viendrait à mourir. Les sacrifices lors des funérailles existent encore au Japon à l'état de symbole ; on substitue aujourd'hui aux hommes et aux animaux [539] vivants des images en pierre, en argile ou en bois, que l'on pose près du cadavre[764]. Chez les Ossets du Caucase on observe encore une curieuse cérémonie symbolique rappelant cet ancien usage : on fait faire à la veuve du mort et au cheval de selle de celui-ci trois fois le tour de la tombe, et personne ne peut épouser la femme ni monter le cheval ainsi consacré[765]. En Chine, la légende conserve le souvenir d'anciens sacrifices funéraires. Lorsque le frère d'Yang, disciple de Confucius, vingt à mourir, sa veuve et son intendant souhaitèrent d'enterrer quelques personnes vivantes avec lui pour le servir dans les régions inférieures. Consulté sur ce sujet, le sage répondit que les victimes les plus propres à satisfaire le mort était la veuve et l'intendant eux-mêmes ; mais ce conseil n'entrant pas précisément dans le vues de ceux qui l'avaient demandé, la chose en resta là et le mort fut enterré sans serviteurs. Cette tradition prouve que cette coutume était, aux anciens temps, non seulement connue, mais observée en Chine.

---

762 Cavazzi, *Ist. Descr. de tre Regni Congo, Matamba et Angola*, Bologna, 1687, liv. I, p. 264 ; Waitz, vol.II, p. 419-421 ; Callaway, *Religion of Amazulu*, p. 212.

763 Renaudot, *Acc.by two Mahammadan Travellers*, London, 1733, p. 81 ; et dans Pinkerton , vol. VII, p. 215 ; Marco Polo, liv. III, chap. XX (« de la province de Maabar » p.247-253); et dans Pinkerton, vol. VII, p. 162.

764 Caron, J*apan*, ibid., p.622 ; Siebold, *Nippon*, V, 221.

765 *Journey Indian Archip.*, new series, vol. II, p. 374.

Aujourd'hui, en ce pays, le suicide des veuve pour accompagner leurs époux est une pratique connue, et quelquefois même s'exécute en public. En outre, les rites ayant pour but de pourvoir le mort d'un porteur de chaise, d'un porteur d'ombrelle, et d'envoyer un cavalier annoncer son arrivée aux autorités de l'autre monde, bien qu'ils soient aujourd'hui tout symboliques et que ces porteurs et ces messagers ne soient brûler qu'en papier, semble rappeler le souvenir d'une réalité plus épouvantable[766].

[540]

On rencontre chez les races aryennes des exemples frappants de l'usage des sacrifices humains aux funérailles, dans ses formes les plus cruelles. Les sacrifices sont mentionnés par l'histoire positive ou relatés dans des mythes qui rappellent aussi sûrement que l'histoire les mœurs de l'antiquité[767]. Les captifs troyens précipités avec leurs chevaux et leurs chiens sur le bûcher funéraire de Patrole ; Evadné se jetant sur le bûcher de son époux ; le récit de Pausanias sur les suicides des trois veuves messéniennes, sont autant d'épisodes qui rappellent, en Grèce, ces souvenirs[768]. Interrogeons la mythologie scandinave ; nous y voyons le nain de Baldre, son cheval et sa selle brûlés en même temps que son cadavre ; Brynhild s'étend sur le bûcher auprès de son bien-aimé Sigurd, et les hommes et les jeunes filles les suivent sur le chemin de l'enfer[769]. Les Gaulois, au temps de César, brûlaient, lors de somptueuses funérailles des grands, tout ce qui avait été cher au mort, ses animaux, ses esclaves et ses clients préférés[770]. Les antiques légendes du paganisme slave décrivent la crémation du mort avec ses armes et ses vêtements, ses chevaux et ses chiens, ses fidèles serviteurs et, par-dessus tout, ses femmes. Ainsi saint Boniface dit que « les Vendes tiennent l'amour conjugal en si grand honneur, que la femme peut refuser de survivre à son époux ; mais elle est estimée entre toutes les femmes si elle se tue de sa propre main, afin qu'on puisse la brûler sur le bûcher de son seigneur[771]. » Ce rite aryen du sacrifice des veuves n'a pas

766 Legge,*Confucius*, p. 119 ; Doolittle, *Chinese*, vol. I, p. 108, 174, 192. La coutume d'attaquer ou de tuer toutes les personnes qui se trouvent sur le chemin d'une procession funèbre se rattache peut-être aux sacrifices funéraires humains ; quiconque se trouvait sur le trajet des funérailles d'un prince mongol était tué pour servir d'escorte au mort ; dans le pays de Kimbunda, quiconque rencontre un convoi funèbre royal est mis à mort avec les autres victimes (Magyar, *Sud-Africa*, p. 353 ; voyez aussi Mariner, *Tonga Islands*, vol. I, p. 403 ; Cook, *First Voy.*, vol. I, p. 146, 236 (Tahiti).

767 Jacob Grimm, *Verbrennen des Zeichen*, contient une collection instructive de références et de citations.

768 Homère, *Iliade*, XXIII, 175 ; Euripide, *Suppl.* ; Pausanias, IV, 2.

769 Edda, *Gylfaginning*, 49 ; *Brynhildarqvitha*, etc.

770 César, *Bell. Gall.*, VI, 19.

771 Hanusch, *Slaw*, *Myth.*, p. 145.

seulement un intérêt pour l'ethnographe et l'antiquaire, il [541] trouve encore sa place dans la politique moderne. Dans l'Inde brahmanique, la veuve de l'Hindou appartenant à la caste des Brahmanes ou à celles des Kchatriyas, était brûlée sur le bûcher funéraire de son époux comme une *sati*, c'est-à-dire « une bonne femme », mot qui est devenu en anglais *suttee*. On trouve des mentions de cette coutume dans les ouvrages classiques du moyen âge, et elle était en pleine vigueur au commencement du siècle actuel. Souvent un individu emmenait avec lui beaucoup de femmes. Quelques-unes acceptaient volontairement, gaiement même, l'horrible sort qui leur était réservé ; mais la plupart ne cédaient qu'à la force de l'usage, à la crainte de la honte, aux paroles persuasives des leurs, aux menaces et aux promesses des prêtres, à la violence même. Quand les conquérants anglais supprimèrent cette affreuse coutume, les prêtres résistèrent énergiquement ; ils en appelèrent aux Védas, qui sanctionnent ces cérémonies, et réclamèrent pour leurs livres sacrés les respects des lois étrangères. Cependant, ainsi que prouva le professeur H. H. Wilson, les prêtres avaient falsifiés leurs livres sacrés pour défendre une coutume imposée par les préjugés invétérés et, ce n'était pas la règle traditionnelle de la foi Hindoue. Les anciennes fêtes funéraires brahmaniques ont été minutieusement décrites, d'après les autorités sanskrites, dans un mémoire du professeur Max Müller. Il y est dit que la veuve doit être placé sur le bûcher funéraire auprès du corps de son époux ; si c'est un guerrier, on doit y mettre aussi son arc. Mais alors le beau-frère, l'enfant adoptif ou un vieux serviteur doit faire descendre la veuve du bûcher en lui disant : « Lève-toi, femme, reviens dans le séjour de la vie ; tu dors près de celui dont la vie est partie. Viens à nous, tu as rempli ton devoir envers l'époux qui un jour t'a donné sa main et qui t'a rendue mère. » Quant à l'arc, il doit être brisé et jeté dans le feu ainsi que les instruments qui servaient aux sacrifices du mort. Mais, tout en admettant, avec le professeur Müller, que le rite [542] moderne du sacrifice de la veuve soit une corruption du rituel brahmanique primitif, nous n'en avons pas moins des motifs de regarder une telle pratique non comme une nouvelle invention des prêtres hindous, mais comme la reproduction , amenée sous certaines influences, d'un ancien rite aryen remontant à une période antérieure aux Védas. Les détails de l'ancienne cérémonie sacrée semblent indiquer que, dans un rite de forme plus ancienne, la veuve devait être brûlée avec le mort, et que, dans la suite, une loi plus humaine fit remplacer la sacrifice par un symbole. On pourrait, à l'appui de cette interprétation, citer l'antique défense expresse de sacrifier la femme, défense dirigée, selon toute vraisemblance contre une coutume réelle. « Suivre son mari décédé est absolument défendu, dit la loi des Brahmanes. Quant aux autres castes, cette loi peut, selon les circonstances, s'appliquer ou non aux femmes[772]. » Tenir le sacrifice des veuves

772 Max Müller, *Todtenbestatlung bei den Brahmanen*, in *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*, vol. IX, ; *Chips*, vol. II, p.34 ; Pictet, *Origines indo-européennes*, part. II, p. 526.

dans l'Inde pour un cas de retour à une ancienne coutume, me semble ce qui s'accorde le mieux avec les données ethnographique générale. Le sacrifice des veuves se retrouve dans différentes parties du monde, chez les peuples à un degré inférieur de civilisation, et cela s'accorde avec l'hypothèse que la race aryenne, alors qu'elle était encore à un état primitif et barbare, observait cette coutume. On peut donc expliquer par la transmission directe, depuis une haute antiquité, l'existence d'une coutume semblable à celle de l'Inde moderne chez les anciennes nations aryennes établies en Europe, les Grecs, les Scandinaves, les Germains et les Slaves. Si cette supposition est fondée, les prescriptions védiques, quelque anciennes qu'elles puissent être, répondent ici à une réforme et une réaction contre le rite sauvage encore plus ancien du sacrifice des veuves, rite que ces livres sacrés [543] prohibaient en fait, mais laissaient subsister comme symbole. L'histoire des religion offre, en effet, de bien nombreux exemples de la tendance qu'a l'humanité à retomber, malgré les réformes, dans la barbarie et l'obscurantisme du passé. La hideuse coutume des *suttees*, plus forte et plus vivace que l'autorité védique même, peut avoir survécu à tous les efforts que l'on tenta pour la supprimer dans les temps brahmaniques primitifs, et les lois anglaises, en l'abolissant, ont sans doute aboli un reste non seulement de la religion hindoue dégénérée, mais aussi de la barbarie beaucoup plus reculée d'où est sortie la civilisation aryenne.

Après avoir étudié succinctement les faites relatifs à l'âme de l'homme, passons à l'étude de l'âme des bêtes, et recherchons tout d'abord quelle idée se fait le sauvage de la nature des animaux inférieurs, idée qui diffère complètement de ce que pense l'homme civilisé. Un ensemble remarquable de coutumes constantes chez les tribus grossières fait ressortir cette distinction d'une manière frappante. Les sauvages adressent très sérieusement la parole aux bêtes vivantes ou mortes, comme ils le feraient à des hommes, leur rendent hommage et leur demandent pardon , quand ils se trouvent dans la triste nécessité de les chasser et de les tuer. Un Indien d'Amérique du Nord discute avec son cheval, comme si ce dernier était un être raisonnable. Les uns épargnent le serpent à sonnettes parce qu'ils craignent la vengeance de l'esprit du serpent ; d'autres saluent l'animal avec respect, lui souhaite la bienvenu comme à un ami venant de la terre des esprits, répandent une pincée de tabac sur sa tête en guise d'offrande, le saisissent par la queue, le tuent fort habilement, et gardent la peau comme un trophée. Si un ours attaque et dévore un Indien, on s'imagine que l'animal s'est jeté sur lui avec intention peut-être pour venger le mal fait à un autre ours. Après avoir tué un ours, on lui demande pardon, ou même on lui fait une sorte de réparation [544] en fumant le calumet de la paix avec lui : pour ce faire, on lui met une pipe dans la gueule et on souffle dedans, tout en priant son esprit de ne pas se venger[773]. De même, en Afrique, les Kafres,

773 Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. I, p. 543 ; part. III, p.229, 520 ; Waitz, vol. III, p. 191-3.

