

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

MIRCEA ELIADE

ANCIEN PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS

MORPHOLOGIE DU SACRÉ: LE CIEL, LE SOLEIL, LA LUNE, LES EAUX,
LES PIERRES, LA TERRE, LA VÉGÉTATION, L'ESPACE SACRÉ, LE
TEMPS SACRÉ, FONCTION DES MYTHES, STRUCTURE DES SYMBOLES.



PRÉFACE DE GEORGES DUMÉZIL

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

PAYOT. PARIS

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

MIRCEA ELIADE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

ANCIEN PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS

MORPHOLOGIE DU SACRÉ. — LE CIEL : RITES ET SYMBOLES CÉLESTES.
LE SOLEIL ET LES CULTES SOLAIRES. — LA LUNE ET LA MYSTIQUE
LUNAIRE. — LES EAUX. — LES PIERRES SACRÉES. — LA TERRE, LA
FEMME ET LA FÉCONDITÉ. — LA VÉGÉTATION : SYMBOLES ET RITES DU
RENOUVELLEMENT. — L'ESPACE SACRÉ. — LE TEMPS SACRÉ ET LE
MYTHE DE L'ÉTERNEL RECOMMENCEMENT. — FONCTION DES MYTHES.
STRUCTURE DES SYMBOLES.

PRÉFACE DE GEORGES DUMÉZIL

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES



PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—
1953

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays. *Copyright, 1948, by Payot, Paris*

des trois chantiers, dans son coin, les historiens spécialistes comme les comparatistes des deux sortes (généalogistes, typologistes), s'ignorant souvent, se querellant parfois, dépassant leurs droits les uns les autres. Mais n'est-ce pas ainsi que se développe toute science, et non pas en se conformant à un « plan » qu'il faudrait séculaire ?

Raison de plus, de temps à autre, pour faire le point. C'est à quoi servira, d'abord, le *Traité* que publie M. Mircea Eliade. Professeur d'histoire des religions à l'Université de Bucarest, l'auteur a vite éprouvé la nécessité d'un « cours d'initiation » à ces matières où chacun se voit maître et qui sont difficiles. Poursuivi pendant sept ans, le cours a produit le livre. Ardent, entreprenant, armé d'une immense lecture et d'une formation précise d'indianiste, M. Eliade a déjà fait beaucoup pour nos études : je pense à son *Yoga*, aux trois beaux volumes de la revue roumaine d'histoire des religions *Zalmoxis*, tout récemment encore à la magistrale mise au point des problèmes du chamanisme qu'il a donnée à notre *Revue de l'Histoire des Religions*.

A regarder les titres des chapitres, à voir ainsi en vedette les eaux, le ciel, le soleil, certains penseront peut-être à Max Müller ; ce souvenir leur sera profitable : en descendant des titres au texte, ils verront comment, après une réaction excessive contre les excès du naturalisme, la science des religions reconnaît aujourd'hui l'importance de ces représentations qui sont la matière première la plus générale de la pensée mythique ; mais ils verront aussi que l'interprétation est tout autre : ces hiérophanies cosmiques, comme dit M. Eliade, ne sont que le vêtement d'un profond discours ; cette morphologie du sacré traduit symboliquement une dialectique du sacré dont la nature n'est que le support. C'est toute une « philosophie avant les philosophes » qui apparaît, dès qu'on observe les plus humbles des religions, et qui résulte d'un effort d'explication et d'unification, d'un effort vers la théorie dans tous les sens du mot : le présent livre en fera sentir la cohérence et la noblesse et aussi, d'un continent à l'autre (y compris notre Europe), l'uniformité, — une uniformité qu'il ne faut certes pas exagérer mais qui réduit heureusement le vertige dont souffrent parfois les débutants perdus dans le labyrinthe des faits.

Bien entendu, M. Eliade sait mieux que personne que toute synthèse de ce genre comporte, requiert des partis pris, des postulats que leur efficacité justifie, mais qui sont personnels, donc provisoires, du moins perfectibles. Cette armature n'est d'ailleurs pas l'aspect le moins attachant du livre : sur la structure et le fonctionnement de la pensée mythique, sur les notions, chères à l'auteur, d'*archétype* et de *répétition*, on trouvera des idées claires et éclairantes auxquelles on souhaite non pas une longue vie (ce qui est sans importance), mais une prompte et riche fécondité.

Enfin ce livre nous rend aujourd'hui, à Paris, en France, un service particulier, car il faut avouer que, si les historiens du christianisme, du bouddhisme, et généralement des diverses religions humaines sont nombreux parmi nous, et distingués, trop peu de chercheurs (j'entends des chercheurs authentiques) se consacrent aux études comparatives et générales, soit parce qu'elles demandent une préparation plus pénible, soit parce que les amateurs, quelques-uns très officiels, les ont discréditées. Elles n'en sont pas moins nécessaires et grosses d'avenir. Or la Sorbonne fait bien passer chaque année un « certificat d'histoire des

AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR

La science moderne a réhabilité un principe que certaines confusions du XIX^e siècle avaient gravement compromis : *c'est l'échelle qui crée le phénomène*. Henri Poincaré se demandait, non sans ironie : « un naturaliste qui n'aurait jamais étudié l'éléphant qu'au microscope croirait-il connaître suffisamment cet animal ? » Le microscope révèle la structure et le mécanisme des cellules, structure et mécanisme identiques chez tous les organismes pluricellulaires. L'éléphant est, certes, un organisme pluricellulaire. Mais, n'est-il que cela ? A l'échelle microscopique, on peut concevoir une réponse hésitante. A l'échelle visuelle humaine qui a, au moins, le mérite de présenter l'éléphant comme phénomène zoologique, plus d'hésitation possible. De même, un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économie, la linguistique, l'art, etc... c'est le trahir ; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. Certes, il n'y a pas de phénomène religieux « pur » ; il n'y a pas de phénomène uniquement et exclusivement religieux. La religion étant chose humaine, elle est de ce fait, et chose sociale, et chose linguistique, et chose économique — car on ne conçoit pas l'homme en dehors du langage et de la vie collective. Mais il serait vain de vouloir expliquer la religion par une de ces fonctions fondamentales qui définissent, en dernière instance, l'homme. Il serait vain de prétendre rendre compte de *Madame Bovary* par toute une série de faits, — sociaux, économiques, politiques — réels, certes, mais sans conséquences pour l'œuvre littéraire elle-même.

Pour rester dans notre sujet, nous ne pensons pas à contester que le phénomène religieux puisse être utilement abordé sous différents angles ; mais il importe, avant tout, de le considérer en lui-même, en ce qu'il a d'irréductible et d'original. La tâche n'est pas facile. Car il s'agit, sinon de définir le phénomène religieux, du moins de le circonscrire et de le situer dans l'ensemble des autres objets de l'esprit. Et, comme le remarque Roger Caillois en tête de son brillant petit livre sur *L'homme et le sacré* : « Au fond, du sacré en général, la seule chose qu'on puisse affirmer valablement est contenue dans la définition même du terme : c'est qu'il s'oppose au profane. Dès qu'on s'attache à préciser la nature, la modalité de cette opposition, on se heurte aux plus grands obstacles. Quelque élémentaire qu'elle soit, aucune formule n'est applicable à la complexité labyrinthique

mythes, de formes divines, d'objets sacrés et vénérés, de symboles, de cosmologies, de théologoumènes, d'hommes consacrés, d'animaux, de plantes, de lieux sacrés, etc. Et chaque catégorie a sa propre morphologie, d'une richesse luxuriante et touffue. On se trouve ainsi en présence d'un matériel documentaire immense et hétéroclite, un mythe cosmogonique mélanésien ou un sacrifice brâhmanique n'ayant pas moins de droit à être pris en considération que les textes mystiques d'une sainte Thérèse ou d'un Nichiren, qu'un totem australien, un rite primitif d'initiation, le symbolisme du temple Barabudur, le costume cérémoniel et la danse d'un chamane sibérien, les pierres sacrées que l'on rencontre un peu partout, les cérémonies agraires, les mythes et les rites des Grandes Déeses, l'instauration d'un roi archaïque ou les superstitions qui s'attachent aux pierres précieuses, etc. Chaque document peut être considéré comme une hiérophanie dans la mesure où il exprime à sa manière une modalité du sacré et un moment de son histoire, c'est-à-dire une expérience du sacré parmi les innombrables variétés existantes. Chaque document nous y est précieux en raison de la double révélation qu'il accomplit : 1^o il révèle une *modalité du sacré* en tant qu'hiérophanie ; 2^o il révèle, en tant que moment historique, une *situation de l'homme* par rapport au sacré. Voici, par exemple, un texte védique s'adressant au mort : « Rampe vers la terre, ta mère ! Puisse-t-elle te sauver du néant ! » (*Rig Veda*, X, 18, 10). Ce texte nous révèle la structure de la sacralité tellurique ; la Terre est considérée comme une mère, Tellus Mater ; mais il nous révèle en même temps un certain moment de l'histoire des religions indiennes : le moment où cette Tellus Mater était valorisée — au moins par un certain groupe d'individus — comme protectrice contre le néant, valorisation qui sera rendue caduque par la réforme upanishadique et par la prédication de Bouddha.

Pour revenir au point de départ, chaque catégorie de documents (mythes, rites, dieux, superstitions, etc.) nous est en somme également précieuse si nous voulons pouvoir comprendre le phénomène religieux. Cette intellection s'accomplit constamment dans le cadre de l'*histoire*. Par le simple fait qu'on se trouve en présence de hiérophanies, on se trouve en présence de documents historiques. C'est toujours dans une certaine situation historique que le sacré se manifeste. Les expériences mystiques, même les plus personnelles et les plus transcendantes, subissent l'influence du moment historique. Les prophètes juifs sont les débiteurs des événements historiques qui ont justifié et soutenu leur message ; ils sont aussi ceux de l'histoire religieuse israélite, qui leur a permis de formuler certaines expériences, etc. Comme phénomène historique — et non pas comme expérience personnelle — le nihilisme et l'ontologisme de certains mystiques mâhâyaniques n'était pas possible sans la spéculation upanishadique, sans l'évolution de la langue sanskrite, etc. Ce qui ne veut nullement dire que n'importe quelle hiérophanie ainsi que n'importe quelle expérience religieuse soit un moment unique, sans

répétition possible, dans l'économie de l'esprit. Les grandes expériences ne se ressemblent pas seulement par leur contenu, mais souvent aussi par leur expression. Rudolf Otto a relevé des ressemblances surprenantes entre le lexique et les formules de Maître Eckardt et ceux de Çankara.

Le fait qu'une hiérophanie est toujours historique (c'est-à-dire qu'elle se produit toujours dans des situations déterminées) ne détruit pas nécessairement son œcuménicité. Certaines hiérophanies ont une destinée locale ; il y en a d'autres qui ont, ou acquièrent, des valences universelles. Les Indiens, par exemple, vénèrent un certain arbre appelé *Açvattha* ; la manifestation du sacré dans cette espèce végétale est transparente pour eux seulement, car ce n'est que pour eux que l'*Açvattha* est une *hiérophanie* et non simplement un *arbre*. Par conséquent, cette hiérophanie n'est pas seulement *historique* (comme d'ailleurs toute hiérophanie), mais elle est aussi *locale*. Les Indiens connaissent cependant aussi le symbole d'un Arbre Cosmique (*Axis Mundi*), et cette hiérophanie mythico-symbolique est universelle, car les Arbres Cosmiques se rencontrent partout dans les anciennes civilisations. Il faut préciser que l'*Açvattha* est vénéré dans la mesure où il incorpore la sacralité de l'Univers en continuelle régénération ; c'est dire qu'il est vénéré, parce qu'il incorpore, participe ou symbolise l'Univers représenté par les Arbres Cosmiques des différentes mythologies (cf. § 99). Mais, bien que l'*Açvattha* se justifie par le même symbolisme qui apparaît aussi dans l'Arbre Cosmique, la hiérophanie qui transsubstantie une espèce végétale dans un arbre sacré, n'est transparente qu'aux yeux des membres de la société indienne.

Pour citer encore un exemple — cette fois-ci l'exemple d'une hiérophanie dépassée par l'histoire même du peuple où elle s'est accomplie, — les Sémites ont adoré à un certain moment de leur histoire le couple divin du dieu de l'ouragan et de la fécondité, Ba'al, et de la déesse de la fertilité (surtout de la fertilité agraire), Bêlit. Les prophètes juifs considéraient ces cultes comme sacrilèges. A leur point de vue — c'est-à-dire au point de vue des Sémites qui, par l'intermédiaire de la réforme mosaïque, avaient accédé à une conception plus élevée, plus pure et plus complète de la divinité — cette critique était pleinement justifiée. Cependant, le culte paléosémitique de Ba'al et de Bêlit n'en était pas moins, lui aussi, une hiérophanie : il révélait — jusqu'à l'exacerbation et au monstrueux — la sacralité de la vie organique, les forces élémentaires du sang, de la sexualité et de la fécondité. Une telle révélation a gardé sa valeur sinon pendant des millénaires, du moins pendant de nombreux siècles. Cette hiérophanie n'a cessé d'être valorisée qu'au moment où elle fut remplacée par une autre, qui — accomplie dans l'expérience religieuse d'une élite — s'affirmait plus parfaite et plus consolante. La « forme divine » de Jahvé l'emportait sur la « forme divine » de Ba'al ; elle révélait la sacralité d'une manière plus intégrale, elle sanctifiait la vie

sans déclencher les forces élémentaires concentrées dans le culte de Ba'al, elle révélait une économie spirituelle dans laquelle la vie de l'homme et sa destinée s'octroyaient de nouvelles valeurs ; de même, elle facilitait une expérience religieuse plus riche, une communion divine en même temps plus « pure » et plus complète. Finalement, cette hiérophanie jahviste triompha ; et, en tant que représentant d'une modalité universaliste du sacré, elle était de par sa nature même accessible aux autres cultures ; elle devint, à travers le christianisme, une valeur religieuse mondiale. Il s'ensuit que certaines hiérophanies (rites, cultes, formes divines, symboles, etc.) sont ou deviennent ainsi multivalentes ou universalistes ; il y en a d'autres qui demeurent locales et « historiques » ; inaccessibles aux autres cultures elles sont tombées en désuétude durant l'histoire même de la société où elles s'étaient réalisées.

2. *Difficultés méthodologiques.* — Mais revenons à la grande difficulté matérielle déjà signalée : l'extrême hétérogénéité des documents religieux. Le domaine presque illimité, où l'on a recueilli les documents par centaines de milliers, n'a fait qu'aggraver cette hétérogénéité. D'une part (c'est d'ailleurs le cas de tous les documents historiques), ceux dont on dispose se sont conservés plus ou moins au hasard (il ne s'agit pas uniquement de textes mais aussi de monuments, d'inscriptions, de traditions orales, de coutumes). D'autre part, ces documents conservés par hasard proviennent de milieux très différents. Si, pour reconstituer l'histoire archaïque de la religion grecque par exemple, nous devons nous contenter des textes peu nombreux qui nous ont été conservés, de quelques inscriptions, de quelques monuments mutilés et de quelques objets votifs, pour reconstituer les religions germaniques ou slaves par exemple, nous sommes forcés de faire appel aux documents folkloriques, en acceptant les inévitables risques qu'en comportent le maniement et l'interprétation. Une inscription runique, un mythe enregistré plusieurs siècles après qu'il a cessé d'être compris, quelques gravures symboliques, quelques monuments protohistoriques, une quantité de rites et de légendes populaires du dernier siècle — y a-t-il quelque chose de plus hétéroclite que le matériel documentaire dont dispose l'historien des religions germaniques ou slaves ? Acceptable dans l'étude d'une seule religion, une telle hétérogénéité devient grave quand il s'agit d'aborder l'étude comparative des religions et de viser à la connaissance d'un grand nombre des modalités du sacré.

C'est exactement la situation du critique qui aurait à écrire l'histoire de la littérature française, sans autre documentation que des fragments de Racine, une traduction espagnole de La Bruyère, quelques textes cités par un critique étranger, les souvenirs littéraires de quelques voyageurs et diplomates, le catalogue d'une librairie de province, les résumés et les thèmes d'un collégien et quelques autres indications du même genre. Voilà, en somme, la documentation dont

un seul individu. Cette attitude ne serait justifiée qu'au cas où le but de l'enquête aurait été strictement sociologique : la vie religieuse d'une communauté fuégiennne à un moment historique donné ; mais s'il s'agit de saisir les capacités d'expérimenter la sacralité des Fuégiens, la situation est tout autre. Or, l'un des problèmes les plus importants de l'histoire des religions est justement cette capacité de connaître les différentes modalités du sacré des primitifs. En effet, si l'on pouvait démontrer (on l'a fait d'ailleurs durant ces dernières décades) que la vie religieuse des peuples les plus primitifs est vraiment complexe, qu'elle ne peut être réduite à « l'animisme », au « totémisme » ni au culte des ancêtres, mais qu'elle connaît aussi des Êtres suprêmes pourvus de tous les prestiges du Dieu créateur et tout-puissant, l'hypothèse évolutionniste interdisant aux primitifs l'accès des soi-disant « hiérophanies supérieures » se trouve par là même infirmée.

3. *Variété des hiérophanies.* — Les comparaisons auxquelles nous avons eu recours pour faire sentir combien est précaire le matériel documentaire dont dispose l'historien des religions ne sont naturellement que des exemples imaginaires et ne doivent être considérées que comme telles. Notre premier souci est de justifier la méthode qui guidera le présent ouvrage. Dans quelle mesure sommes-nous autorisés — en considérant l'hétérogénéité et la précarité du matériel documentaire — de parler des « modalités du sacré » ? Ce qui nous atteste l'existence réelle de ces modalités, c'est qu'une hiérophanie est autrement vécue et interprétée par les élites religieuses que par le reste de la communauté. Pour le peuple qui se rend au début de l'automne au temple Kâlighat de Calcutta, Durgâ est une déesse terrifiante à laquelle on doit sacrifier des boucs ; mais pour les quelques shaktas initiés, Durgâ est l'épiphanie de la vie cosmique en continuelle et violente palingénèse. Il est très probable que parmi les adorateurs du lingam de Shiva, un grand nombre n'y voient que l'archétype de l'organe générateur ; mais il y en a d'autres qui le considèrent comme un signe, une « icône » de la création et de la destruction rythmiques de l'Univers qui se manifeste dans des formes et se réintègre périodiquement dans l'unité primordiale, préformelle, afin de se régénérer. Quelle est la véritable hiérophanie de Durgâ et de Shiva : celle que déchiffrent les « initiés » ou celle qui est saisie par les masses des « croyants » ? Nous essaierons de montrer dans les pages qui suivent qu'elles sont toutes les deux également valables, que le sens accordé par les masses, au même titre que l'interprétation des initiés, représente une modalité réelle, authentique du sacré manifesté par Durgâ ou Shiva. Et nous pourrions montrer que les deux hiérophanies sont cohérentes, c'est-à-dire que les modalités du sacré révélées à travers elles ne sont nullement contradictoires, mais intégrables et complémentaires. Nous sommes ainsi autorisés à accorder une « validité » égale à un document qu'enregistre une expérience populaire, et à un document qui

reflète l'expérience d'une élite. Les deux catégories de documents sont indispensables — et non pas seulement pour retracer l'histoire d'une hiérophanie, mais en premier lieu parce qu'elles aident de constituer les modalités du sacré révélé à travers cette hiérophanie.