tout en chassant un éléphant, le supplient de ne pas les fouler au pieds pour les tuer ; quand il est abattu, ils lui assurent qu'ils ne l'ont pas tué avec intention, puis ils enterrent sa trompe ; car l'éléphant est un puissant chef et sa trompe lui sert de main. Les habitants du Congo font même semblant de venger ce meurtre en simulant une attaque contre les chasseurs qui ont tué l'animal[774]. De semblables pratiques sont répandues chez les tribus asiatiques inférieures. Les Stiens du Cambodge demandent pardon à l'animal qu'ils viennent de tuer[775]. Les Aïnos de Yesso, après avoir tué un ours, se prosternent devant lui, puis le coupent en morceaux. Quand les Kariaks ont tué un ours ou un loup, ils l'écorchent, revêtent un des leurs de la peaux, et dansent autour de lui;puis ils se mettent à chanter des excuses, affirmant que ce n'est pas eux qui ont commis le meurtre, et ils rejettent ordinairement le blâme sur un Russe[776]. Si, au contraire, ils ont tué un renard, ils prennent sa peau, enveloppent son corps dans du foin, et lui disent ironiquement d'aller trouver ses pareils et de leur raconter quelle fameuse hospitalité il a reçue et comment ils lui ont donné un costume neuf à la place de son vieil habit[777]. Les Samoyèdes s'excusent près de l'ours qu'ils ont tué, rejetant la faute sur les Russes, et lui disent que c'est un couteau russe qui va servir à le dépecer[778]. Les Goldi mettent debout l'ours mort, l'appellent « Monseigneur » et lui rendent ironiquement des [545] hommages ; s'ils le prennent vivant, ils l'engraisse dans une cage, l'appellent « fils » ou « frère », puis le tuent et le mangent dans une fête solennelle[779]. À Bornéo, quand les Dayaks ont pris un alligator à l'aide d'une amorce fixée sur un crochet attaché à une corde, ils lui parlent avec respect et douceur jusqu'à ce qu'ils lui aient attaché les jambes, puis ils se moquent de lui et l'appellent « rajak » et « grand-père[780]. » Ainsi quand le sauvage n'a plus lieu de craindre, une joyeuse ironie fait chez lui place au respect que lui inspirait auparavant une frayeur réelle. Aujourd'hui encore, le chasseur norvégien dit avec horreur d'un ours qui attaque un homme ; « Ce n'est pas un ours chrétien. »

L'idée d'une distinction radicale entre l'état psychique de l'homme et celui de la bête, si dominante dans le monde civilisé, se rencontre bien rarement chez les races inférieures. Les peuples qui assimilent les cris des animaux, des oiseaux, des reptiles, au langage humain, et qui croient que les actions de ces êtres ont pour mobile une pensée qui ne diffère guère de la pensée humaine, accordent logiquement une âme à tous ces animaux, de même qu'ils en accordent une à

774 Klemm, *Cultur-Gesch.*, vol.III, p. 355, 364 ; Waitz, vol.II, p. 178.
775 .Mouhot, *Indo-China*, vol. I, p. 252.
776 Wood, dans *Tr. Ethn. Soc.*, vol. IV, p. 36.
777 Bastian, *Mensch*, vol. III, p. 26.
778 De Brosses, *Dieux fétiches*, p. 61.
779 Ravenstein, *Amur.*,p. 382 ; T.-W. Atkinson, p. 483.
780 Saint-John, *Far-East*, vol. II, p. 253 (Dayaks).

l'homme. La psychologie, dans l'enfance, ne peut manquer de reconnaître chez les animaux les caractères mêmes qu'elle attribue à l'âme humaine. Les animaux, en effet, ne sont-ils pas soumis, comme l'homme, à la vie et à la mort ? n'ont-ils pas comme lui une volonté et un jugement, des visions ou des rêves ? Quant à ceux qui croient à la grande doctrine de la métempsychose, qu'ils soient sauvages ou civilisés, ils soutiennent non seulement qu'un animal est susceptible d'avoir une âme, mais encore que cette âme peut avoir habité un corps humain, que cet animal peut être en un mot, leur propre ancêtre ou un de leurs anciens amis. Une suite de faits choisis comme [546] point de repère sur la route parcourue par la civilisation depuis l'état sauvage, peut servir à faire connaître l'histoire des opinions relativement à l'âme attribuée aux animaux durant la vie et après la mort. Les Indiens de l'Amérique du Nord croient que chaque animal a une âme et que ces âmes ont une vie future ; l'âme du chien de l'habitant du Canada continue de servir son maître dans l'autre monde ; chez les Sioux, la prérogative d'avoir quatre âme n'était pas accordée à l'homme seul, elle appartenait aussi à l'ours, l'animal le plus semblable à l'homme[781]. Les Groënlandais pensaient que le sorcier pouvait remplacer une âme humaine malade par l'âme bien portante d'un lièvre, d'un renne ou d'une jeun enfant[782]. Les Maoris ont entendu parler de la route que choisit l'esprit des chiens pour descendre au Reinga, le séjour des morts ; les Hovas de Madagascar disent que les fantômes des bêtes et des hommes, dont le séjour est dans une grande montagne du Sud est appelée Ambondombre, viennent de temps en temps visiter les tombes et les lieux d'exécution[783]. Les Kamtchadales pensent que tout animal, même la plus petite mouche, revit dans l'autre monde[784]. Les Koubis de l'Assam croient que l'âme de tout animal tué à a la chasse par l'un d'eux doit lui appartenir dans l'autre monde, de même que l'ennemi qu'il tue doit devenir son esclave. Les Karens appliquent leur doctrine de l'esprit ou du fantôme individuel apte à errer loin du corps et exposé ainsi à certains dangers, aux animaux aussi bien qu'aux hommes[785]. Les Zulus disent que les bestiaux qu'ils tuent ressuscitent et deviennent la propriété des habitants du monde des ténèbres[786]. Quand [547] le boucher siamois tue un bœuf, malgré les principes formels de la religion bouddhiste, il a au moins le bon goût, avant de lui porter le coup fatal, de prier son esprit de rechercher un séjour plus heureux[787]. La philosophie de Pythagore, celle même de Platon adoptait cette théorie de la

781 Charlevoix, *Nouvelle-France*, vol. VI, p. 78 ; Sagard, *Histoire du Canada*, p. 497 ; Schoolcraft,*Indian Tribes*, part. III, p. 229.

782 Cranz, *Grœnland*, p. 257.

783 Taylor, *New-Zealand*, p. 271 ; Ellis, *Madagascar*, vol. I, p. 429.

784 Steller, *kamtchatka*, p. 269.

785 Stewart, *Kubis*, ; Dalton, *loc. cit.* ; Cross, *Karens*, loc. cit. ; Masson, *Karens*, loc. cit.

786 Callaway, *Zulu Tales*, vol. I, p. 317.

787 Low,dans *Journ. Ind. Archip.*, vol. I, p. 426. ; voyez Meiners, vol. I, p. 220, vol. II, p. 791.

transmigration et donnait aux animaux une âme immortelle ; d'autres philosophes classiques ne reconnaissaient aux animaux qu'une âme d'un ordre inférieur, l'*anima*, mais non l'*animus* de l'homme. Ainsi selon Juvénal :

> Principio indulsit communis conditor illis
> Tantum anima ; nobis animus quoque…[788]

La controverse relative à la psychologie des animaux s'est perpétuée à travers tout le moyen âge jusqu'à notre époque, flottant toujours entre deux extrêmes : d'une part, la théorie de Descartes, quine voit chez les animaux que de simple machines ; d'autre part, ce que M. Alger appelle « la croyance à l'âme immatérielle et immortelle des animaux ». Parmi ces opinions modernes, on peut citer celle de Wesley, qui pense que, dans l'autre vie, les animaux seront élevés au-dessus de l'état corporel et mental qu'ils ont reçu à l'origine. « Leur extérieur repoussant sera remplacé par leur primitive beauté, » et il peut se faire[789]* qu'ils deviennent ce que sont actuellement les hommes, c'est-à-dire des êtres capables de religion. La théorie d'Adam Clarke sur la vie future des animaux repose sur une idée de justice abstraite : ils n'ont pas péché, mais ils partagent cependant les souffrances de l'homme qui a péché[790]* ; ils ne peuvent donc pas jouir dans la vie du bonheur qui leur était réservé, et , par conséquent, il est raisonnable qu'ils soient dédommagés dans une autre vie[791]. Toutefois bien que la croyance primitive [548] aux âmes des animaux survive jusqu'à un certain point dans la philosophie sérieuse, il est évident

---

788 Juvénal,*Sat.*, XV, 148.

789 *Ainsi l'auteur n'en est pas certain. Ce ne sont que de simples spéculations stériles – il en est de même pour Descartes. Il serait intéressant de réfléchir à ce besoin de donner aux animaux les mêmes attributs qu'au humains – dont l'âme. Ce concept est purement spéculatif dans la mesure ou chacun peut y donner le sens qui lui convient sans possibilité de vérification -qui est une attitude scientifique. La question est de savoir pourquoi l'homme semble avoir besoin de ce concept d'âme ? - tentative de réponse : la **peur**, l'envie d'**être plus qu'il n'est** dans sa réalité sensible. Le besoin de **dominer** la nature et l'homme lui-même, surtout les autres hommes -notion de **pouvoir**. NdC

790 *Encore une notion abstraite : le péché. Pourquoi cette notion a-t-elle été élaborée. Tentative de réponse : cette notion est surtout comprise dans le domaine de la sexualité – chrétienté – il s'agit pour une « caste » de contrôler les populations dans tous les domaines de la vie. Mais elle s'applique aussi dans les domaines du meurtre, de la spoliation, du mensonge, de l'excès...NdC.

791 Alger, *Future Life*, p. 632, et voyez *Bibliography*, appendice II ; Wesley, *Sermon on Rom.*, VIII, 19-22 ; Adam Clarke, *Commentary*. À ce sujet, on peut ajouter que les opinions de Clarke sont exactement le contraire de celles de Bellarmin, quise laissait mordre si patiemment par les puces, en disant : « nous aurons le ciel pour nous dédommager de nos souffrances, mais ces pauvres créatures n'ont rien que les jouissances de la vie présente. » Bayle, *Biol. Dict.* Butler, dans son *Analogy*, part. I, chap. I, emploie pour démontrer l'existence de l'âme des animaux, à peu près les mêmes arguments que pour démontrer l'existence de l'âme de l'homme.

que la tendance de l'opinion éclairée, sur la question de savoir si les animaux ont une âme distincte de la vie et de l'intelligence, a été depuis des siècle toute négative et toute sceptique. Cette doctrine a bien dégénéré ; elle faisait partie dans le principe de la science réelle, bien que grossière ; elle en est arrivée à devenir un thème favori qui alimente si largement la conversation intellectuelle, et encore, ses partisans la défendent-ils de façon à laisser entendre qu'elle n'est plus qu'une absurdité sentimentale.

La psychologie primitive affirmant que les animaux ont une âme tout comme les hommes, il en résulte tout naturellement que les tribus qui tuent les femmes et les esclaves, pour que leurs âmes puissent continuer de servir leurs maîtres, tuent aussi les animaux dans le même but. On immole sur la tombe du guerrier pawnee son cheval favori pour qu'il puisse le retrouver dans l'autre monde ; chez les Comanches, on enterre avec le mort ses meilleurs chevaux ainsi que ses armes favorites et sa pipe, pour qu'il s'en serve dans les lointaines et heureuses terres de chasse[792]. Dans l'Amérique du sud, non seulement ces rites se rencontrent, mais ils ont dans la pratique un effet très désastreux. Les Patagons, dit d'Orbigny, croient à une autre vie, où ils doivent goûter une félicité parfaite ; de là vient chez eux la coutume d'enterrer avec le défunt ses armes, ses bijoux, et même d'immoler sur [549] la tombe tous les animaux qui lui ont appartenu, afin qu'il puisse les retrouver dans le séjour de la béatitude. Cette coutume oppose une barrière insurmontable à toute civilisation ; car, n'accumulant aucune richesse, ils restent toujours nomades[793]. Les vers de Pope, si souvent cités, expriment non seulement le motif réel pour lequel on enterre un Indien avec son chien, mais, dans l'Amérique du Nord, l'esprit du chien a une autre fonction remarquable à remplir. Certains Esquimaux, comme le rapporte Cranz, déposent la tête d'un chien dans la tombe d'une enfant, afin que l'âme du chien, qui retrouve toujours son chemin, puisse conduire le faible enfant vers la terre des âmes. Le capitaine Scoresby trouva dans la terre de Jameson un crâne de chien dans une petite tombe, probablement celle d'un enfant. Chez les Aztèques, à l'autre extrémité du continent du Nord, une des principales cérémonies funéraires consistait à sacrifier un techichi, ou chien indigène ; on le brûlait ou on l'enterrait avec le corps, après lui avoir noué un fil de coton autour du cou;il devait aider le mort à traverser les eaux profondes du Chubnahuapan, qui se trouvait sur la route de la terre des morts[794]. À la mort du Buraet, son cheval favori fut conduit tout sellé sur sa tombe pour y être

---

792, Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. I, p. 237, 262 ; part.II, p. 68.

793 D'Orbigny, *L'Homme américain*, vol. I, p. 196 ; Falkner, *Patagonia*, p. 118;Muster, *Patagonians*, p. 178.

794 Egede, *Greenland*, p. 152 ; Cranz, p. 301 ; voyez Nilson, p. 140 ; Torquemada, *Monarquia Indiana*, XIII, chap.XLVII ; Clavigero, *Messico*, vol. II, p. 94, 6.

tué et enterré avec lui ; ce qui peut servir d'exemple de cette coutume chez les Tartares[795]. Au Tonquin, on noyait même ordinairement des animaux sauvages aux funérailles des princes, pour que les animaux entrassent au service du défunt dans l'autre monde[796]. Chez les tribus sémitiques, on peut citer comme exemple de la même coutume le sacrifice arabe d'un chameau sur la tombe du mort, afin [550] que l'esprit trouve son coursier en arrivant dans le séjour des ombres[797]. Des rites semblables ont en Europe de profondes et vastes ramifications chez les peuples de race aryenne. Ainsi, on ensevelissait, avec les guerriers, des chevaux, des selles, des chiens et des faucons[798]*. Ces coutumes, décrites dans les chroniques et dans les légendes, sont aujourd'hui confirmées par les découvertes faites dans d'antiques sépultures barbares. Une chronique livonienne du quatorzième siècle nous montre à quel point elles sont un reste des idées sauvages ; on y voit que l'on brûlait, avec les morts, des femmes, des esclaves, des brebis, des bœufs et différents objets, de façon à ce qu'étant accompagnés d'une multitude d'esclaves et de bestiaux, les morts[799]* puissent trouver un bonheur sans mélange dans une autre vie[800]. Comme il est l'ordinaire, on peut suivre la transformation de ces rites en symboles. Les Mongols, qui autrefois immolaient des chameaux et des chevaux sur la tombe du maître de ces animaux, les donnent actuellement aux Lamas, au lieu de les sacrifier[801]. Les Hindous offrent une vache noire aux Brahmanes, afin d'assurer leur passage à travers le Vaitarani, la rivière de la mort, et souvent ils meurent en se cramponnant à la queue d'une vache comme pour nager à la façon des bergers[802]. Dans l'Europe septentrionale, d'après certaines traditions populaires, quiconque a donné une vache aux pauvres trouve une vache pour lui faire passer le pont des

---

795 Georgi, *Reise in Russia R.*, vol. I, p. 312.

796 Baron, *Tonquin*, dans Pinkerton, vol. IX, p. 704.

797 W.-G.Palgrave,*Arabia*, vol. p. 10 ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 334 ; Waitz, vol. II, p. 519 ( Gallas).

798 *Voir les comptes rendus de fouilles effectuées en Mongolie par Jean-Paul Desroches. Catalogue d'exposition du musée Guimet. NdC.

799 *Cependant, remarquons que cela ne concernait que les chefs. L'ensemble de la population était traitée de manière ordinaire (abandon aux charognards, enterrement simple, incinération, …) Il ne s'agit pas de « sauver » l'humanité entière. La population de la « cité des ombres » est donc très faible. On peut aussi se poser la question de savoir si les autres membres de la tribu possédaient une âme ou si cet attribut était concédé au seuls membres dirigeants ? NdC.

800 Grimm, *Verbrennen der leichen*. On remarque avec ces usages une très curieuse coïncidence dans une autre cérémonie funèbre, la décapitation d'un poulet ; cette coutume se trouve à la fois chez les Yorubas, qui habitent l'Afrique occidentale (Burton, *W. and W.*, p. 220), chez les Chuwashes de la Sibérie (Castren, *Finn. Myth.*, p. 120), chez les anciens Russes (Grimm, *Verbrennen*, p. 254).

801 Bastian *Mensch*, vol. II, p.335.

802 Colebrooke, *Essays*, vol.I, p. 177 ; Ward, *Hindoos*, vol. II, p. 62, 284, 331.

morts, [551] et l'usage de conduire une vache au convoi funèbre s'est perpétué, dit-on, jusqu'à notre époque. Toutes ces cérémonies se rattache sans doute aux anciens sacrifices funéraires, et l'immolation du cheval du guerrier sur sa tombe est un exemple encore plus frappant de la persistance de ces coutumes. Saint-Foix, il y a longtemps, citait des preuves à l'appui pour la France. Parlant du cheval de Charles VI conduit à ses funérailles par quatre valets de pieds vêtus de noir, nu-tête, tenant les coins de son harnachement, il rappelait les chevaux et les serviteurs tués et enterrés avec les anciens rois chrétiens.Et, pour que ses lecteurs ne l'accusent pas de rapporter des contes en l'air, il cite les documents relatifs aux objets et aux chevaux présentés comme offrande à Paris en 1329 ; il rappelle qu'Édouard-III offrit des chevaux lors des funéraille du roi Jean à Londres, et le service funèbre de Bertrand du Guesclin à Saint-Denis en 1389 ; quand ses chevaux furent offerts, l'évêque d'Auxerre étendit la main sur leur tête, et leur valeur fut ensuite versée en aumônes[803]. En Allemagne, le souvenir de semblables sacrifices peut encore être présent à la mémoire de quelques hommes. Un général de cavalerie, nommé Frédéric Kasimir, fut inhumé à Trèves en 1781, suivant l'usage de l’ordre teutonique ; son cheval fut conduit aux funérailles, puis le cercueil ayant été descendu dans la tombe, le cheval fut égorgé et jeté sur lui[804]. Ce fut peut-être la dernière fois qu'un sacrifice de ce genre eut lieu en Europe sous une forme solennelle. Mais on trouve encore, comme une pâle réminiscence de l'affreux rite religieux des temps passés, le touchant incident des funérailles d'un soldat où son cheval est conduit tout sellé et tout bridé à la procession funèbre.

Les plantes présentant comme les animaux le phénomène de la vie et de la mort, de la santé et de la maladie, il [552] est naturel qu'on leur ait aussi attribué une sorte d'âme. En un mot, l'idée d'âme végétale, commune à toutes les plantes et à tous les organismes supérieurs, ces derniers possédant , en outre, une âme animale, était familière à la philosophie du moyen âge et les naturalistes ne l'on pas encore oublié.mais, au degré inférieur de la civilisation, au moins dans une partie du monde, l'âme des plantes ressemble bien davantage à l'âme des animaux. Les indigènes des îles de la Société semblent avoir attribué le *varua* c'est-à-dire l'âme qui survit ou l'esprit, non seulement aux hommes, mais aussi aux animaux et aux plantes[805]. Les Dayaks de Bornéo attribuent non seulement aux hommes et aux animaux un esprit, ou principe vivant, dont la sortie du corps cause la maladie ou bien la mort, mais ils attribuent au riz son « *samangat padi* » ou esprit du riz, et ils célèbrent certaines cérémonies pour retenir cette âme, dans la crainte que la récolte

803 Saint-Foix, *Essais historiques sur Paris,* dans *Oeuvres complètes,* Maestricht, 1778, vol. IV, p.150.

804 J.-M. Kemble, *Horæ Ferales*, p. 66.

805 Mœrenhout, *Voyage aux îles du grand Océan*, v. I, p. 430.

ne vienne à manquer[806]. Les Karens disent que les plantes aussi bien que les hommes et les animaux ont leur « *là » (kelah)* et ils essayent de rappeler l'esprit du riz malade, tout comme ils le font pour un esprit qui a quitté le corps de l'homme. La formule qui sert en pareil cas a même été conservée et en voici une partie : « - O viens, riz kelah, viens ! Viens au champ. Viens au riz… Viens de l'Ouest. Viens de l'Est. Viens de la gorge de l'oiseau, de l'estomac du singe de la gorge de l'éléphant …. De tous les greniers , viens[807]. » Il y a des motifs de penser que la doctrine de l'esprit des plante a des racines profondes dans l'histoire intellectuelle de tout le sud-est de l'Asie, mais qu'elle disparut en grande partie sous l'influence bouddhiste. Les livres bouddhistes [553] prouvent qu'au début de cette religion, de longues controverses s'élevèrent sur la question de savoir si les arbres ont une âme, et, par conséquent, de savoir s'il est permis de leur faire du mal. Le bouddhiste orthodoxe décida que les arbres n'ont pas d'âme et que les endommager n'est pas un crime ; il déclara que les arbres n'ont ni d'intelligence ni principe sensitif, mais il admit toutefois que certains dévas ou esprit habitent le corps des arbres et parlent à travers. Les bouddhistes racontent aussi qu'une secte hétérodoxe conserva la doctrine primitive de la vie animée des arbres, circonstance que confirme quelques passages fort contestés de Marco Polo relativement à certains Hindous qui, par austérité, ne voulaient pas manger d'herbes vertes, et d'autres passages d'écrivains plus récents. En règle générale, tout ce qui a trait à l'esprit des plantes est fort obscur, soit que les races inférieures n'aient point d'opinions définies à cet égard, ou qu'il soit très difficile de les retrouver[808]. Les preuves que nous fournissent les sacrifices funéraires si précieux pour la psychologie primitive nous fait ici défaut, les plantes n'étant pas considérées comme de nature à pouvoir entrer au service des morts. Cependant ainsi que nous le verrons clairement ailleurs, deux arguments peuvent être invoqués dans la matière : d'une part, la doctrine de la transmigration reconnaît d'une matière claire et précise l'idée que les arbres et d'autres plantes plus petites peuvent être animées par des âmes humaines ; d'autre part, la croyance aux esprits des arbres et l'usage d'adorer les arbres implique une notion qui s'accorde plus ou moins avec celle des arbres, comme par exemple, quand l'hamadryade de la mythologie grecque meurt avec son arbre, quand le talein du sud-est de l'Asie, considérant [554] que tout arbre est habité par un démon ou un esprit, adresse une prière à cet esprit avant d'en couper un.

---

806 Saint-John,*Far East*, vol. I, p. 187.

807 Mason, *Karens*, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, 1865, part. II, p. 202;Cross, dans *Journ. Amer. Oriental Soc.*, vol. IV, p. 309. Voir aussi la comparaison entre les idées siamoises et les idées malaises ; Low, dans *Journ. Ind. Archip.*, vol. I, p. 340.

808 Hardy, *Manual of Budhism*, p. 291, 443 ; Bastian, *Oestl. Asien*, vol. II, p. 184 ; Marco Polo, Liv. III, chap. XXII, (comparez les différentes versions) ; Meiners, vol. I, p. 215 ; vol. II, p. 799.

Jusque-là, les détails de la philosophie animiste la plus grossière ne sont pas absolument étrangers à l'observateur moderne. L'idée qu'on s'est faite primitivement de l'âme des hommes et des animaux, telle qu'on la rencontre chez les peuples sauvages ou peu civilisés, répond si bien aux opinions du monde civilisé, que ceux qui regardent la doctrine pour fausse, et qui tiennent pour futiles les pratiques qui en découlent, s'en expliquent cependant l'existence et peuvent ressentir quelque sympathie pour les races inférieures, qui voient là matière à la plus grave et à la plus sérieuse conviction. La croyance à un principe, à une âme distincte du corps chez les plantes, âme cause initiale de la vie, ne choque pas assez les idées reçues pour qu'on ne puisse aisément la concevoir. Mais la façon dont les hommes placés aux degrés inférieurs de la civilisation se représentent l'âme, ne rentre plus dans les limites de notre moderne entendement et s'éloigne trop de nos conceptions pour que nous puissions nous l'expliquer. Certaines races sauvages supérieures, plus ou moins d'accord en cela avec d'autres races barbares, s'imaginent très réellement que les pierres, les bâtons, les armes, les bateaux, les aliments, les vêtements, les ornements, en un mot tout un ensemble d'objets que nous tenons pour inanimés, possèdent une âme ou un esprit qui s'en sépare et leur survit après qu'ils aient été détruits.