Ces observations — amplement illustrées dans le corps du présent livre, doivent être appliquées à l'hétérogénéité des hiérophanies dont il a été question ci-dessus. Car — comme nous venons de le dire — ces documents ne sont pas seulement hétérogènes par rapport à leur origine (les uns émanant de prêtres ou d'initiés, les autres des masses, les uns ne présentant que des allusions, des fragments ou des on-dit, les autres des textes originaux, etc.), mais aussi dans leur structure même. Par exemple, les hiérophanies végétales (c'est-à-dire le sacré révélé à travers la végétation) se retrouvent aussi bien dans les symboles (l'Arbre Cosmique) ou dans les mythes métaphysiques (l'Arbre de la Vie) que dans des rites « populaires » (la « Promenade du Mai », la combustion des bûches, les rites agraires), dans les croyances liées à l'idée d'une origine végétale de l'humanité, dans les relations mystiques qui existent entre certains arbres et certains individus ou sociétés humaines, dans les superstitions relatives à la fécondation par les fruits ou par les fleurs, dans les contes où les héros lâchement tués se transforment en plantes, dans les mythes et dans les rites des divinités de la végétation et de l'agriculture, etc. Ces documents diffèrent non pas seulement par leur *histoire* (comparer, par exemple, le symbole de l'Arbre cosmique chez les Indiens et chez les Altaïques aux croyances de certaines populations primitives, concernant la descendance du genre humain à partir d'une espèce végétale) — mais par leur structure même. Quels seront les documents qui nous serviront de modèle pour comprendre les hiérophanies végétales ? Les symboles, les rites, les mythes, ou bien les « formes divines » ?

La méthode la plus sûre est évidemment celle qui considère et utilise tous ces documents hétérogènes, n'excluant aucun type important, posant en même temps la question des *contenus révélés* par toutes les hiérophanies. Nous obtiendrons ainsi un ensemble cohérent de notes communes qui — nous le verrons d'ailleurs plus tard — permettent d'organiser un *système* cohérent des modalités de la sacralité végétale. Nous pourrions ainsi remarquer que chaque hiérophanie suppose ce système ; qu'une coutume populaire en certain rapport avec la « promenade cérémoniale du Mai » implique la sacralité végétale formulée par l'idéogramme de l'Arbre Cosmique ; que certaines hiérophanies ne sont pas suffisamment « ouvertes », presque « cryptiques » en ce sens qu'elles ne révèlent que partiellement et d'une manière plus ou moins chiffrée la sacralité incorporée ou symbolisée par la végétation, tandis que d'autres hiérophanies vraiment « phaniques » laissent transparaître les modalités du sacré dans leur ensemble. Nous pourrions ainsi considérer comme une hiérophanie cryptique, insuffisamment « ouverte », ou « locale », la coutume de prome-

ner cérémonieusement une branche verte au commencement du printemps ; et comme hiérophanie « transparente » le symbole de l'Arbre Cosmique. Mais, l'une et l'autre révèlent la même modalité du sacré incorporé dans la végétation : la régénération rythmique, la vie inépuisable qui est concentrée dans la végétation, la *réalité* manifestée dans une création périodique, etc. (§ 124). Ce qu'il faut souligner dès maintenant c'est que toutes les hiérophanies conduisent à un système d'affirmations cohérentes, à une théorie de la sacralité végétale et que cette théorie n'est pas moins impliquée dans les hiérophanies insuffisamment « ouvertes » que dans les autres.

Les conséquences théoriques de ces observations seront discutées au terme du présent ouvrage, quand nous aurons examiné une quantité suffisante de faits. Pour le moment nous nous contentons de montrer que ni l'hétérogénéité historique des documents (émanant les uns des élites religieuses, les autres des masses incultes, les uns produits d'une civilisation raffinée, les autres création des sociétés primitives, etc.) ni leur hétérogénéité structurale (mythes, rites, formes divines, superstitions, etc.) ne constituent un obstacle à l'intelligence d'une hiérophanie. En dépit des difficultés d'ordre pratique, cette hétérogénéité est même seule capable de nous révéler toutes les modalités du sacré puisqu'un symbole ou un mythe font disparaître avec évidence les modalités qu'un rite ne peut pas manifester, mais qu'il implique seulement. La différence entre le niveau d'un symbole, par exemple, et celui d'un rite, est de telle nature que jamais le rite ne pourra révéler tout ce que le symbole révèle. Mais répétons-le, l'hiérophanie active dans un rite agraire suppose présent tout le système, c'est-à-dire l'ensemble des modalités de la sacralité végétale que révèlent, d'une manière plus ou moins globale, les autres hiérophanies agraires.

Ces observations préliminaires seront mieux comprises au moment où le problème sera repris d'un point de vue différent. Le fait que la sorcière brûle une poupée de cire pourvue d'une mèche des cheveux de sa « victime » sans se rendre compte d'une façon satisfaisante de la *théorie* supposée par cet acte magique n'est d'aucune importance pour l'intelligence de la magie sympathique. Ce qui est important pour comprendre cette magie, c'est de savoir qu'un tel acte n'a été possible que du moment où certains individus se sont convaincus (par voie expérimentale) ou ont affirmé (par voie théorique) que les ongles, les cheveux ou les objets portés par un individu quelconque conservent leur rapport intime avec lui-même après leur séparation. Une telle croyance suppose l'existence d'un « espace-réseau » reliant les objets les plus éloignés, les reliant à l'aide d'une sympathie dirigée par des lois spécifiques (la coexistence organique, l'analogie formelle ou symbolique, les symétries fonctionnelles). Le sorcier (celui qui agit en magicien) ne peut croire à l'efficacité de son action que dans la mesure où un tel « espace-réseau » existe. Qu'il connaisse ou non cet « espace-réseau », qu'il ait ou non connaissance de la « sympathie »

qui relie les cheveux à l'individu, ce fait n'a aucune importance. Il est fort probable que beaucoup des sorcières d'aujourd'hui n'ont pas une représentation du monde accordée aux pratiques magiques qu'elles exercent. Mais considérées en elles-mêmes, ces pratiques peuvent nous révéler le monde d'où elles viennent, même si les usagers n'y accèdent pas théoriquement. L'univers mental des mondes archaïques nous est parvenu non pas dialectiquement dans les croyances explicites des individus, mais conservé dans des mythes, symboles, coutumes qui, malgré toutes sortes de dégradations, laissent voir encore clairement leurs sens originaires. Ils représentent, en un certain sens, des « fossiles vivants », et parfois il suffit d'un seul « fossile » pour qu'on puisse reconstituer l'ensemble organique dont il est le vestige.

4. *Multiplécité des hiérophanies.* — Les exemples qui viennent d'être cités seront repris et renforcés dans le présent ouvrage. Ils nous ont servi jusqu'à présent de première approximation, non pas pour délimiter la notion du sacré, mais pour nous familiariser avec les documents dont on dispose. Nous avons intitulé ces documents *hiérophanies* parce que chacun révèle une modalité du sacré. Les modalités de cette révélation, de même que la valeur ontologique qu'on lui accorde, sont deux questions qui ne pourront être discutées qu'au terme de notre enquête. Considérons pour l'instant chaque document — rite, mythe, cosmogonie ou dieu — comme constituant une hiérophanie ; autrement dit, essayons de le considérer comme une manifestation du sacré dans l'univers mental de ceux qui l'ont reçu.

L'exercice proposé n'est certainement pas toujours aisé. A l'occidental habitué à rapporter spontanément les notions de sacré, de religion et même de magie à certaines formes historiques de la vie religieuse judéo-chrétienne, les hiérophanies étrangères apparaissent en grande partie comme aberrantes. Même s'il était disposé à considérer avec sympathie certains aspects des religions exotiques — et en premier lieu des religions orientales — il ne pourra que difficilement comprendre la sacralité des pierres, par exemple, ou l'érotique mystique. Et même à supposer que de telles hiérophanies excentriques puissent trouver quelques justifications (en les considérant comme des « fétichismes » par exemple), il est à peu près certain qu'un moderne restera réfractaire aux autres, qu'il hésitera à leur concéder la valeur d'hiérophanie, c'est-à-dire des modalités du sacré. Walter Otto remarquait dans son *Die Götter Griechelands* combien il est malaisé au moderne de saisir la sacralité des « formes parfaites », l'une des catégories du divin d'usage courant chez les anciens Hellènes. Cette difficulté s'aggravera quand il sera question de considérer un symbole comme une manifestation du sacré, ou de sentir que les saisons, les rythmes ou la plénitude des formes (de *n'importe quelle* forme) sont autant de modes de la sacralité. Nous essayerons de montrer dans les pages qui suivent qu'elles

étaient considérées comme telles par les hommes des cultures archaïques. Et dans la mesure où nous nous débarrasserons des préjugés didactiques, où nous oublierons que de telles attitudes ont parfois été taxées de panthéisme, de fétichisme, d'infantilisme, etc., nous réussirons à mieux comprendre le sens passé ou actuel du sacré dans les cultures archaïques et du même coup nos chances de comprendre également les modes et l'histoire de la sacralité s'accroîtront.

Il faut nous habituer à accepter les hiérophanies n'importe où, dans n'importe quel secteur de la vie physiologique, économique, spirituelle ou sociale. En somme, nous ne savons pas s'il existe *quelque chose* — objet, geste, fonction physiologique, être ou jeu, etc. — qui n'ait jamais été quelque part, au cours de l'histoire de l'humanité, transfiguré en hiérophanie. C'est une question toute différente que de chercher les raisons qui ont déterminé *ce quelque chose* à devenir une hiérophanie, ou à cesser de l'être à un moment donné. Mais il est certain que tout ce que l'homme a manié, senti, rencontré ou aimé, a pu devenir une hiérophanie. On sait, par exemple, que, dans leur ensemble, les gestes, les danses, les jeux d'enfants, les jouets, etc., ont une origine religieuse : ils ont été dans le temps des gestes, ou des objets culturels. On sait de même que les instruments de musique, l'architecture, les moyens de transport (animaux, chars, barques, etc.) ont commencé par être des objets ou des activités sacrés. On peut penser qu'il n'existe aucun animal ou aucune plante importante qui n'ait participé à la sacralité au cours de l'histoire. On sait de même que tous les métiers, arts, industries, techniques, ont une origine sacrée ou ont revêtu, au cours des temps, des valeurs culturelles. Cette liste pourrait se poursuivre par les gestes quotidiens (le lever, la marche, la course), par les différents travaux (chasse, pêche, agriculture), par tous les actes physiologiques (alimentation, vie sexuelle, etc.), probablement aussi par les mots essentiels de la langue, et ainsi de suite. Evidemment, il ne faut pas se figurer que toute l'espèce humaine soit passée par toutes ces phases, que chaque groupement humain ait connu, tour à tour, toutes ces hiérophanies. Une telle hypothèse évolutionniste, acceptable peut-être il y a quelques générations, est aujourd'hui tout à fait exclue. Mais, quelque part, à un moment historique donné, chaque groupe humain a transsubstantié pour sa part un certain nombre d'objets, d'animaux, de plantes, de gestes, etc., en hiérophanies, et il est fort probable, que, en fin de compte, rien n'a échappé à cette transfiguration poursuivie pendant des dizaines de millénaires de vie religieuse.