Quelque étrange que puisse, au premier abord paraître une semblable théorie, on reconnaîtra qu'elle n'est totalement déraisonnable, si, par un effort d'imagination, on se place, pour étudier, au point de vue intellectuel d'un peuple sauvage. En discutant l'origine des mythes, nous avons déjà signalé l'état où se trouvait primitivement la pensée humaine, état en vertu duquel l'homme attribuait la personnalité et la vie, non seulement à ses semblables et aux animaux, mais aussi aux objets inanimés. Nous [555] avons montré que ce que nous appelons objets inanimés, à savoir, les rivières, les pierres, les arbres, les armes, etc., sont pour le sauvage des êtres intelligents ; il parle à ces objets, il les prie, et il croit qu'ils méritent d'être puni s'ils ont fait quelque mal. Dans son *Histoire Naturelle des Religions*, ouvrage qui, peut-être, plus qu'aucun autre, est le point de départ des opinons modernes sur le développement des religions, Hume recherche quelle influence a exercée cette tendance de l'esprit à tout personnifier. « Il existe, dit-il, chez l'homme, un penchant général à admettre que tous les êtres lui ressemblent ; aussi est-il enclin a attribuer à chaque objet les qualités qui lui sont familières et dont il a intimement conscience… Les *causes inconnues* occupent incessamment sa pensée ; comme elle se présente toujours sous le même aspect, il en arrive à supposer qu'elles sont toutes de la même espèce. Il ne tarde pas à leur prêter, pour les mieux faire ressembler à lui, la pensée, la raison, la passion et quelquefois même des membres et des traits identiques aux siens. » Auguste Comte essaye de caractériser et de définir nettement cet état de la pensée en représentant la

condition mentale primitive de l'espèce humaine, comme un état « de pur fétichisme essentiellement caractérisé par l'exercice libre et direct de notre tendance originelle à concevoir tous les corps extérieurs soit naturels, soit artificiels, comme doués d'une vie analogue à la nôtre, et n'en différant que par l'intensité[809]. » Nous comprendrons d'autant mieux cet état inférieure de l'évolution mentale que nous nous assimilerons plus complètement ces conceptions primitives et enfantines, et, pour cela, notre meilleur guide est notre souvenirs de nos premiers ans. Quiconque se rappelle le temps où il voyait une personnalité dans un poteau, dans un bâton, dans une chaise ou dans un jouet, s'expliquera [556] facilement que la philosophie ait pu à l'origine étendre la notion de vie à des objets que la science moderne ne considère plus que comme inanimés ; on comprend alors un des côtés les plus remarquable de la doctrine animiste telle qu'elle s'offre chez les peuples inférieurs, l'attribution d'une âme aux objets. Cette doctrine, pour être complète, suppose non seulement la vie à ce qui n'en a pas, mais elle lui prête de plus une âme et un fantôme ou esprit ; c'est là, du reste, une conséquence toute naturelle d'une pareille idée, car le témoignages des rêves et des visions peut aussi bien être invoquer en faveur de la réalité des esprits des objets qu'en faveur de celle des fantômes de l'homme. Quiconque a eu des visions dans l'exaltation de la fièvre, quiconque a jamais fait un rêve, a vu des fantômes d'objets aussi bien que des fantômes de personnes. Pourquoi donc accuser le sauvage d'aller chercher bien loin des absurdités, alors qu'il se contente de donner place dans sa philosophie et sa religion à une opinion qui repose sur le témoignage même des sens? Le récit qu'il fait de ses apparitions implique une telle supposition ; les fantômes qu'il voit ne se présentent pas nus, il sont vêtus et même armés ; les vêtements et les armes doivent donc avoir des esprits, puisque les fantômes des hommes en sont revêtus. La philosophie sauvage ne s'offrira certes pas sous un jour trop défavorable, si l'on met en regard l'extrême développement qu'y a pris l'animisme, des idées que, de la nature de l'âme humaine dans ses rapports avec eux. L'esprit du père d'Hamlet n'apparaît-il pas armé de pied en cap ?

> Telle était l'armure même qu'il portait
> Quand il combattait l'ambitieuse Norwége.

Ainsi, il est ordinaire dans les récit d'apparitions, dans le monde civilisé aussi bien que dans le monde sauvage, [557] que le fantôme se présentent habillés et même recouverts des vêtements qu'il portait sur cette terre. L'ouïe, aussi bien que la vue, parle en faveur des fantômes des objets : la littérature des apparitions décrit à chaque instant le cliquetis des chaînes des revenants et le frôlement des vêtements des ombres. Or, les faits relatifs aux apparitions s'expliquent aussi raisonnablement par la théorie des sauvages, selon laquelle le fantôme et les

809 Hume, *Nat. Hist. of Religion*, sect. II, ; Comte, *Philosophie positive*, vol. V, p. 30.

vêtements sont également imaginaires et subjectifs. Mais le vulgaire moderne, qui ignore ou qui rejette la croyance la croyance aux esprits des objets inanimés, tandis qu'il croit aux esprits des personnes, est tombé dans un système hybride qui n'a pour lui ni la logique du sauvage ni celle du philosophe civilisé.

Entre les races inférieures, on en connaît trois qui admettent d'une manière plus explicite et plus précise l'existence des âmes des objets inanimés. À savoir, les Algonquins, qui occupaient une grande partie de l'Amérique du Nord, les insulaires du groupe des îles Fidji et les Karens de Birmanie. « Chez les Indiens de l'Amérique septentrionale, écrivait le P. Charlevoix, les âmes sont, pour ainsi dire, les ombres et les images animées du corps, et c'est en conséquence de ce principe que ces sauvages croient que tout est arrivé dans l'univers. » Ce missionnaire se trouvait surtout en communication avec les Algonquins ; ce fut chez une tribu de ce peuple, les Ojibwas, que Keating observa la croyance non seulement à l'âme des hommes et des bêtes, mais encore à un principe analogue dans les objets inorganiques, tels que les chaudrons, etc. Le P. Le Jeune a signalé au dix-septième siècle, dans le même district, la croyance que non seulement les âmes des hommes et des animaux, mais aussi celles des haches et des chaudrons , doivent traverser l'Océan pour se rendre au *grand village* situé bien loin, là où se [558] couche le soleil[810]. Les croyances des Fidjiens, telles que nous les représente Mariner, s'accordent singulièrement avec des idées bizarres : « à la mort d'un animal ou d'une plante, ils croient que son âme se rend immédiatement dans le Bolotoo ; une pierre ou quelque autre substance vient-elle à se briser, l'immortalité est également sa récompense. Ils vont même jusqu'à attribuer aux objets inertes la même chance qu'ils prêtent aux hommes, aux porcs, aux ignames. Quand une hache ou un ciseau vient à être usé ou cassé, ils s'imaginent que son âme entre au service des dieux. Une maison est-elle démolie ou renversée, s partie immortelle trouve à se placer dans les plaines du Bolotoo.

Le Fidjiens, comme preuve de tout cela, vous montrent dans une de leurs îles, une sorte de puits naturel, un trou profond, au fond duquel coule une source où l'on peut facilement apercevoir, suivant eux, les âmes des hommes et des femmes, des animaux morts, des bâtons, des pierres, des canots, des maisons, et de tous les ustensiles brisés dans ce monde fragile voguant ou plutôt se précipitant pêle-mêle vers les régions de l'immortalité. » Une génération plus tard, le révérend Thomas Williams, bien qu'il note que les Fidjiens n'admettent pas universellement le séjour des animaux et des substances inanimées dans la terre des esprits de Mbulu,

---

810 Charlevoix, Vol. V, p. 74;Keating, *Long'sExp.*, Vol. II, p. 104 ; Le Jeune, *Nouvelle-France*, p. 59 ; Waitz, Vol. III, p. 199 ; Gregg, *Commerce of prairies*, Vol. II, p. 244 ; voir Addison n° 56 du *Spectator*.

confirme cependant l'existence de l'ancienne croyance : « Ceux, dit-il, qui prétendent avoir vu l'âme des canots, des maisons, des plantes, des pots ou d'autres corps artificiels, voguer de conserve avec d'autres restes de ce monde sur les eaux du puits Kauvandra, qui les porte vers les régions immortelles, admettent, bien entendu, cette doctrine ; de même, ceux qui ont vu sur les bords du puits l'empreinte des pas des esprits du chien, des porcs, etc., [559] y croient aussi[811]. » Voici ce que le révérend E.-B. Cross nous dit de la croyance des Karens : « Chaque objet a, suivant eux, son *kelah*. Les haches ; les couteaux, aussi bien que les arbres et les plantes, possèdent chacun son « *kelah* » indépendant. Le Karen, armé de sa hache et de ses outils, peut bâtir sa maison , couper son riz, conduire ses affaires après la mort comme auparavant[812]. »

De même qu'une foule de races barbares immolent aux funérailles des hommes et des animaux, afin que les âmes de ces victimes puissent continuer à servir celle du défunt, les tribus qui croient à l'âme des objets inanimés sacrifient très logiquement des objets afin qu'ils puissent accompagner le mort. Chez les Algonquins, le sacrifice des objets aux funérailles était un rite habituel ; un guerrier, par exemple, était enterré avec son mousquet, son casse-tête, son calumet, avec les couleurs dont il se servait pour se peindre au moment de partir à la guerre, et l'on prononçait sur la tombe un discours sur son futur voyage. La femme était enterrée avec une pagaie, un chaudron et la courroie avec laquelle elle attachait les fardeaux sur ses épaules, symbole de la servitude immortelle. En 1623, le P. Lallemant affirme que ces offrandes ont pour but d'opérer la transition de l'esprit ou fantôme de ces objets, et de faire qu'ils se retrouvent en la possession du mort au-delà de la tombe ; quand les Indiens enterraient avec les morts des chaudrons, des fourrures, etc., ils disaient que le corps de ces objets restait sur terre, mais que leurs âmes allaient retrouver le mort qui s'en servait.

Il existe d'ailleurs chez les Ojibwas une tradition ou mythe qui explique clairement cette croyance. La voici : [560] Gitchi Gauzini était un chef qui vivait sur les bords du lac Supérieur ; après quelques jours de maladie, on crut qu'il était mort. Habile chasseur, il avait exprimé le désir que son excellent fusil fût enterré avec lui quand il mourrait. Toutefois, quelques-uns de ses amis ne le croyant pas réellement mort, son corps ne fut pas enterré. Sa veuve le veilla durant quatre jours ; il revint à la vie et raconta son histoire. Après la mort, dit-il, son esprit partit sur la grande route que suivent les morts pour se rendre dans le séjour des

811 Mariner, *Tonga Islands*, vol. II, p. 129 ; Williams, *Fiji*, vol. I, p. 242 ; on trouve des idées semblables à Tahiti, Cook, 3° voyage, vol. II, p. 166.

812 Cross, *Loc. Cit.*, p. 309, 313 ; Mason, *Loc. Cit.*, p. 202 ; Comparez Meiners, vol. I, p. 144 ; Castren, *Finn. Mythol.*, p. 161-163.

heureux ; il traversa de grandes plaines, de riches pâturages, il vit des bosquets ravissants, entendit le chant d'innombrables oiseaux, jusqu'à ce qu'enfin, arrivé au sommet d'une colline, il aperçut au-loin la ville des morts par-delà un espace voilé par la brume, émaillé de lacs et de ruisseaux étincelants. Il aperçut des troupeaux de daims, d'élans magnifiques et d'autres gibiers qui paissaient près de lui sans être effrayés. Mais il n'avait pas de fusil, et, se rappelant qu'il avait recommandé à ses amis de la mettre dans sa tombe, il revint sur ses pas pour venir le chercher. Alors il rencontra une foule d'hommes, de femmes, et d'enfants qui se dirigeaient vers la cité des morts. Ils étaient pesamment chargés de fusils, de pipes, de chaudrons, de viande et d'autres objets ; les femmes portaient des paniers et des pagaies peintes ; les petits garçons avaient leurs massues sculptées, leurs arcs et leurs flèches, présents de leurs amis. Refusant un fusil qu'un voyageur trop chargé lui offrait, le fantôme de Gitchi Gauzini continua sa route pour revenir chercher le sien, et atteignit l'endroit où il était mort. Là, il ne put voir qu'un grand feu autour de lui ; trouvant que les flammes lui barraient le passage de tous côtés, il fit un bond désespéré pour passer au-dessus et s'éveilla. Ayant terminé son récit, il donna à ses amis le conseil de ne plus déposer tant de choses encombrantes auprès des morts, car cela retarde leur voyage vers le séjour du repos, aussi presque tous ceux qu'il avait rencontrés se plaignaient-ils [561] amèrement. Il serait plus sage, ajouta-t-il , de ne déposer dans la tombe que des objets auxquels le défunt étaient particulièrement attaché, ou qu'il avait formellement demandé que l'on mis avec lui[813].

Les cérémonies qui accompagnent les funérailles d'une chef fidjien sont dictées par une pensée non moins claire. Le corps est étendu huilé et peint, vêtu comme durant la vie, une lourde massue est placée près de sa main droite, de laquelle il tient un ou plusieurs de ses ornements en baleine, si admirablement sculptés et si recherchés. La massue doit servir au mort pour se défendre contre les adversaires qui, embusqués sur la route du Mbulu, attendent son âme au passage pour la tuer et la manger. On rapporte qu'un Fidjien, prenant une massue dans la tombe d'un de ses compagnons, dit à un missionnaire qui se trouvait près de lui, que « l'esprit de la massue était partie avec le mort. » Quand au morceau de baleine, voici son emploi : sur la route qui conduit à la terre des morts, près de la colline solitaire de Takiveleyawa, se trouve un arbre spectre, un *Pandanus ;* l'esprit du mort doit jeter l'esprit du morceau de baleine contre cet arbre ; dès qu'il est arrivé à toucher le tronc, il gravit la colline et attend l'arrivée de l'esprit de ses femmes étranglées sur sa tombe[814]. Les cérémonies funéraires des Karens complètent l'ensemble dont

813 Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. II, p. 68 ; *Algic Res.*, vol. II, p. 128 ; Lallemant dans *Rel. des Jésuites de la Nouvelle-France*, 1626, p. 3.

814 Williams, *Fiji* vol. I, p. 188, 243, 246 ; Alger, p. 82 ; Seemann, *Viti*, p. 229.

nous nous occupons ici. Les Karens observent des rites qui semblent symboliser des sacrifices d'hommes et d'animaux ; ils attachent près de la tombe de tout personnage considérable un esclave et un poney ; ceux-ci se détachent bientôt et l'esclave est désormais un homme libre. Ils ont, en outre, la coutume de déposer près du cadavre des aliments, des outils et des ustensiles, ainsi que des objets en or et en argent[815].

[562]

Les offrandes faites aux morts constituent , assurément l'un des rites religieux les plus répandus qui soit au monde. Faut-il en conclure que tous ceux qui offrent ou qui détruisent des objets aux cérémonies funèbres, croient que ces objets ont un esprit qui passe au travers du mort ? Non, sans doute. Il est évident qu'il y a des individus qui n'ont pas de pareilles idées, et qui, cependant déposent des offrandes près du mort. Cette coutume peut s'expliquer de différentes manières ; affectueuse fantaisie ou symbolisme ; horreur insurmontable pour tout ce qui tient à la mort qui porte les survivants à se défaire de ce qui en rappelle le souvenir ; désir de faire abandon des objets qui ont appartenu à la personne décédée ; croyance que l'esprit errant peut prendre plaisir à voir ou a employer les dons qui lui sont faits ; ce sont là autant d'explications plausibles[816]. Néanmoins, tous ces motifs admis, il nous

---

815 *Journ. Ind. Archip.*, nouvelle série, vol. II, p. 421.

816 Pour les cas où l'abandon des objets ayant apartenu aux morts a pour motif l'horreur ou l'abnégation, voir Humboldt et Bonpland, vol. V, p. 626 ; Dalton, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, 1866, part. II, p. 191, etc.;Earl, *Papuans*, p. 108 ; Callaway, *Rel. Of Amazulu*, p. 13 ; Egede, *Greenland*, p. 151;Cranz, p. 301 ; Loskiel, *Ind. N. A.*, part. I, p. 64. cf. p. 76. La destruction ou l'abandon de tout ce qui a appartenu au mort peut sans doute assez bien s'expliquer, que l'explication soit fondée ou non, par l'horreur ou l'abnégation ; mais de tels motifs se sauraient s'appliquer aux cas ou une partie seulement des objets est sacrifiée, ni à ceux où l'on se procure tout exprès de nouveaux objets ; l'intérêt du mort semble être alors le seul mobile raisonnable. Ainsi, aux funérailles d'une jeune fille garo, on brise des vases de terre avant de les jeter dans la tombe avec les cendres. « Les Garos assurent que ces vases ne serviraient pas à l'esprit de la jeune fille s'ils n'étaient pas cassés, et que leurs fragments se réunissent à son intention. » (Dalton, *Descriptive E*thnologie *of Bengale*, p. 67). L'usage de briser ou de détruire aux funérailles des objets ne porte pas avec soi son explication, car il peut s'expliquer aussi par le sentiment qu'il faut renoncer à ce qui appartient au mort, ou par l'idée que l'on peut opérer de la sorte la transmission de l'esprit de l'objet, de même que l'on tue un homme afin de délivrer son âme. Pour de curieux cas de vases brisés et d'ustensiles offerts aux morts, voyez *Journ. Ind. Archip.*, vol. II, p. 325 (*Mintira*) ; Grey, *? Australia*, vol. I, p. 322 ; G.-F. Moore, *Vocab. W. Australia*, p. 13 (*Australians*) ; Markham dans *Tr.Ethn. Soc.*, vol. III, p. 188 (*Ticunas*) ; Saint-John, vol. I, p. 68 (*Dayaks*) ; Ellis, *Madagascar*, vol. I, P ; 254 ; Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. I, p. 84 (*Appalachicola*) ; D. Wilson, *Prehistoric Man*, vol. II, p. 196 (*North Amer. And Ancien Graves in England*). Il est difficile de découvrir les motifs pour lesquels on reprend les objets qui ont été formellement offerts aux morts ; voir Spix et

faut encore admettre l'existence, plus ou moins précise, de la [563] croyance à une âme pour les objets inanimés, chez une foule de peuples autres que les Algonquins, les Fidjiens et les Karens, bien qu'ils ne l'affirment pas d'une manière aussi explicite. Et ce qui est venu accroître ma confiance en cet opinion , c'est que la vois partagée, avec quelques réserves, il est vrai, par M. W. R. Alger, savant américain, lequel, dans un traité intitulé *Critical History of the Doctrine of a Future Life*, a discuté ce sujet au point de vue ethnographique avec une science et une sagacité remarquable. « Le cerveau du sauvage, écrit-il, semble être également imbu de l'idée que tout objet, quel qu'il soit, a une âme tout comme l'homme… l'usage de brûler ou d'enterrer divers objets avec les morts, est probablement dû, en certains cas du moins, à ce que l'on s'imagine que chaque objet a ses *manes*[817] ». Il importe d'étudier brièvement la question des offrandes faites aux morts [564] dans ses rapports avec cette intéressante question de la psychologie primitive.

Si l'on passe en revue les sacrifices funéraires des différents peuples on se convaincra facilement que le mobile en est d'ordinaire l'idée de rendre un service au mort, service dicté soit par l'affection, soit par la crainte. Comment une semblable intention en est venue à prendre cette forme pratique ? Peut-être pouvons-nous le deviner, familiarisés que nous sommes avec l'état d'où à pu sortir l'idée des sacrifices funéraires. L'homme est mort, mais il est encore possible de se le figurer vivant, de prendre sa froide main, de lui parler, de placer sa chaise près de la table, de placer certains souvenirs dans son cercueil, de jeter des fleurs dans sa tombe, de suspendre des couronnes d'immortelles sur son tombeau. On peut placer le Cid sur Babieca, son épée Tizona à la main, et le mener combattre les infidèles comme autrefois ; on peut porter, en grande cérémonie, le repas du roi qui vient de mourir, bien que le chambellan doive annoncer que sa majesté ne dîne pas aujourd'hui. Cette ignorance enfantine de la mort, cette puérile croyance que celui qui n'est plus peut encore faire ce qu'il faisait autrefois, a pu conduire les sauvage à

---

Martius, vol. I, p. 383 ; Martius, vol. I, p. 485 (*Brazilian Tribes*) ; Moffat, *S. Africa*, p. 308 (*Bechuanas*) ; *Journ. Ind. Archip.*, vol. III, p. 149 (*Kayans*).

817 Alger, *Future Life*, p. 81. Cet auteur ne voit toutefois qu'un rite symbolique dans l'usage qu'avaient les Winnebagos d'allumer des feux sur la tombe pour que, chaque nuit, l'âme eût un feu près duquel elle puisse se reposer pendant son long voyage (Schoolcraft, *Ind. Tribes*, vol. IV, p. 55) ; on retrouve cette idée dans Longfellow (*Hiawatha*, XIX). Mais je suis de l'avis du docteur Brinton (*Myths of New World*, p. 241) et je tiens pour déraisonnable d'aller chercher des explications symboliques bien profondes à de simples cérémonies enfantines. Rappelons que les Aztèques observaient un usage analogue (Clavigero, vol. II, p. 94). Les Mintira allument des feux sur le tombeau pour que l'âme puisse se chauffer (*Journ.Ind. Archip.* Vol. I, p. 325, voyez p. 271, Martius, vol. I, p. 491). Les Australiens allument aussi pendant la nuit un feu près de leur camp pour que le fantôme de quelque parent mort récemment puisse venir s'asseoir auprès (Millett, Australian parsonage, p. 76).

enterrer avec un parent les armes, les vêtements, les ornements dont il se servait durant sa vie, à essayer de nourrir son corps, à mettre un cigare dans sa bouche, à placer des jouets dans la tombe de l'enfant. Mais un pas de plus et cette fantaisie obscure et aveugle fera place à un raisonnement logique. Étant donné qu'un homme est mort, que son âme est sortie de son corps, le moyen de fournir à cette âme des aliments, des vêtements et des armes, n'est-ce pas de les enterrer de les brûler avec le corps ? Car, quoi qu'il puisse arriver au mort, les objets placer près de lui doivent partager sa destinée, de quelque façon d'ailleurs que puisse s'opérer la transmission . Il est possible que l'usage des sacrifices funéraires, si répandu dans le monde, ait reposé d'abord et repose encore, [565] jusqu'à un certain point, sur des idées et des conceptions aussi vagues que celles qui viennent d'être rappelées, et qui ne répondent à aucune théorie philosophique bien définie.

Il est, toutefois, deux grandes classes de sacrifices funéraires qui découlent si logiquement de la croyance à une âme, à un esprit, existant chez les objets inanimés, ou qui impliquent si nécessairement cette croyance, que le sacrificateur lui-même ne saurait répondre autrement si on le questionnait sur leur signification. La première catégorie comprend les sacrifices d'hommes et d'animaux, faits dans le but d'envoyer leurs âmes dans l'autre monde, sacrifices auxquels sont associés les offrandes d'objets inanimés. La seconde catégorie comprend les sacrifices où l'on affirme que le fantôme des objets offerts devient la propriété du fantôme de l'homme.

Les Caraïbes, qui croyaient qu'après le trépas l'âme de l'homme allait habiter dans le pays des morts, sacrifiaient sur la tombe d'un chef de nombreux esclaves destinés à le servir dans la vie nouvelle, et enterraient avec lui, dans le même but, des chiens et des armes[818]. Les nègres de la Guinée, aux funérailles d'un grand homme, tuent plusieurs femmes et plusieurs esclaves pour le servir dans l'autre monde, et mettent dans le cercueil de beaux vêtements, des fétiches d'or, du corail et des verroteries et d'autres objets de valeur, destinés à son usage[819]. Quand, à la mort d'un chef néo-zélandais, on voit tuer des esclaves pour son service, sa famille en pleurs donne une corde à sa première femme afin qu'elle puisse se pendre dans les bois et rejoindre ainsi son époux[820], il est difficile d'aller chercher dans un ordre différent le motif que les faisait pourvoir le mort de ses armes. Il serait malaisé de distinguer entre les motifs qui portaient les Tongouses à enterrer [566] avec un mort son cheval, son arc et ses flèches, sa pipe et ses ustensiles de cuisine. Dans la description typique qu'Hérodote nous a laissé des funérailles des anciens chefs

818 J.-G. Müller, *Amer. Urrelig.*, p. 222, voir 420.
819 Busman, *Guinea*, dans Pinkerton, vol. XVI, p. 430.
820 Polack, *M. of New-Zeanders*, vol. II, p. 66, 78, 116, 127.

scythes, la femme étranglée aussi bien que les esclaves domestiques, ainsi que les chevaux, les objets de choix que possédait le défunt, les vases d'or, en un mot, tout ce qui était enterré près du tombeau, représente suffisamment le but qui poussait à ce barbare sacrifice de créatures et d'objets divers[821]. De même, dans l'Europe antique, le guerrier avec son épée, sa lance et son cheval tout sellé ; le chasseur avec son chien, son faucon, son arc et ses flèches ; la femme avec ses vêtements de fêtes et ses bijoux, se trouvent côte à côte dans le tombeau. Le motif commun de tous ces usages ne fait plus de doute pour l'archéologie.