5. *Dialectique des hiérophanies.* — Nous avons rappelé au début de ce chapitre que toutes les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux opposaient le *sacré* et le *profane*. Ce qui vient d'être dit, à savoir que n'importe quoi a pu être à un moment donné une hiérophanie, ne contredit-il pas cette définition-type du phénomène religieux ? Si *n'importe quoi* peut incorporer

la sacralité, dans quelle mesure demeure valable la dichotomie sacré-profane ? Cette contradiction n'est qu'apparente parce que, s'il est vrai que *n'importe quoi* peut devenir une hiérophanie, et qu'il n'existe probablement aucun objet, ou être, ou plante, etc., qui n'ait été à un certain moment de l'histoire, en un certain lieu de l'espace, revêtu du prestige de la sacralité, il reste tout de même vrai qu'on ne connaît aucune religion ou race qui ait cumulé, au cours de son histoire, toutes ces hiérophanies. Autrement dit, il y a toujours eu, dans le cadre de n'importe quelle religion, à côté des objets ou des êtres profanes, des objets ou des êtres sacrés. (On ne saurait dire la même chose des actes physiologiques, des métiers, des techniques, des gestes, etc. ; nous reviendrons d'ailleurs sur cette distinction.) Il faut aller plus loin : quoi qu'une certaine classe d'objets puisse recevoir la valeur d'une hiérophanie, il y a toujours des objets dans cette classe qui ne sont pas investis de ce privilège.

Là où l'on parle du soi-disant « culte des pierres », par exemple, toutes les pierres ne sont pas considérées comme sacrées. Nous rencontrerons toujours *certaines* pierres vénérées en raison de leur forme, de leur grandeur ou de leurs implications rituelles. Nous verrons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas d'un culte des pierres, que ces pierres sacrées ne sont vénérées que dans la mesure où elles *ne sont plus* de simples pierres, mais des hiérophanies, c'est-à-dire *autre chose* que leur condition normale « d'objets ». La dialectique de l'hiérophanie suppose un *choix* plus ou moins manifeste, une singularisation. Un objet devient sacré dans la mesure où il incorpore (c'est-à-dire révèle) « *autre chose* » que lui-même. Pour le moment, il importe peu que cet « *autre chose* » soit dû à sa forme singulière, à son efficacité ou à sa « force » tout simplement, — ou qu'il soit déduit à partir de la « participation » de l'objet à un symbolisme quelconque, ou qu'il soit conféré par un rite de consécration ou acquis par l'insertion, volontaire ou involontaire, de l'objet dans une région saturée de sacralité (une zone sacrée, un temps sacré, un « accident » quelconque — foudre, crime, sacrilège, etc.). Ce que nous voulons mettre en évidence c'est qu'une hiérophanie suppose un *choix*, un net détachement de l'objet hiérophanique par rapport au *reste* environnant. Ce *reste* existe toujours, même lorsque c'est une région immense qui devient hiérophanique : par exemple, le Ciel, ou l'ensemble du paysage familial, ou la « patrie ». Le détachement de l'objet hiérophanique se fait en tout cas au moins *au regard de lui-même*, car il ne devient une hiérophanie qu'au moment où il a cessé d'être un simple objet profane, où il s'est acquis une nouvelle « dimension » : celle de la sacralité.

Cette dialectique est tout à fait claire sur le plan élémentaire des hiérophanies fulgurantes, si communes dans la littérature ethnologique. Tout ce qui est insolite, singulier, nouveau, parfait ou monstrueux, devient un récipient pour les forces magico-religieuses et, suivant les circonstances, un objet de vénération ou de crainte, en vertu du sentiment bivalent que provoque constamment le sacré.

« Lorsqu'un chien, écrit A. C. Kruyt, est toujours heureux à la chasse, cela est *measa* (porte-malheur, signe de malheur). Trop de succès à la chasse inquiète le Toradja. La force magique, grâce à quoi l'animal est capable de prendre le gibier, sera nécessairement fatale à son maître : celui-ci mourra bientôt, ou bien la récolte de riz manquera, ou, le plus souvent, une épizootie se déclarera sur les buffles ou sur les porcs. Cette croyance est générale dans tout le centre de Célèbes » (trad. et cit. par Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 13-14). Dans n'importe quel domaine, la perfection effraye, et c'est dans cette valeur sacrée ou magique de la perfection qu'il faudra rechercher l'explication de la crainte que la plus civilisée même des sociétés manifeste à l'égard du saint ou du génie. La perfection n'appartient pas à notre monde. Elle est autre chose que ce monde, ou elle vient d'ailleurs.

Cette même crainte ou cette même réserve timorée existe en regard de tout ce qui est étranger, étrange, nouveau — car de telles présences surprenantes sont les signes d'une force qui, quoique vénérable, peut être dangereuse. Dans les Célèbes, « quand le fruit d'un bananier sort, non pas au sommet de la tige, mais au milieu, cela est *measa*... On dit d'ordinaire que cela entraîne comme conséquence la mort du maître de cet arbre... Quand une certaine citrouille porte deux fruits sur une seule tige (cas identique à une naissance gémellaire), cela est *measa*. Cela causera la mort d'un membre de la famille de celui qui possède le champ où cette plante pousse. Il faut arracher la plante qui donne ces fruits porte-malheur. Personne ne peut en manger » (Kruyt, cité par Lévy-Bruhl, *Surnaturel*, 219). Comme le dit Edwin W. Smith, « les choses étranges, insolites, les spectacles inusités, les pratiques inhabituelles, les aliments inconnus, les procédés nouveaux pour faire les choses, tout cela est regardé comme la manifestation des forces occultes » (cité par Lévy-Bruhl, p. 221). A Tana, dans les Nouvelles-Hébrides, tous les désastres étaient dus aux missionnaires blancs qui venaient d'arriver (*ibid.*, p. 182). La liste de ces exemples peut aisément s'accroître (cf. par exemple, Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, pp. 27-37, 295-331, 405 sq; H. Webster, *Taboo*, pp. 230 sq.).

6. *Le Tabou et l'ambivalence du sacré.* — Nous verrons plus tard dans quelle mesure de tels faits peuvent être considérés comme des hiérophanies. Ils sont, en tout cas, des kratophanies, des manifestations de la force, et par conséquent ils sont redoutés et vénérés. L'ambivalence du sacré n'est pas exclusivement d'ordre psychologique (dans la mesure où il attire ou repousse) mais aussi d'ordre axiologique ; le sacré est en même temps « sacré » et « souillé ». En commentant le mot de Virgile *auri sacra fames*, Servius (*ad Aen.* III, 75) remarque à juste titre que *sacer* peut signifier à la fois « maudit » et « saint ». Eustathius (*ad Iliadem*, XXIII, 429) observe la même double signification de *haghios*, qui peut exprimer en même temps la notion de « pur » et « pollué » (cf. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, ed. III, Cambridge, 1922,

p. 59). Et cette même ambivalence du sacré apparaît dans le monde paléosémitique (cf. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, ed. III, London, 1927, pp. 446-454) et égyptien (cf. W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, ed. II, Baltimore, 1946, p. 321, n. 45).

Toutes les valorisations négatives des « souillures » (le contact avec les morts, les criminels, etc.) sont dues à cette ambivalence des hiérophanies et des kratophanies. Ce qui est « souillé », et par conséquent « consacré », se distingue en tant que régime ontologique, de tout ce qui appartient à la sphère profane. Les objets ou les êtres souillés sont donc pratiquement interdits à l'expérience profane, au même titre que les kratophanies et les hiérophanies. On ne peut pas approcher, sans risque, d'un objet souillé ou consacré lorsqu'on est dans la condition profane, c'est-à-dire lorsqu'on n'est pas préparé rituellement. Ce qu'on appelle — d'après un mot polynésien adopté par les ethnographes — *tabou*, c'est précisément cette condition des objets, des actions ou des personnes « isolées » et « interdites » à cause du danger que comporte leur contact. En général, est ou devient *tabou* tout objet, action ou personne qui porte, en vertu de son propre mode d'être, ou qui acquiert par une rupture de niveau ontologique, une force de nature plus ou moins incertaine. La morphologie du *tabou* et des objets, personnes ou actions tabouées est assez riche. On peut s'en convaincre en feuilletant le III^e tome du *Rameau d'or* de Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. fr. 1927), ou le riche répertoire de Webster, *Taboo. A sociological study*. Nous nous contenterons de quelques exemples recueillis dans la monographie de Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904). Le terme correspondant à *tabou* en malgache est *fady*, *faly*, mot qui désigne ce qui est « sacré, prohibé, interdit, incestueux, de mauvais augure » (Van Gennep, p. 12), c'est-à-dire, en dernière analyse, ce qui est dangereux (*ib.*, 23). Ont été *fady* « les premiers chevaux importés dans l'île, les lapins importés par un missionnaire, les denrées nouvelles, notamment les remèdes européens » (le sel, l'iodure de potassium, le rhum, le poivre, etc. ; p. 37). Nous retrouvons donc ici les kratophanies de l'insolite et du nouveau dont il a été parlé ci-dessus. Leur modalité est fulgurante, car tous ces tabous, en général, ne durent pas longtemps ; du moment où ils sont connus, manipulés, intégrés dans le Cosmos autochtone, ils perdent leur capacité de détruire l'équilibre des forces. Un autre terme malgache est *loza*, que les dictionnaires définissent dans les termes suivants : « tout ce qui est hors ou contre l'ordre naturel, un prodige, une calamité publique, un malheur extraordinaire, un péché contre la loi naturelle, un inceste » (*ibid.*, p. 36).