Quant à ce que deviennent les objets offerts au mort, on a pour le savoir les témoignages les plus clairs, ceux des sacrificateurs eux-mêmes. Bien des objets pourrissent dans la tombe ou soient consumés sur le bûcher, ils passent cependant de façon ou d'autre, en la possession des âmes auxquelles ils sont destinés. Ce ne peuvent être les objets matériels eux-mêmes, c'est leur forme fantôme, pour ainsi dire ; les âmes emportent ces objets fantastiques dans leur long voyage par-delà la tombe, ou s'en servent dans le monde des esprits. Parfois il arrive que le fantôme du mort apparaît aux vivants portant les objets qu'il a reçus en sacrifice ou qu'il vient demander quelque chose qui a été omis. L'Australien croit qu'il emportera ses armes avec lui au paradis[822]. Un Tasmanien à qui l'on demandait pourquoi une lance était déposée dans la tombe d'un indigène, répondit : Pour s'en servir au combat quand il est endormi.[823] » La plupart des Groënlandais pensent que le kayak, les flèches et les engins [567] placés dans la tombe d'un homme, le couteau et les ustensiles servant à coudre placés dans la tombe d'une femme, servent au mort dans l'autre monde[824]. Les ustensiles que l'on enterre avec le Sioux doivent lui servir à gagner sa vie dans l'autre monde, de même que les couleurs placées auprès de l'Iroquois doivent lui servir à se présenter décemment[825].La bouteille d'eau placée auprès de l'Aztèque devait lui servir à se rafraîchir pendant son voyage jusqu'à Mictlan, la terre des morts ; le feu de joie où l'on jetait les vêtements, les corbeilles, les dépouilles de guerre du mort, devait les lui faire passer et le protéger contre les vents glacés ; les offrandes faites aux mânes du guerrier allaient le rejoindre dans les plaines célestes[826]. Chez les anciens Péruviens, les femmes d'un prince se pendaient à sa mort, afin de rester à son service, et un grand nombre de ses esclaves étaient enterrés dans les champs ou dans les endroits qu'il affectionnait le plus, afin que son âme, en passant dans ces endroits, pût emmener leurs âmes et

821 Georgi, *Russ.R.*, vol. I, p. 206 ; Herodote, IV, 71. voir note dans la traduction de Rawlinson.
822 Olfield, dans les *Tr.Ethn. Soc.*, vol. II, p. 228, 245.
823 Bonwick, *Tasmanians*, p. 97.
824 Cranz, *Groënland*, p. 263, 301.
825 Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. IV, p. 55, 65 ; J.-G. Müller, *Amer. Urrelig.*, p. 88, 287.
826 Sahagun, liv. III. App. Dans Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, vol. VII ; Clavigero, vol. II, p. 94 ; Brasseur, vol. III, p. 497, 569.

les faire entrer à son service. Pénétrés de vives croyances animistes, et parfaitement conséquents avec eux-mêmes, les Péruviens déclaraient qu'ils sacrifiaient aux morts des objets et des personnes, parce qu'ils avaient vu , ou cru voir, des gens morts depuis longtemps se promener parés des objets qui avaient été enterrés avec eux, et accompagnés de leurs femmes qui avaient été enterrées vivantes[827]. »

Un fait récent qui s'est passé à Madagascar, où l'on enterre certains objets avec le mort, dans la pensée qu'ils lui sont utiles, dénote la croyance formelle à l'existence [568] de l'âme ou du fantôme des objets inanimés. Après la mort du roi Radama, le bruit se répandit, sans trouver de contradicteurs, que son fantôme avait été vu une nuit dans le jardin de sa maison de campagne, portant un des uniformes qui avaient été enterré avec lui, et monté sur une des meilleurs chevaux tués sur sa tombe[828]. Les tribus de race touranienne de l'Asie septentrionale avouent que si elles enterrent avec leurs morts des chevaux, des traîneaux, des vêtements, des haches, des ustensiles de cuisine, des silex, de l'acier et de l'amadou, de la viande et du beurre, c'est pour fournir aux besoins du mort pendant son voyage jusqu'à la terre des âmes, et afin qu'il puisse s'y établir[829]. Chez les Esthoniens de l'Europe septentrionale, les morts partent convenablement équipés pour leur voyage au-delà de la tombe, avec du fil et des aiguilles, une brosse à cheveux, du savon, du pain, de l'eau-de-vie et une pièce de monnaie ; un jouet, si c'est un enfant. Et, jusque tout récemment, ce peuple avait si bien gardé conscience de la signification pratique de ces offrandes, que, de temps à autre, une âme revenait encore la nuit reprocher à ses parents de n'avoir pas subvenu à ses besoins et de la laisser dans l'embarras[830]. Si nous passons de ces Tatars, actuellement européanisés, à une race grossière de l'archipel Indien, les Orang Binua de Sambawa, nous rencontrons une curieuse loi d'héritage : non seulement chaque parent survivant, père, mère, fils, frère, etc., prend sa part de l'héritage, mais le mort a également droit à la sienne et il hérite ainsi de lui-même ; cette part est employée à son usage ; on mange les animaux au festin des funérailles, on brûle tout ce qui peut être brûlé, et on enterre le reste[831]. En [569] Cochinchine, les petites gens évitent la fête de leurs morts le même jours que les classes supérieures, par cette excellente raison que les âmes aristocratiques pourraient forcer les âmes des serviteurs à porter les présents qu'on leur fait. Ce peuple emploie toutes les ressources de la civilisation à accomplir avec la plus

827 Cieza de Leon,p. 161 ; Riviero et Tschudi, *Peruvian Antiquities,*, p. 186, 200.

828 Ellis, *Madagascar*, vol. I, 254, 429 ; voir Flacourt, p. 60.

829 Castren, *Finn. Myth.*, p. 118 ; J.Billing, *Exp. to North Russia*, p. 129 ; voir *Samoiedia*, dans Pinkerton, vol. I, p. 532 et Leems, *Lapland*, *ibid.*, p. 484.

830 Bœcler, *Esthen Gebrauche*, p. 69.

831 *Journ. Ind. Archip.*, vol. II, p. 691 ; voir vol. I, p. 297, 349.

fastueuse extravagance de sauvages sacrifices funéraires. Voici les détails, publiés en 1849, sur les funérailles d'un des derniers rois de Cochinchine : « Quand le corps de Thien Tri eut été déposé dans le cercueil, on y plaça aussi beaucoup de choses à l'usage du défunt dans l'autre monde, telle que sa couronne, des turbans, des vêtements de toutes sortes, de l'or, de l'argent et d'autres articles précieux, du riz et d'autres provisions. » On déposa des mets près du cercueil, sur lequel était, dans un cadre, un morceau de damas brodé en caractères de laine, séjour d'une des âmes du défunt. Dans la tombe, édifice clos en pierres, on enferma à perpétuité les femmes sans enfants du mort ; elles devaient veiller sur le sépulcre, « et préparer chaque jour les aliments et les autres choses dont on s'imaginait que le défunt pouvait avoir besoin dans l'autre vie. » Au moment où le cercueil fut placé dans un caveau de derrière l'édifice élevé comme tombeau, on brûla un énorme amas de bateaux, de supports de tout ce dont on s'était servi pour les funérailles ; on brûla en outre, tous les objets dont le roi avait fait usage pendant sa vie, son jeu d'échecs, ses instruments de musique, ses éventails, ses boîtes, ses parasols, ses nattes, ses filets, ses voitures, etc., etc., ainsi qu'un cheval et un éléphant en bois et en carton. Quelques mois après les funérailles, à deus reprises différentes, on construisait dans une forêt, près d'une pagode, deux magnifiques palais en bois, qu'on remplit de riches ameublements, palais en tous points semblables à celui que le défunt monarque avait habité. Chaque palais comprenait vingt chambres, et on veilla avec la plus scrupuleuse attention à ce que rien ne manquât des choses nécessaires [570] dans un palais, puis on brûla ces édifices en grande pompe ; c'est ainsi que d'immense richesses furent livrées aux flammes par suite de la folle croyance que le mort s'en servirait dans l'autre monde[832].

Bien que les Bédouins soient dans l'habitude de parer les morts d'un turban, d'un ceinturon et d'une épée, on ne trouve que peu de traces d'offrandes funéraires pour le service des morts chez les nations sémitiques. La mention que fait Ezéchiel de cette coutume laisse voir qu'il en comprenait la signification, toutefois il la présente comme un caractère propre non aux Israélites mais aux Gentils : « Ces hommes forts qui sont tombés *et qui étaient* incirconcis sont descendus dans le sépulcre avec leurs armes, et ont mis leurs épées sous leurs têtes[833]. » Chez les nations aryennes, au contraire, on sait que ces usages ont prévalus de toutes parts et pendant longtemps, avec un pittoresque de rite et une signification définie que les sauvages ont à peine surpassés. Les raisons pour lesquelles les instruments du sacrifice du Brahmane doivent être brûlés avec lui sont expliquées dans quelques lignes du Véda, récitées à la cérémonie : « Yadâ gachchâtyasunitimetâmathâ

832 Bastian, *Psychlogie*, p. 89 ; *Journ. Ind. Archip.*, vol. III, p. 337. Pour d'autres exemples, voir Bastian, *Mensch*, vol. II, p.332, etc. ; Alger, *Future Life*, part. II.

833 Klemm, *C. G.* , vol. IV, p. 159 ; Ézéchiel, XXXII, 27.

devânâm vasanîrbhavâti. » « Quand il entre dans cette vie il se voue avec ferveur au service des dieux[834]. Lucien raille, mais s'éloigne peu de la vérité dans ses commentaires sur les funérailles des Grecs, quand il parle de ceux qui immolaient des chevaux, des jeunes filles esclaves et des échansons, qui brûlaient ou qui enterraient des vêtements et des ornements pour l'usage et le service des morts dans l'autre monde ; qui déposaient des viandes et des boissons sur la tombe pour [571] nourrir les ombres sans corps dans l'Hadès ; qui offraient de splendides vêtements et des guirlandes aux morts pour qu'ils ne souffrent pas du froid et qu'ils ne se présentent pas nus devant Cerbère. On destinait à Cerbère le gâteau de miel placé devant le mort ; et l'obole mise dans sa bouche était le prix du passage pour Caron , sauf toutefois à Hermione en Argolide, où l'on pensait qu'il y avait une route plus directe pour se rendre à Hadès, et où, par conséquent, on ne munissait pas le mort d'argent pour l'affreux nautonier. Ces idées mêmes prenaient un corps. Témoin la légende d'Eucrates. Sa femme lui apparut après sa mort, pour lui réclamer une de ses sandales en or qui avait glissé sous un coffre et n'avait pas été, par conséquent, brûlée avec le reste de sa garde-robe ; témoin encore, l'histoire de Périandre, dont la femme, Mélisse, lui refuse après sa mort, une réponse prophétique ; « parce que, » dit-elle, « j'ai froid et je suis nue ; car les vêtements qu'on a mis en terre avec moi ne me sont d'aucun usage, faute d'avoir été brûlés. » Périandre dépouilla alors toutes les femmes de Corinthe de leurs plus beaux atours, les entassa dans une fosse et les brûla en invoquant Mélisse, après quoi la réponse qu'il demandait lui fut donnée[835]. Les anciens Gaulois avaient été conduits par leur croyance à une autre vie, à brûler ou à enterrer avec le mort ce qui sert ici-bas ; on dit même qu'ils remettaient le payement de leurs dettes jusque dans l'autre monde ; cela n'est pas improbable, car, tout récemment encore, les Japonais avaient coutume d'emprunter de l'argent sur cette terre pour le rendre avec de gros intérêts dans l'autre monde[836]. Le Norwégien emmenait avec lui serviteurs, chevaux, bateaux, argent, vêtements, armes. Il comptait voyager, en un mot, après sa mort, dans les mêmes conditions [572] qu'il le faisait pendant sa vie, et parcourir ainsi le pénible et obscur chemin qui conduit à l'enfer (helvegr). On attachait aux pieds du mort les souliers de l'enfer (helshô) pour qu'il pût accomplir le fatal voyage ; et, quand le roi Harald fut tué dans la bataille de Bravalla, on plaça le cadavre sur son chariot de guerre, et on le fit entrer tout attelé dans l'immense monticule qui devait lui servir de tombeau[837] ; puis on immola le cheval, et le roi Hring donna en outre sa propre selle, afin que le chef défunt put se rendre au Walhalla à cheval ou sur son char, comme il lui

834 Max Müller, *Todtenbestatlung der brahmanen*, dans D.M.Z. , vol. IX, p. VII, XIV.

835 Lucien, *De Luctu*, 9, etc. ; *Philopseudes*, 27 ; Strabon , VIII, 6, 12 ; Hérodote, V, 92 ; Smith, *Dictionnaire Grec et Romain* Antique, *article : Funus*.

836 Valer. Max., II ; Mela, III, 2 ; Froius (1565) dans Maffei, *Histor. Indicarum*, lib. IV.

837 Grimm, *Verbrennen der Leichen*, p. 332, etc., p. 247, etc. ; *Deutsche Myth.*, p. 795-800.

plairait. Enfin, en Lithuanie et dans la vieille Prusse, où le paganisme aryen s'est maintenu si longtemps et a résisté avec tant de ténacité, on retrouve, même après le moyen âge, la trace de sacrifices funéraires d'hommes, d'animaux et d'objets inanimés. De même que les Lithuaniens croyaient que les hommes ressusciteraient, riches ou pauvres, nobles ou paysans, tels qu'ils étaient sur la terre, ils croyaient que les objets brûlés renaîtraient aussi et leur serviraient comme auparavant. Chez ce peuple, le kriwe kriweito, ou grand prêtre, habitait une maison située au sommet de la haute montagne Anafielas. On s'imaginait que les âmes de tous les morts devaient gravir cette montagne ; aussi, brûlait-on sur leur tombe des griffes d'ours et de lynx pour les aider à faire l'ascension . Les âmes devaient, en outre, traverser la maison du kriwe qui pouvait dès lors décrire aux vivants les vêtements, les chevaux, les armes de l'âme qu'il avait vue, montrer même, pour plus de certitude, la marque qu'une lance ou quelque autre ustensile porté par le mort avait faite en passant chez lui[838]. De tels exemples accusent dans [573] tous ces rites funéraires une même pratique, et jusqu'à un certain point une même intention qui, ayant son point de départ dans l'état sauvage, se perpétue à travers l'état barbare jusque chez les peuples civilisés. Or, si l'on avait pu demander nettement à tous les peuples où ces rites se rencontrent s'ils croyaient à l'existence d'un esprit dans tout objet, chez l'homme et l'animal aussi bien que dans une lance, un manteau, un bâton, une pierre, il est vraisemblable que leurs réponses eussent fourni presque toujours la preuve d'un animisme aussi développé chez eux qu'il l'était dans l'Amérique du Nord, la Polynésie et la Birmanie. Les témoignages directs nous manquant, on peut au moins affirmer que la civilisation inférieure, en faisant sans cesse intervenir les âmes des objets inanimés, atteste là la foi qu'elle a à leur existence.

Ne quittons pas ce sujet avant d'avoir recherché ce qui subsiste encore de ces croyances. Les usages qui s'y rattachent ne disparaissent pas subitement ; ils laissent derrière eux des traces dont la forme et le sens s'altèrent plus ou moins. Les Kanowits de Bornéo disent que s'ils déposent dans un canot, abandonné au gré des vagues, les objets ayant appartenu au défunt, celui-ci les retrouvera pour s'en servir dans l'autre monde ; ils vont même jusqu'à placer près de la bière ce que le mort a possédé de plus précieux ; mais, en réalité, ils ne déposent dans un frêle canot que quelques vieux objets que personne ne voudrait se donner la peine de ramasser[839].

---

838 Dusburg, *Chronicon Prussiæ*, III, c, v ; Hanusch, *Slaw. Myth.*, p. 398, 414 (Anafielas est la montagne de vertu de la mythologie slave et germaine, voyez Grimm, *D. M.* p. 796.). Cf. ce qui est dit dans Saint-Clair et Brophy, *Bulgaria*, p. 61, des aliments transmis aux morts dans l'autre monde et l'explication plus probable qu'ils donnent de cette coutume.

839 Saint-John, *Far East*, vol. I, p. 54, 68 . Comparez Bosman, *Guinea*, dans Pinkerton, vol. XVI, p. 430.

De même, dans l'Amérique du Nord, les sacrifices funéraires des Winnebagos en sont arrivés à ne plus consister qu'à déposer une pipe et un peu de tabac auprès du mort, quelquefois une massue dans la tombe d'un guerrier ; quant aux divers objets apportés et suspendus sur la tombe, il n'y restent plus, les survivants se les partagent au jeu[840]. [574] Les Sental du Bengale mettent sur la couche du mort deux vases, l'un contenant du riz, l'autre de l'eau, avec quelques pièces de monnaie, afin qu'il puisse apaiser les démons sur le seuil du monde des ombres ; mais quand le bûcher est prêt ces objets sont enlevés[841]. L'habitude de substituer aux objets de prix des imitations d'une valeur insignifiante se pratique en Chine de la plus étrange façon. En effet, les hommes et les chevaux brûlés pour le service du mort sont en papier comme les offrandes de vêtements et d'argent. Des piles de dollars en carton recouvert d'une feuille d'étain simulant l'argent coloré en jaune pour simuler l'or, sont brûlés aux funérailles en telle quantité que cette apparence finit par devenir une sérieuse réalité ; en effet la fabrication des ces imitations de monnaies d'argent et d'or occupe, dans les villes chinoises, des milliers de femmes et d'enfants. Mais ce n'est pas tout, on charge l'ami nouvellement décédé de porter à d'autres amis, qui sont partis avant lui , des coffres pleins de richesses de même nature. On brûle sur la tombe du Chinois de charmantes maisons en papier, meublées avec le plus grand luxe de meubles aussi en papier, afin qu'ils puissent ouvrir les serrures en papier des coffres en papier qui contiennent des pièces de monnaie d'or et d'argent en papier bien entendu, mais qu'ils doivent toucher dans l'autre monde en véritables espèces d'or et d'argent, idée qui n'empêchent pas, après la cérémonie, les assistants économes de recueillir les cendres afin d'en extraire l'étain qui s'y trouve[842]. De même aujourd'hui, , quand l'Hindou offre à un parent décédé des fleurs, des gâteaux et du bétel, il y ajoute un [575] fil de laine qu'il place sur le gâteau, et appelant le mort par son nom il lui dit : « Puisse ce vêtement, fait de fils de laine, être accepté par toi[843]. » De tels faits semblent indiquer que les offrandes d'objets inutiles ont un signification symbolique ; sir John Lubbock classe ainsi ce genre d'offrandes : les petits modèles de kayaks et de lances déposés dans les tombes des Esquimaux, les imitations d'objets retirés des tombes égyptiennes et les bijoux, si légers qu'ils ne pouvaient servir, qu'on trouve inhumés avec les Étrusques[844].

---

840 Schoolcraft, *Indian Tribes*, part. IV, p. 54.

841 Hunter, *Rural Bengal*, p. 210.

842 Davis, *Chinese*, vol. I, p. 276 ; Doolittle, vol. I, p. 193 ; vol. II, p. 276 ; Bastian, *Mensch*, vol. II, p. 334 ; voir Marco Polo, liv. II, chap. IXVIII.

843 Colebrooke, *Essays*, vol. I, p. 161, 169.

844 Lubbock, *Prehistoric Times*, p. 142 ; Wilkinson, *Ancien Egypte*, vol. II, p. 319.

De même que les habitants de Bornéo conservèrent , malgré leur conversion à l'islamisme, la coutume d'enterrer des provisions pour le voyage du mort, à titre de marque de respect[845], les chrétiens d'Europe ont gardé l'habitude d'enterrer des objets avec les morts. De même que les Grecs donnaient au mort un obole pour payer Caron, et que les anciens Prussiens lui donnaient de l'argent pour acheter des rafraîchissements pendant son pénible voyage, aujourd'hui encore, les paysans allemands placent une pièce de monnaie, quatre sous ordinairement, dans la bouche ou dans la main du mort. L'usage de mettre de l'argent dans la main du mort est habituel chez les Irlandais, et l'on trouve des traces semblables d'offrandes de pièces de monnaie dans toutes les traditions populaires de l'Europe[846]. Les offrandes funéraires des chrétiens ont ordinairement une très mince valeur, et l'on ne sait pas exactement quelle idée a pu perpétuer cette coutume. Les premiers chrétiens conservèrent [576] l'habitude païenne de mettre dans la tombe des objets de toilette et des jouets d'enfants ; les Grecs modernes placent sur la tombe des rames, si c'est celle d'un marin ; l'usage classique si touchant de répandre des fleurs sur la tombe se maintient encore en Europe[847]. Quelles qu'aient pu être les idées qui ont suggéré la pratique de ces affectueuses cérémonies, elles appartiennent sans contredit à une époque bien antérieure au christianisme. On découvre chez les Hindous la trace du changement de signification des ces offrandes ; les prêtres les ont, en effet, détournées à leur profit. Quiconque donne de l'eau et des souliers à un brahmane, trouvera de l'eau pour se rafraîchir et des souliers pour se chausser pendant son voyage dans l'autre monde ; le don d'une maison ici-bas lui assure un palais dans la vie future[848]. On peut comparer à cette transition celle qui s'est faite en Angleterre des traditions païennes aux traditions chrétiennes. Le *Lyke Wake Dirge*, chant funéraire qui n'est pas encore oublié dans les districts du Nord, parle, comme le ferait la légende sauvage ou barbare, du passage sur le pont de la mort, et du terrible voyage à accomplir pour arriver dans l'autre monde. Mais bien que les pieds du fantastique voyageur soient encore chaussés de souliers de l'antique Norwégien , il ne les doit plus aux offrandes funéraires, mais à sa charité alors qu'il était de ce monde :

Une nuit, une nuit,
Chaque nuit et toutes,

---

845 Beeckmann, *Voyage to Bornéo*, dans Pinkerton, vol. XI, p. 110.

846 Hartknoth, *Alt. und, Neues Preussen*, part. I, p. 181 ; Grimm, *D. M.*, p. 791-795 ; Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube*, p. 212 ; Rochholz, *Deutsche Glaude*, etc. , vol. I, p. 187, etc., A. Maury, *La Magie*, p. 158 (France) ; Brand, *Pop. Ant.*, vol. II, p. 285 (Irlande).

847 Maitland, *Church in the Catacombs*, p. 137 ; Fortes Leslie, vol. II, p. 502 ; Miners, vol. II, p. 750 ; Brand, *Pop. Ant.*, vol. II, p. 307.

848 Maitland, *Church in Catacombs*, p. 137 ; Forbes Leslie, vol. II, p. 502 ; Miners, vol. II, p. 750 ; Brand, *Pop. Ant.*, vol. II, p. 207. Ward, *Hindoos*, vol. II, p. 284.

Feu et eau, lumière et cierge,
Et que le Christ reçoive ton âmes

Quand d'ici tu t'en vas,
Chaque nuit et toutes ;
A la bruyère désolée tu arrive enfin,
Et que le Christ reçoive ton âme.
[577]
Si jamais bas et souliers tu donnas,
Chaque nuit et toutes ;
Assieds-toi et mets-les,
Et que le Christ reçoive ton âme.

Mais si bas ni souliers jamais tu ne donnas,
Chaque nuit et toutes ;
La triste bruyère piquera ton pied nu,
Et que le Christ reçoive ton âme.

De la bruyère désolée tu pourras sortir,
Chaque nuit et toutes ;
Au pont redoutable tu arrives enfin,
Et que le Christ reçoive ton âme.

Le pont redoutable quand tu auras passé
Chaque nuit et toutes ;
Au feu du purgatoire tu arrives enfin.
Et que le Christ reçoive ton âme.

Si jamais tu donnas lait ou boisson,
Chaque nuit et toutes ;
Le feu ne te fera jamais peur,
Et que le Christ reçoive ton âme.

Mais si tu ne donnas jamais lait ni autre boisson,
Chaque nuit et toutes ;
Le feu brûlera tes pieds nus,
Et que le Christ reçoive ton âme[849].

849Texte colligé et annoté par J.-C. Atkinson , *Glossary of Cleveland Dialect.*, p. 595. autres version dans Scott, *Ministrely of Scottish Border*, vol. II, p. 367 ; Kelly, *Indo-European Folklore*, p. 115

[578]

Comment si l'on ignorait les vieilles doctrines qui présidaient aux offrandes faites aux morts, pourrait-on attribuer un sens à ce qui en subsiste encore dans l'esprit du paysan?Ce qui survécu de l'antique cérémonial funéraire doit nous mettre en garde contre le désir auquel nous cédons trop aisément d'expliquer les vestiges de l'antiquité intellectuelle en nous plaçant du point de vue des opinions modernes qui en diffèrent tant.