Il est évident que les phénomènes des maladies et de la mort se rangent aussi dans ces catégories de l'insolite et du terrifiant. Chez les Malgaches comme ailleurs, des « interdictions » séparent nettement les malades et les morts du reste de la communauté. Il est

interdit de toucher un mort, de le regarder, de prononcer son nom, etc. Une autre série de *tabous* se réfère à la femme, à la sexualité, à la naissance ou à certaines situations données (il est interdit au soldat de manger un coq mort dans le combat, ou n'importe quel autre animal tué par une sagaie ; on ne doit pas tuer un animal de sexe masculin dans la maison dont le maître est sous les armes, ou à la guerre, etc. ; Van Gennep, pp. 20 sq. ; cf. aussi, R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, pp. 101 sq. ; Webster, *Taboo*, p. 261 sq.). Il s'agit dans tous ces cas d'une interdiction provisoire qui s'explique par une concentration fulgurante de forces dans certains centres (la femme, le mort, le malade) ou par la situation dangereuse où se trouvent certaines personnes (le soldat, le chasseur, le pêcheur, etc.). Mais il y a des *tabous* permanents : celui du roi ou celui du saint, celui du nom ou celui du fer, ou celui de certaines régions cosmiques (la montagne d'Ambondrome dont personne n'ose s'approcher, Van Gennep, 194 ; lacs, rivières, des îles tout entières, *ib.* 195 sq.). Cette fois, les interdictions sont dues au mode d'être spécifique des personnes ou des objets taboués. De par sa condition royale même, le roi est un réservoir rempli de forces et par conséquent on ne peut l'approcher qu'en prenant certaines précautions ; le roi ne doit pas être touché, ni regardé directement ; de même on ne doit pas lui adresser la parole, etc. Dans certaines régions le souverain ne doit pas toucher la terre, car il pourrait l'anéantir par les forces accumulées en lui ; il doit donc être porté, ou marcher sur des tapis, etc. Les précautions prises dans les rapports avec les saints, les prêtres ou les hommes-médecine s'expliquent par ces mêmes craintes. Quant à la « tabouation » de certains métaux (le fer, par exemple) ou de certaines régions (îles, monts), les causes déterminantes en sont multiples ; la nouveauté du métal, ou le fait qu'il est utilisé par des groupes secrets (fondeurs, sorciers, etc.) ; la majesté ou le mystère de certaines montagnes, ou le fait qu'elles ne sont pas intégrables, ou qu'elles ne sont pas encore intégrées dans le Cosmos indigène, etc.

Le mécanisme du *tabou* est cependant toujours le même : certaines choses, personnes ou régions participent à un tout autre régime ontologique et par conséquent leur contact produit une rupture de niveau ontologique qui pourrait être fatale. La crainte à l'égard d'une telle rupture — imposée nécessairement par les différences de régime ontologique existant entre la condition profane et la condition hiérophanique ou kratophanique — se vérifie même dans les rapports de l'homme avec les aliments consacrés ou avec les aliments qu'on suppose contenir certaines forces magico-religieuses. « Certains aliments sont saints à tel point qu'il vaut mieux ne pas les manger du tout, ou ne les manger qu'en petites portions. » (E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, tr. fr. Paris, 1935, p. 155). C'est pour cela qu'au Maroc les visiteurs des sanctuaires ou les participants d'une fête ne mangent que très peu des fruits ou des plats qu'on leur offre. On essaye d'augmenter la

« force » (*baraka*) du blé tant qu'il est sur l'aire ; mais concentrée en trop grande quantité, cette force peut devenir nocive (*ib.*, p. 156). C'est pour la même raison que le miel riche en *baraka* est dangereux (p. 156).

Cette ambivalence du sacré — attirant et repoussant en même temps — sera discutée avec plus de profit dans le deuxième volume du présent ouvrage. Ce que nous pouvons remarquer dès maintenant, c'est la tendance contradictoire manifestée par l'homme à l'égard du sacré (en considérant ce terme dans son acception la plus générale). D'une part, il essaie d'assurer et d'augmenter sa propre réalité par un contact aussi fructueux que possible avec les hiérophanies et les kratophanies ; d'autre part, il craint de perdre définitivement cette condition par son intégration dans un plan ontologique supérieur à sa condition profane ; tout en désirant la dépasser, il ne peut cependant l'abandonner complètement. L'ambivalence de l'attitude de l'homme à l'égard du sacré se vérifie non seulement dans les cas des hiérophanies et des kratophanies négatives (peur des morts, des esprits, de tout ce qui est « souillé ») mais aussi dans les formes religieuses les plus évoluées. Même une théophanie comme celle que révèlent les mystiques chrétiens inspire à la grande majorité des individus non seulement de l'attraction mais aussi de la répulsion (quel que soit le nom donné à cette répulsion : haine, dédain, crainte, ignorance voulue, sarcasme, etc.).

Nous avons vu ci-dessus que les manifestations de l'insolite et de l'extraordinaire commandent d'habitude la crainte et l'éloignement. Quelques exemples de *tabous* et d'actions, êtres ou objets taboués, nous ont révélé le mécanisme à travers lequel les kratophanies de l'insolite, du funeste, du mystérieux, etc. sont séparées du circuit des expériences normales. Cette séparation a parfois des effets positifs ; elle ne se réduit pas à isoler, elle valorise. C'est ainsi que la laideur et la difformité, tout en singularisant ceux qui les manifestent, les consacrent en même temps. « Ainsi, parmi les Indiens Ojibway, beaucoup sont appelés sorciers sans qu'ils prétendent eux-mêmes être experts dans l'art de la sorcellerie, mais simplement parce qu'ils sont laids ou difformes. Parmi ces indiens, tous ceux qui sont regardés comme sorciers ont généralement un extérieur misérable et un aspect repoussant. Reade affirme qu'au Congo tous les nains et tous les albinos deviennent prêtres. On ne peut douter que le respect qu'inspire généralement cette classe d'hommes n'ait pour origine l'idée qu'ils sont doués d'un pouvoir mystérieux. » (G. Landtman, cité par N. Söderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937, p. 22.)

Le fait que les chamanes, les sorciers et les hommes-médecine sont recrutés de préférence parmi les névropathes ou parmi ceux qui accusent un équilibre nerveux instable, est dû au même prestige de l'insolite et de l'extraordinaire. De tels stigmates dénotent une *choix* ; ceux qui en sont pourvus n'ont qu'à se soumettre à la divinité ou aux esprits qui les ont ainsi singularisés, en devenant prêtres, chamanes

ou sorciers. Il est évident que ce choix ne s'effectue pas toujours par l'intermédiaire de ce genre de marques extérieures naturelles (laid, infirmité, nervosité excessive, etc.) ; la vocation religieuse apparaît souvent à la faveur des exercices rituels auxquels se soumet, bon gré mal gré, le candidat, ou d'une sélection effectuée par le féticheur (Söderblom, p. 20 sq.). Mais il s'agit toujours d'un *choix*.

7. *Le Mana*. — L'insolite et l'extraordinaire sont des épiphanies troublantes : elles indiquent la présence d'*autre chose* que ce qui est naturel ; la présence, ou du moins l'appel, dans un sens prédestiné, de cet *autre chose*. Un animal habile, de même qu'un objet nouveau ou un fait monstrueux, se singularise d'une façon aussi nette qu'un individu extrêmement laid, très nerveux ou isolé du reste de la communauté par un stigmate quelconque (naturel ou acquis par suite d'une cérémonie réalisée dans le but de désigner l'« élu »). Les exemples nous aideront à comprendre le concept mélanésien du *mana*, dont certains auteurs ont cru pouvoir dériver tous les phénomènes religieux. Le *mana* est, pour les Mélanésiens, la force mystérieuse et active que possèdent certains individus et généralement les âmes des morts et tous les esprits (Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 118). L'acte grandiose de la Création cosmique n'a été possible que par le *mana* de la divinité ; le chef du clan possède lui aussi le *mana*, les Anglais ont asservi les Maoris parce que leur *mana* était plus fort, l'office du missionnaire chrétien possède un *mana* supérieur à celui des rites autochtones. Les latrines ont cependant leur *mana* elles aussi, grâce au caractère de « réceptacle de force » que possèdent les corps humains et les excréments aussi (cf. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, pp. 5-6).

Mais les objets et les hommes ont le *mana* parce qu'ils l'ont reçu de certains êtres supérieurs, autrement dit *parce qu'ils* participent mystiquement au sacré et *dans la mesure où* ils y participent. « Si l'on observe qu'une pierre renferme une force exceptionnelle, c'est parce qu'un esprit quelconque s'y est associé. L'os d'un mort possède le *mana* parce que l'âme d'un mort s'y trouve ; un individu quelconque peut avoir un rapport si étroit avec un esprit (*spirit*) ou avec l'âme d'un mort (*ghost*) qu'il possède le *mana* en lui-même et peut l'utiliser à son gré. » (Codrington, p. 119 sq.) C'est une force différente des forces physiques au point de vue qualitatif, aussi s'exerce-t-elle d'une façon arbitraire. Un bon guerrier doit cette qualité non pas à ses propres forces ou ressources, mais à la force que le *mana* d'un guerrier mort lui accorde ; ce *mana* se trouve dans la petite amulette en pierre qui pend à son cou, dans quelques feuilles fixées à sa ceinture, dans la formule qu'il prononce. Le fait que les porcs d'un certain homme se multiplient ou que son jardin prospère est dû à certaines pierres pourvues du *mana* spécial des porcs et des arbres que leur propriétaire possède. Une barque n'est rapide que si elle possède le *mana*, de même qu'un épervier qui prend du poisson ou une flèche qui blesse mortellement (Codrington, p. 120). Tout ce qui

est par excellence possède le *mana* ; c'est-à-dire tout ce qui apparaît à l'homme comme efficace, dynamique, créateur, parfait.

En réaction contre les théories de Tylor et de son école qui considèrent que la première phase de la religion ne peut être que l'animisme, l'anthropologue anglais Marrett a cru pouvoir reconnaître, dans cette croyance à l'existence d'une force impersonnelle, une *phase préanimiste de la religion*. Nous éviterons de préciser dès maintenant dans quelle mesure on peut parler d'une « première phase » de la religion ; de même, nous ne chercherons pas si l'identification d'une telle phase primordiale équivaut à découvrir les « origines » de la religion. Nous n'avons mentionné quelques exemples du *mana* que pour éclairer la dialectique des kratophanies et des hiérophanies sur le plan le plus élémentaire (il faut préciser que « le plus élémentaire » ne veut nullement dire « le plus primitif » au point de vue psychologique, ni « le plus ancien » au sens chronologique : le niveau élémentaire représente une modalité simple, transparente, de la hiérophanie). Les exemples cités nous ont fourni une bonne illustration du fait qu'une kratophanie ou une hiérophanie *singularise* un objet par rapport aux autres, au même titre que l'insolite, l'extraordinaire, le nouveau. Remarquons pourtant : 1^o que la notion du *mana*, bien qu'on la retrouve aussi dans des religions extérieures au cercle mélanésien, n'est pas une notion universelle et que par conséquent il nous est difficile de la considérer comme représentant la première phase de n'importe quelle religion ; 2^o qu'il est inexact de considérer le *mana* comme une force impersonnelle.

Il y a en effet d'autres peuples que les Mélanésiens (1) qui connaissent une force de ce genre, capable de rendre les choses puissantes, réelles dans le plein sens du mot. Les Sioux appellent cette force *wakan* ; elle circule partout dans le Cosmos mais ne se manifeste que dans les phénomènes extraordinaires (comme le soleil, la lune, le tonnerre, le vent, etc.) ainsi que dans les personnalités fortes (le sorcier, le missionnaire chrétien, les êtres mythiques et légendaires, etc.). Les Iroquois emploient le terme *orenda* pour désigner la même notion : une tempête renferme de l'*orenda*, l'*orenda* d'un oiseau difficile à abattre est très subtil, un homme furieux est en proie à son *orenda*, etc. *Oki* chez les Hurons, *zemi* chez les populations des Antilles, *megbe* chez les Pygmées africains (Bambuti), tous ces termes expriment la même notion de *mana*. Mais, répétons-le, n'importe qui ou n'importe quoi ne possède pas l'*oki*, le *zemi*, le *megbe*, l'*orenda*, etc., mais seulement les divinités, les héros, les âmes des morts, ou les hommes et les objets ayant un certain rapport avec le sacré, c'est-à-dire les sorciers, les fétiches, les idoles, etc. Pour ne citer que l'un des derniers ethnographes qui aient décrit ces phénomènes magico-reli-

(1) Le *mana* n'est pas d'ailleurs un concept panmélanésien, puisqu'il est inconnu à Ontong Java (N.-E. de Solomon), à Wbgeo (Nouvelle-Guinée), Hogbin, *Mana*, pp. 268 sq.), à Wagawaga, Tubetube, etc. (Capell, *The word « mana »*, p. 92).

gieux et, qui plus est, chez une population archaïque où l'existence du *mana* était assez controversée, P. Schebesta écrit : « Le *megbe* est répandu partout, mais sa puissance ne se manifeste pas partout avec la même intensité, ni sur le même aspect. Certains animaux en sont richement pourvus ; les humains possèdent l'un davantage, l'autre moins, de *megbe*. Les hommes habiles se distinguent précisément par l'abondance du *megbe* qu'ils ont accumulé. Les sorciers aussi sont riches en *megbe*. Cette force semble liée à l'âme-ombre, et destinée à disparaître avec elle à la mort, soit qu'elle émigre dans un autre individu, soit qu'elle se métamorphose dans le Totem. » (*Les Pygmées*, trad. fr., p. 64.)

Bien que certains savants aient ajouté à cette liste quelques autres termes (*ngai* des Masai, *andriamanitha* des Malgaches, *petara* des Dayaks, etc.) et qu'on ait essayé d'interpréter dans le même sens l'indien *brahman*, l'iranien *xvarenah*, le romain *imperium*, le nordique *hamingja* — la notion de *mana* n'est pas universelle. Le *mana* n'apparaît pas dans toutes les religions et, là même où il apparaît, il n'est ni l'unique, ni la plus ancienne forme religieuse. « Le *mana*... n'est nullement universel, et, par conséquent, s'en servir comme d'une base sur laquelle bâtir une théorie générale de la religion primitive est non seulement erroné mais, de plus, fallacieux. » (Hogbin, *Mana*, 274.) Bien plus, parmi les différentes formules (*mana*, *wakan*, *orenda*, etc.), il existe, sinon des différences tranchées, du moins des nuances souvent trop négligées dans les premières études. Ainsi, l'américaniste P. Radin, analysant les conclusions tirées par W. Jones, Miss Fletcher et Hewitt de leurs recherches sur le *wakanda* et le *manito* des Sioux et des Algonkins, remarque que ces termes signifient « sacré », « étrange », « important », « merveilleux », « extraordinaire », « fort », mais sans englober la moindre idée de « force inhérente » (*Religion of the North American Indians*, p. 349).

Or Marrett — d'autres l'ont fait aussi d'ailleurs — a cru que le *mana* représentait une « force universelle », quoique Codrington eût déjà attiré l'attention sur le fait que « cette force, bien qu'impersonnelle en elle-même, est toujours attachée à une personne qui la dirige... Aucun homme n'a cette force par lui-même : tout ce qu'il fait, il le fait à l'aide d'êtres personnels, esprits de la nature ou des ancêtres » (*The Melanesians*, p. 119, 121). De récentes recherches (Hocart, Hogbin, Capell) ont précisé ces distinctions établies par Codrington. « Comment pourrait-elle être impersonnelle, si elle est toujours liée à des êtres personnels ? », se demandait ironiquement Hocart. A Guadacanal et Malaita, par exemple, ce sont exclusivement les esprits et les âmes des morts qui possèdent le *nanama*, bien qu'ils puissent utiliser cette force au profit de l'homme. « Un homme peut travailler dur, mais à moins d'obtenir l'approbation des esprits, dont le pouvoir s'exerce à son profit, il ne deviendra jamais riche » (Hogbin, *Mana*, 257). « Tout effort est accompli en vue de s'assurer la faveur des esprits, de sorte que le *mana* soit toujours disponible. Les sacrifices

sont la méthode la plus courante pour gagner leur approbation, mais certaines autres cérémonies sont également censées leur être agréables » (*ibid*, 264).

Radin remarquait à son tour que les Indiens n'opposent pas *personnel* et *impersonnel*, *corporel* et *incorporel*. « Ce qui paraît attirer leur attention, c'est, en premier lieu, la question de l'existence réelle ; et tout ce qui peut être saisi par les sens, tout ce qui peut être pensé, vécu ou rêvé, existe » (*op. cit.*, p. 352). Le problème doit donc se poser en termes ontologiques : ce qui *existe*, ce qui est *réel*, ce qui *n'existe pas* — et non pas en termes *personnel-impersonnel*, *corporel-incorporel*, concepts qui n'ont pas, dans la conscience des « primitifs », la précision qu'ils ont acquise dans les cultures historiques. Ce qui est pourvu de *mana* existe sur le plan ontologique, et, par suite, est efficace, fécond, fertile. On ne saurait affirmer par conséquent l'« impersonnalité » du *mana*, cette notion n'ayant aucun sens dans l'horizon mental archaïque. On ne rencontre d'ailleurs nulle part le *mana* hypostasié, détaché des objets, des événements cosmiques, des êtres ou des hommes. Mieux encore, par une analyse serrée, on s'aperçoit qu'un objet, un phénomène cosmique, un être quelconque, etc., possèdent du *mana* grâce à l'intervention d'un esprit ou à la confusion avec l'épiphanie d'un être divin quelconque.

Il s'ensuit que la théorie qui considère le *mana* comme une force magique impersonnelle n'est nullement justifiée. Imaginer sur cette base une étape préreligieuse (dominée uniquement par la magie) est implicitement erroné. Une telle théorie est d'ailleurs infirmée par le fait que tous les peuples (et surtout les peuples les plus primitifs) ne connaissent pas le *mana* ; et encore par le fait que la magie — quoique rencontrée un peu partout — n'apparaît jamais qu'accompagnée de la religion. Bien plus : la magie ne domine pas partout la vie spirituelle des sociétés « primitives » ; c'est, au contraire, dans les sociétés plus évoluées qu'elle se développe d'une façon prédominante. (Exemples : la pratique de la magie est très faible chez les Kurnai d'Australie et chez les Fuégiens ; dans certaines sociétés d'Esquimaux et des Koryaks, elle est moins pratiquée que chez leurs voisins Aïnu et Samoyèdes, qui leur sont supérieurs au point de vue culturel, etc.)

8. *Structure des hiérophanies*. — Rappelons quel était notre dessein quand nous citons les hiérophanies fulgurantes, les kratophanies, le *mana*, etc. Ce n'était pas pour les discuter (ce qui impliquerait comme déjà acquises les notions du sacré, de la polarité religion-magie, etc.), mais tout simplement pour illustrer les modalités les plus élémentaires du sacré en vue d'une première approximation. Ces hiérophanies et kratophanies nous ont toujours révélé un *choix* ; ce qui est *choisi* est implicitement *fort*, efficace, redouté ou fertile, même si le choix se fait par la singularisation de l'insolite, du nouveau, de l'extraordinaire ; ce qui a été *choisi* et révélé comme tel par l'intermédiaire d'une hiérophanie ou d'une

kratophanie, devient souvent dangereux, défendu ou pollué. Nous avons fréquemment rencontré la notion de *force* et d'*efficience* jointe à ces hiérophanies ; nous les avons dénommées kratophanies, justement parce qu'il nous restait à démontrer leur caractère sacré. Cependant, nous avons vu combien il était imprudent de généraliser hâtivement ; que, par exemple, étant accessible à l'expérience religieuse ou à l'observation profane uniquement par une personnification ou incorporation, il est inexact de considérer le *mana* comme une force impersonnelle ; qu'il serait plus sage de poser le problème dans ses termes ontologiques et de dire que *ce qui existe d'une façon complète* possède toujours du *mana* ; enfin que la distinction « personnel-impersonnel » n'a pas de sens précis dans l'univers mental archaïque et qu'il est plus prudent d'y renoncer.