Après avoir jeté un coup d’œil général sur le système de l'esprit ou de l'âme des objets inanimés, il nous reste à indiquer ce qui peut sembler la considération la plus importante à la plupart des hommes d'étude, à savoir l'étroite union de ce système et d'une doctrine prépondérante de la philosophie du monde civilisé. Bien que le penseur sauvage se montre si préoccupé des phénomènes de la vie, du sommeil, de la maladie et de la mort, il semble avoir pris pour règle d'observation les opérations ordinaires de son propre esprit. C'est à peine s'il lui arrive de songer aux mécanisme de la pensée : les études métaphysiques, en effet, ne prennent une forme distincte qu'à un niveau comparativement élevé de la civilisation intellectuelle. On fait remonter historiquement à la psychologie spéculative de la Grèce classique la philosophie métaphysique de la pensée enseignée dans notre Europe moderne. Or, un des systèmes qui se présentèrent tout d'abord ce fut celui que l'on associe tout particulièrement au nom de Démocrite, le philosophe [579] d'Abdère, qui vivait au cinquième siècle avant notre ère. Quand Démocrite posa ce problème de la métaphysique : Comment percevons-nous les choses extérieures ? - ouvrant ainsi, comme dit Lewes, un nouveau chapitre dans la philosophie – il proposa, pour répondre à la question , une théorie de la pensée. Il expliqua l'acte la perception par l'hypothèse que tout objet projette hors de soi des images (eidwla), images qui, en s'assimilant à l'air environnant, pénètre dans l'âme et font apercevoir les objets. Or, en admettant que Démocrite soir réellement l'auteur de cette célèbre théorie, on peut se demander jusqu'à quel point il en être considéré comme le père ? Ceux qui traitent de l’histoire de la philosophie tiennent d'ordinaire cette doctrine pour l’œuvre de l'école philosophique qui l'a enseignée. Mais les faits que nous venons d'exposer montrent qu'elle n'est autre chose que l'opinion que se font les sauvages de l'âme des objets inanimés, transportée ailleurs et adaptée à l'explication des phénomènes de la pensée. Cette similitude de doctrine n'est pas d'ailleurs une simple coïncidence ; elle tient à une transmission historique dont on peut discerner la trace, alors que la religion et la philosophie des Grecs se lient l'une à l'autre. Dire que Démocrite était un ancien Grec, c'est dire que, depuis son enfance, il avait eu sous les yeux les cérémonies funèbres de son pays, qu'il avait vu les offrandes funéraires de vêtements, de bijoux, de pièces de monnaie,

d'aliments et de boissons ; et, sans contredit, sa mère et sa nourrice avaient dû lui expliquer que le but de ces cérémonies était de faire passer les images-fantômes des ces objets en la possession d'autres formes, fantômes aussi, c'est-à-dire des âmes des morts. Aussi Démocrite, lorsqu'il cherchait à résoudre le grand problème de la pensée, n'eut-il qu'à introduire dans sa métaphysique ce qui restait encore de la doctrine de l'animisme admise par l'homme sauvage et primitif. Cette doctrine du fantôme ou de l'âme des objets, simplement modifiée pour fournir [580] une théorie philosophie de la perception, n'avait qu'à se transformer pour continuer une théorie des idées.Mais une telle transformation ne suffirait pas encore pour faire comprendre le rapport existant entre la doctrine sauvage des âmes-objets qui voltigent et la philosophie épicurienne. Lucrèce explique positivement que la théorie des images vaporeuses (*simulacra, membranœ*) les apparitions qui se présentent à l'homme pendant ses rêves et les images qui s'impriment dans son esprit quand il pense. Il n'y a donc pas solution de continuité dans la spéculation philosophique, entre la pensée sauvage et la pensée l'homme civilisé, et l'on voit que la philosophie, sous la forme qu'elle présente dans l'évolution que la civilisation lui a fait subir, doit beaucoup à l'animisme primitif.

La théorie des idées, telle qu'elle s'est développée dans le monde classique, n'a certes pas été dans son cours à l'abri des altérations de la métaphysique ; elle a subi des transitions du même genre que celles qu'à subies la doctrine de l'âme elle-même. L'idée qui, par un travail de l'esprit, avaient de la représentation d'objets matériels passé à l'expression de leur forme abstraite et générique et étaient arrivées à représenter des qualités autres que les visibles, ont fini par ne plus être conçues que comme le *substratum* de la pensée. Toutefois, aujourd'hui encore, l'ancienne théorie n'est pas encore entièrement abandonnée, et la conservation du terme significatif « idée » (*idea*, forme visible) s'accorde avec le maintien de son sens originel. Le métaphysicien est encore obligé de réfuter l'ancienne notion que les idées sont des images réelles, et d'y substituer une conception plus abstraite. L'exemple le plus décisif à cet égard, c'est que Dugald Stewart a trouvé, dans les œuvres de Sir Isaac Newton, la proposition suivante sur la distinction des espèces sensibles. « Le sensorium des animaux n'est-il pas l'endroit ou siège la substance sensible, et où arrivent les espèces sensibles des choses par l'intermédiaire des nerfs et du cerveau, afin qu'elles puissent être perçues [581] par l'esprit qui se trouve présent à cet endroit ? » D'autre part, Reid mentionne la théorie originelle des idées tout en déclarant qu'il ne croit pas qu'elle ait une « une base bien solide, quoiqu'elle ait été généralement admise par les philosophes… Cette solution de la perception des objets extérieurs, non pas effectuée directement, mais au moyen de certaines images ou représentations de ces objets qui nous arrivent par les sens, semble être l'hypothèse philosophique la plus ancienne qu'on ait imaginé pour

expliquer la perception ; hypothèse, d'ailleurs, qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours, sauf de légères variations. » Tout en admettant que Reid exagère la valeur qu'a pour les métaphysiciens la théorie des idée conçues comme étant des images réelles de choses, il serait difficile de nier cette hypothèse soit encore acceptée par beaucoup d'esprits, et que bien des gens qui parlent des idées fassent autre chose que se les représenter par l'effet d'une métaphore, dont ils n'ont qu'imparfaitement conscience, comme des images sensible[850]. Une des choses piquantes que l'on ait dites à propos des idées ou des spectres est la réponse de l'évêque de Berkeley à Halley, qui le raillait de son idéalisme. L'évêque prétendit que le mathématicien est, lui aussi, un idéaliste, son « *ultima ratio* » n'étant en réalité que des spectres de quantités qui n'existent plus, et qui lui apparaissaient encore, bien que les termes qui les aient produits eussent disparu.

Il nous reste à résumer en quelques mots la doctrine des âmes dans les différentes phases qu'elle a traversées chez l'espèce humaine depuis le commencement jusqu'à nos jours. Si l'on essaye de marquer ces principales étapes dans le cours de l'histoire intellectuelle de l'homme, [582] voici les faits qui font le mieux saisir la manière dont la doctrine s'est développé. On trouve profondément enracinés, aux degrés les plus infimes de la civilisation dont nous ayons connaissance, la notion de l'âme-spectre animant l'homme tant qu'elle reste dans le corps, et, apparaissant , lorsqu'elle en sort, sous forme de fantômes dans les rêves et les visions. Il n'y a nulle raison de penser que les sauvages aient emprunté cette idée à des races plus avancées dont ils seraient déchus ; en effet ce que nous avons présenté comme la doctrine animiste primitive a de si fortes racines dans l'esprit des sauvages, qu'ils ne peuvent devoir cette doctrine qu'au témoignage de leurs propres sens, témoignages interprétés d'après les principes biologiques qui leur semblent les plus raisonnables. On prétend parfois qu'il faut rapporter les idées et les pratiques des sauvages touchant l'âme au reste d'une haute civilisation religieuse, qu'aurait possédée jadis la race humaine primitive. On voit là les traces d'une religion antérieure dont le souvenir vague et tronqué se serait conservé chez les tribus sauvages actuellement déchues. De semblables explications appliquées à quelques faits, pris isolément, peuvent sembler plausibles à certains esprits ; mais, si l'on étudie le sujet dans son ensemble, on reconnaîtra qu'elles sont inadmissibles. L'animisme des sauvages se maintient pour lui-même et par lui-même ; il contient l'explication de sa propre origine. L'animisme des hommes civilisés, au contraire, bien que mieux approprié à la science moderne, ne peut, le plus souvent,

850 Lewes, *Biographical History of Philosophy, Democritus*( voir aussi ses remarques sur Reid) ; Lucretius, liv. IV ; *Early History of Mankind*, p. 2 ; Stewart, *Philosophy of Human Mind*, vol. I, chap. I, sect. 2 ; Reid, *Essays*, II, chap. iv-xiv;voir aussi Th. Browne, *philosophy of the Mind*, leç. 27.

s'expliquer que comme le produit développé d'un système plus ancien et plus grossier. Si l'on veut trouver les produits des témoignages directs de la nature mis en action dans un but pratique, il faut les chercher dans les doctrines et les rites des races inférieures inspirées par leur philosophie. Les doctrines et les rites des races supérieures sont, au contraire, l'héritage du passé qu'on reçu [583] les temps modernes ; les anciennes idées ont été seulement modifiées pour qu'elles puissent s'adapter aux idées nouvelles ; ces doctrines des sauvages sont de vieille doctrines abandonnées parce qu'elles ne sont plus comparables avec les idées nouvelles. Embrassons d'un coup d'œil les rapports généraux qui lient la doctrine de l'âme chez les sauvages avec la même doctrine chez les nations barbares et civilisées. Chez le sauvage, toute la doctrine des âmes est développée avec une largeur et une logique remarquables. Le sauvage reconnaît dans l'animal une âme, par extension naturelle de l'idée qui lui en fait admettre une chez l'homme ; il admet que les arbres et les plantes ont des âmes ; amené dans cette voie par une longue logique, il pousse enfin la doctrine jusqu'à ses dernières conséquences en attribuant une âme aux objets inertes. À partir de ce point, si nous continuons d'explorer la pensée humaine, si de la vie sauvage nous passons à la vie barbare et à la vie civilisée, nous trouvons une théorie plus conforme à la science positive, mais moins complète ou moins d'accord avec elle-même. En pleine civilisation, les hommes agissent comme s'ils croyaient encore aux âmes et aux spectres des objets inanimés, bien que la connaissance des systèmes physiques les place au-dessus d'une philosophie grossière. Quant à la doctrine des âmes des plantes, quelques témoignages partiels datant de l'époque où elle a disparu en Asie sont venus jusqu'à nous. De nos jours et dans notre pays, nous voyons apparaître des dernières traces de la croyance de l'âme des animaux. L'animisme semble refoulé dans ses derniers retranchements et se concentrer sur sa première et principale position , la doctrine de l'âme humaine. Cette doctrine a subi des modifications profondes dans la cours de la civilisation. Elle survit à la disparition presque totale d'un grand argument en sa faveur, la réalité objective des âmes apparitionnelles des fantômes vus dans les rêves et les visions. L'âme est dépouillée désormais de [584] sa substance éthérée ; elle est devenue une entité immatérielle, « l'ombre d'une ombre ». La théorie de l'âme se sépare des investigations de la biologie et de la science mentale, qui discute maintenant les phénomène de la vie et de la pensée, étudiant les sens et l'intelligence, les émotions et la volonté, en s'appuyant sur la pure expérience. Une création intellectuelle est née, dont l'existence même a une portée très significative, c'est une « psychologie » qui n'a plus rien à faire avec l'âme. L'âme dans la conception moderne n'a plus de place que dans la métaphysique des religions, et sa fonction spéciale consiste à fournir un côté intellectuel à la doctrine religieuse de la vie future. Telles sont les modifications qui ont affecté la croyance animiste fondamentale durant son cours à travers les périodes successives de la civilisation.

Mais malgré d'aussi profonds changements la conception de l'âme humaine, en ce qui tient le plus à sa nature, ne s'est pas, la chose est claire, modifiée depuis la philosophie du penseur sauvage jusqu'à celle du professeur moderne en théologie. L'âme, depuis l'origine, a continué d'être définie comme une entité, animante, séparable et survivante, d'être conçue comme le véhicule de l'existence personnelle individuelle. La théorie de l'âme est une des parties essentielles d'un système de philosophie religieuse qui unit par une chaîne non interrompue de rapports intellectuels le sauvage adorateur de fétiches au chrétien civilisé. Les divisions qui ont partagé les grandes religions du monde en sectes intolérantes et hostiles ne semblent , pour la plupart, que superficielle, comparées à ce schisme, le plus profond de tous, qui sépare l'animisme du matérialisme.

FIN DU PREMIER VOLUME

---ooOoo---