Mais ce qu'il faut noter, c'est que les hiérophanies et les kratophanies élémentaires ci-dessus mentionnées sont loin d'épuiser l'expérience et la théorie religieuses des « primitifs ». On ne connaît pas de religion réduite à de telles hiérophanies et kratophanies élémentaires. Les catégories du sacré ainsi que sa morphologie débordent constamment les épiphanies du *mana* et de l'insolite, de même qu'elles débordent le culte des ancêtres, la croyance aux esprits, les cultes naturalistes, etc. Autrement dit, une religion, fût-elle la religion la plus « primitive » (par exemple la religion d'une tribu australienne, des Andamanais, des Pygmées, etc.), ne se laisse pas réduire à un niveau élémentaire d'hiérophanies (le *mana*, le totémisme, l'animisme). A côté de telles expériences et théories religieuses monovalentes, nous rencontrons constamment des traces plus ou moins riches des autres expériences ou théories religieuses ; par exemple, des traces du culte d'un Etre Suprême. Le fait que ces traces présentent peu d'importance pour la vie religieuse quotidienne de la tribu n'importe pas ici. Nous aurons l'occasion de constater (§ 12 sq.) que, chez les « primitifs », la croyance en un Etre Suprême, créateur et tout-puissant, demeurant aux Cieux et se manifestant par des épiphanies ouraniennes, apparaît un peu partout ; cependant, cet Etre Suprême ne joue presque aucun rôle dans le culte, où il est remplacé par d'autres forces religieuses (le totémisme, le culte des ancêtres, les mythologies solaires et lunaires, les épiphanies de la fertilité, etc.). La disparition de tels Etres Suprêmes de l'actualité religieuse représente évidemment un problème de l'histoire ; elle est due à certaines forces qui peuvent être partiellement identifiées. Mais, quoique y apparaissant avec moins d'importance, les Etres Suprêmes appartiennent au patrimoine religieux des « primitifs » et par conséquent ne peuvent être négligés lorsqu'on étudie l'expérience globale du sacré de l'humanité archaïque. Les hiérophanies élémentaires et les kratophanies fulgurantes se rangent dans l'ensemble de cette expérience religieuse archaïque, la dominante parfois, mais ne l'épuisant jamais.

D'autre part, ces hiérophanies et kratophanies élémentaires ne

sont pas toujours « fermées », monovalentes. Elles peuvent augmenter sinon leur contenu religieux, du moins leur fonction formelle. Une pierre cultuelle manifeste à un certain moment historique une certaine modalité du sacré : cette pierre *montre* que le sacré est *autre chose* que le milieu cosmique environnant, que, pareil au rocher, le sacré est d'une manière absolue, invulnérable et statique, soustrait au devenir. Cette *ontophanie* (valorisée sur le plan religieux) de la pierre cultuelle peut modifier sa « forme » au courant de l'histoire ; la même pierre sera vénérée plus tard, non plus pour ce qu'elle révèle *immédiatement* (non plus comme une hiérophanie élémentaire) mais parce qu'elle est intégrée dans un espace sacré (d'un temple, d'un autel, etc.) ou parce qu'elle est considérée comme l'épiphanie d'un dieu, etc. (cf. § 74). Elle reste *autre chose* que le milieu environnant, elle continue d'être *sacrée* en vertu de l'hiérophanie primordiale qui l'a *choisie*, cependant la valeur qui lui est accordée change selon la théorie religieuse où cette hiérophanie vient s'intégrer.

Nous rencontrerons un nombre considérable de telles revalorisations des hiérophanies primordiales, l'histoire des religions étant en grande partie l'histoire des dévalorisations et des revalorisations du procès de manifestation du sacré. *L'idolâtrie et l'iconoclasme* sont à cet égard des attitudes naturelles de l'esprit devant le phénomène de l'hiérophanie ; ces deux positions sont également justifiées. Car pour celui qui est en possession d'une nouvelle révélation (le mosaïsme dans le monde sémitique, le christianisme dans le monde gréco-romain par exemple), les anciennes hiérophanies ne perdent pas seulement leur sens originaire, celui d'une manifestation d'une modalité du sacré, mais elles sont aussi considérées comme des obstacles à la perfection de l'expérience religieuse. Les iconoclastes, de n'importe quel genre et dans n'importe quelle religion, sont justifiés autant par leur propre expérience religieuse que par le moment historique où s'accomplit l'expérience. Contemporains d'une révélation plus « complète », plus conforme à leurs facultés spirituelles et culturelles, *ils ne peuvent croire, ils ne peuvent valoriser sur le plan religieux les hiérophanies qui ont été acceptées dans des phases religieuses révolues.*

D'autre part, l'attitude opposée, dénommée pour des raisons d'exposition, *idolâtrie*, est pleinement justifiée, et par l'expérience religieuse et par l'histoire. Cette attitude consistant — *grosso modo* — à conserver et à revaloriser en permanence les anciennes hiérophanies est validée par la dialectique même du sacré, parce que le sacré se manifeste toujours à travers quelque chose ; le fait que *ce quelque chose* (que nous avons dénommé « hiérophanie ») est un objet du monde immédiat ou un objet de l'immensité cosmique, une figure divine, un symbole, une loi morale, ou même une idée, est sans importance. L'acte dialectique reste le même : la manifestation du sacré à travers quelque chose d'autre que *lui-même* ; il

apparaît dans des objets, mythes ou symboles, mais jamais tout entier et d'une façon immédiate et dans sa totalité. Par conséquent, considérés d'un point de vue absolu, une pierre sacrée, un avatar de Vishnu, une statue de Jupiter ou une épiphanie jahviste sont également valables (ou illusoirs) par le simple fait que, dans tous ces cas, en se manifestant, le sacré s'est limité, s'est incorporé. L'acte paradoxal de l'incorporation qui rend toutes les espèces d'hiérophanies possibles, depuis les plus élémentaires jusqu'à la suprême incarnation du Logos dans Jésus-Christ, se retrouve partout dans l'histoire des religions ; nous reprendrons d'ailleurs ce problème. Cependant l'attitude que nous avons dénommée idolâtre se fonde (consciemment ou inconsciemment, peu importe) sur cette vision d'ensemble des hiérophanies considérées dans leur totalité. Elle sauve les anciennes hiérophanies en les valorisant sur un plan religieux différent, en leur accordant des fonctions différentes. Nous ne citerons ici que deux exemples, recueillis sur des domaines différents à des moments historiques différents.

9. *Revalorisation des hiérophanies.* — Nous avons vu (§ 5) que tout ce qui est extraordinaire, grandiose, nouveau, peut devenir une hiérophanie, peut être considéré, dans la perspective spirituelle des primitifs, comme une manifestation du sacré. Les Kondes de Tanganika connaissent un Etre Suprême, Kyala ou Lesa, qui, de même que pour tous les Etres Suprêmes africains, est pourvu des prestiges du Dieu céleste, créateur, tout-puissant et justicier. Mais Lesa ne se manifeste pas uniquement par des épiphanies ouraniennes : « Tout ce qui est grand dans son genre, comme un gros bœuf, même un gros bouc, un arbre énorme, ou n'importe quel autre objet de dimensions imposantes, prend le nom de Kyala, ce qui peut vouloir dire que Dieu élit domicile temporairement dans ces objets. Lorsqu'un grand orage flagelle et met en furie les flots du lac, c'est Dieu, dit-on, qui marche à la surface des eaux ; quand le grondement de la cataracte est plus formidable qu'à l'ordinaire, c'est la voix de Dieu qui se fait entendre. Le tremblement de terre est causé par son pas puissant, et la foudre est Lesa, Dieu qui descend dans sa colère... Parfois aussi Dieu entre dans le corps d'un lion ou d'un serpent, et sous cette forme il circule parmi les hommes pour épier leurs actions. » (Frazer, *The Worship of Nature*, p. 159 ; tr. fr. *Les dieux du ciel*, p. 213.) De même chez les Shilluks, le nom de l'Etre Suprême, qui est Juok, s'applique à tout ce qui est miraculeux ou monstrueux, à tout ce qui est étranger, à tout ce qu'un Shilluk ne peut comprendre (*ibid.*, 312 ; cf. Radin, en citant Seligman, *La religion primitive*, 205).

Il s'agit dans ces exemples d'une valorisation des hiérophanies élémentaires et des kratophanies fulgurantes par intégration dans l'épiphanie de l'Etre Suprême ; l'insolite, l'extraordinaire, le nouveau sont valorisés sur le plan religieux en tant que modalités de Lesa ou de Juok. Nous ne tentons pas pour l'instant une analyse

pore Vishnu. Mais la question est de savoir si cette valorisation religieuse de l'idole — considérée comme participant, d'une manière ou de l'autre, à l'essence de Vishnu — *ne dit pas* la même chose que l'interprétation de Lokâcharyâ, par le simple fait qu'elle est la valorisation religieuse d'un objet matériel. En somme, le théologien ne fait rien d'autre que de traduire en formules plus explicites ce qui est impliqué dans le paradoxe de l'idole (et de n'importe quelle hiérophanie d'ailleurs) : le *sacré* se manifeste dans un objet *profane*.

En somme, cette paradoxale coïncidence du sacré et du profane, de l'être et du non-être, de l'absolu et du relatif, de l'éternel et du devenir, est ce que révèle toute hiérophanie, même la plus élémentaire. Un mystique et un théologien tel que Lokâcharyâ ne fait qu'expliquer pour ses contemporains le paradoxe de l'hiérophanie. Cette explicitation a évidemment le sens d'une revalorisation, c'est-à-dire d'une réintégration de l'hiérophanie dans un nouveau système religieux. Car, à vrai dire, la différence entre l'*arkâ* et l'herméneutique de Lokâcharyâ se résume à une différence de *formule*, d'expression, le paradoxe de la coïncidence du sacré et du profane étant exprimé d'une façon concrète dans le cas de l'idole et d'une façon analytiquement descriptive dans le cas de l'herméneutique verbale. Cette coïncidence sacré-profane réalise en fait une rupture de niveau ontologique. Elle est impliquée dans n'importe quelle hiérophanie, parce que toute hiérophanie *montre*, manifeste la coexistence des deux essences opposées : sacré et profane, esprit et matière, éternel et non éternel, etc. Le fait que la dialectique de l'hiérophanie, de la manifestation du sacré dans des objets matériels, continue de faire l'objet d'une théologie aussi élaborée que celle du Moyen Age même, prouve qu'elle demeure le problème cardinal de n'importe quelle religion. L'on pourrait même dire que toutes les hiérophanies ne sont que des préfigurations du miracle de l'incarnation, que chaque hiérophanie n'est qu'une tentative manquée de révéler le mystère de la coïncidence homme-Dieu. Ockam, par exemple, n'hésite pas d'écrire : « Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum ». La morphologie des hiérophanies primitives n'apparaît par conséquent point comme absurde dans la perspective de la théologie chrétienne : la liberté dont jouit Dieu lui permet de prendre n'importe quelle forme, même celle de la pierre ou celle du bois. Nous évitons pour l'instant le terme « Dieu » et nous traduisons : le sacré se manifeste sous n'importe quelle forme, même la plus aberrante. En somme, ce qui est paradoxal, ce qui est inintelligible, ce n'est pas le fait de la manifestation du sacré dans des pierres ou dans des arbres, mais le fait même qu'il se *manifeste* et, par conséquent, se *limite* et devient *relatif* (1).

(1) On pourrait essayer de sauver, dans la perspective du christianisme, les hiérophanies qui ont précédé le miracle de l'incarnation, en les valorisant en

la généalogie mythique de la tribu et à certaines épiphanies du tonnerre, cf. le rhombe) et ils ont institué les lois civiles et morales. Ils sont bons (on les appelle « Notre Père »), récompensent les vertueux et défendent la moralité. Ils jouent le rôle essentiel dans les cérémonies d'initiation (cf. par exemple chez les Wiradjuri-Kamilaroi et les Yuin-Kuri) et on leur adresse même des prières directes (comme chez les Yuin et les Kuri du Sud). Mais nulle part la croyance en de semblables Êtres célestes ne domine la vie religieuse. La caractéristique de la religiosité australienne n'est pas la croyance en un Être céleste, créateur suprême, mais le totémisme. Nous retrouvons la même situation dans d'autres régions ; les divinités célestes suprêmes se trouvent sans cesse repoussées vers la périphérie de la vie religieuse, au point de tomber dans l'oubli ; ce sont d'autres forces sacrées, plus proches de l'homme, plus accessibles à son expérience quotidienne, plus utiles, qui remplissent le rôle prépondérant.

13. *Dieux célestes chez les Andamans, chez les Africains, etc.* —

Ainsi, par exemple, Risley et Geden trouvent chez les populations aborigènes de l'Inde des traces d'une croyance presque oubliée en une Divinité Suprême ; « un vague souvenir plutôt qu'une force active » (Geden, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, VI, 289) ; un « être suprême passif, auquel ne s'adresse aucun culte » (Risley, *The people of India*, Calcutta, 1908, 216 sq.). Mais si effacées que soient les traces de cette divinité céleste suprême, elles conservent toujours un lien avec la vie ouranienne et météorique. Dans l'archipel andamanais, chez une des populations les plus primitives d'Asie, Puluga est l'Être Suprême ; il est conçu de façon anthropomorphique (Schebesta, *Les Pygmées*, 161), mais il habite le ciel et sa voix est le tonnerre, le vent, son souffle ; l'ouragan est le signe de sa colère, car il punit de la foudre ceux qui enfreignent ses commandements. Puluga sait tout mais ne connaît les pensées des hommes que pendant le jour (trait naturaliste ; omniscient = omnivoyant, cf. Pettazzoni, 96). Il s'est créé une épouse et a eu des enfants. Près de sa résidence ouranienne se trouve le soleil (féminin) et la lune (masculin), avec leurs enfants, les étoiles. Puluga dort-il, c'est la sécheresse. Pleut-il, cela signifie que le Dieu est descendu sur terre et cherche sa nourriture (l'apparition de la végétation ; Schmidt, *Ursprung*, I, 161 sq., III, 122 sq.). Puluga a créé le monde, et aussi le premier homme, nommé Tomo. L'humanité se multiplia, dut se disperser et, après la mort de Tomo, oublia toujours davantage son créateur. La colère de Puluga éclata un jour et le déluge qui engloutit la terre entière mit fin à l'humanité : quatre personnes seulement se sauvèrent. Puluga eut pitié d'eux, mais les hommes se montrèrent toujours récalcitrants. Après leur avoir une dernière fois rappelé ses commandements, le Dieu se retira — et les hommes ne l'ont plus revu depuis. Le mythe de l'éloignement correspond à la complète absence de culte. Un des derniers explorateurs, Paul Schebesta, écrit à ce sujet : « Les Andamans ne connaissent aucun culte de Dieu, aucune prière, aucun sa-

crifice, aucune sollicitation, aucune action de grâces. Seule la crainte de Puluga les détermine à obéir à ses commandements, dont certains sont durs, comme celui d'éviter certains fruits dans la saison des pluies. Avec beaucoup de bonne volonté on peut expliquer certaines coutumes comme une sorte de culte » (*Les Pygmées*, 163). Parmi ces coutumes on peut compter le « silence sacré » des chasseurs qui rentrent au village après une chasse heureuse.

Chez les chasseurs nomades Selknam, de la Terre de Feu, le Dieu s'appelle Temaukel, mais à cause de la crainte sacrée ce nom n'est jamais prononcé. On l'appelle habituellement *so'onh-haskan*, i. e. « Habitant du Ciel », et *so'onh kas pémer*, « Celui qui est dans le Ciel ». Il est éternel, omniscient, tout-puissant, créateur — mais la création a été achevée par les Ancêtres mythiques, faits eux aussi par le Dieu suprême avant de se retirer au-dessus des étoiles. Car, actuellement, ce Dieu s'est isolé des hommes, indifférent aux affaires du monde. Il n'a pas d'images, ni de prêtres. Il est l'auteur des lois morales, il est le juge et, en dernier lieu, le maître des destins. Mais on lui adresse des prières seulement en cas de maladies : « Toi, d'en haut, ne me prends pas mon enfant ; il est encore trop petit ! » Et on lui fait des offrandes spécialement pendant les intempéries (cf. Martin Gusinde, *Das Höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland*, Festschrift Schmidt, 269-274).

Partout en Afrique on a retrouvé les traces d'un grand Dieu céleste à peu près disparu, ou en train de disparaître du culte (voir la bibliographie). Sa place a été occupée par d'autres forces religieuses, et en premier lieu par le culte des ancêtres. « La tendance générale de l'esprit des noirs, écrit A. B. Ellis, a été de choisir le firmament comme dieu principal de la nature, au lieu du Soleil, de la Lune et de la Terre » (Frazer, *The Worship of Nature*, 99). De son côté, la célèbre africaniste, Mary Kingsley, croit « que le firmament est toujours le grand dieu indifférent et négligé, le Nyan Kupon des Tschwis, et l'Anzambe, le Nzam, etc., des races bantoues. L'Africain pense que ce dieu posséderait une grande puissance, si seulement il voulait l'exercer » (M. Kingsley, *Travels in West Africa*, London, 1897, p. 508).

Nous reviendrons bientôt sur l'indifférence de ce grand Dieu. Remarquons, pour l'instant, sa structure céleste. Les Tshis, par exemple, emploient le mot Nyankupon — le nom de leur Dieu suprême — pour désigner le ciel, la pluie ; ils disent *Nyankupon bom* (N. frappe), « il tonne » ; *Nyankupon aba* (N. est venu) « il pleut » (A. B. Ellis, cité par Frazer, 99). Les Ba-Ilas, tribus bantoues de la vallée du Kafue, croient en un Etre suprême tout-puissant, créateur, qui habite le ciel, et qu'ils nomment Leza. Mais dans le langage populaire, le mot Leza exprime aussi les phénomènes météorologiques ; on dit « Leza tombe » (il pleut), « Leza est furieux » (il tonne), etc. (Smith et Dale, *The Ilaspeaking Peoples*, II, 198 sq.). Les Suks appellent leur Etre Suprême Torôrut, c'est-à-dire le Ciel, mais également Ilat, la Pluie

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| PRÉFACE DE GEORGES DUMÉZIL | 5 |
| AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR | II |
| CHAPITRE PREMIER. — APPROXIMATIONS : STRUCTURE ET MORPHOLOGIE DU SACRÉ..... | 15 |
| § 1. « Sacré » et « profane ». — § 2. Difficultés méthodologiques. — § 3. Variété des hiérophanies. — § 4. Multiplicité des hiérophanies. — § 5. Dialectique des hiérophanies. — § 6. Le <i>tabou</i> et l'ambivalence du sacré. — § 7. Le <i>mana</i> . — § 8. Structure des hiérophanies. — § 9. Revalorisation des hiérophanies. — § 10. Complexité du phénomène religieux « primitif ». — Indications bibliographiques. | |
| CHAPITRE II. — LE CIEL : DIEUX OURANIENS, RITES ET SYMBOLES CÉLESTES..... | 47 |
| § 11. — Le sacré céleste. — § 12. Dieux australiens du Ciel. — § 13. Dieux célestes chez les Andamans, chez les Africains, etc. — § 14. « Deus otiosus ». — § 15. Nouvelles « formes » divines substituées aux dieux ouraniens. — § 16. Fusion et substitution. — § 17. Ancienneté des Etres Suprêmes ouraniens. — § 18. Dieux du Ciel chez les populations arctiques et central-asiatiques — § 19. Mésopotamie. — § 20. Dyaus, Varu ^{na} . — § 21. Varu ^{na} et la Souveraineté. — § 22. Dieux célestes iraniens. — § 23. Ouranos. — § 24. Zeus. — § 25. Jupiter, Odhin, Taranis, etc. — § 26. Dieux de l'orage. — § 27. Les Fécondateurs. — § 28. L'Epoux de la Grande Mère. — § 29. Jahvé. — § 30. Les Fécondateurs se substituent aux Dieux ouraniens. — § 31. Symbolisme céleste. — § 32. Mythes d'ascension. — § 33. Rites d'ascension. — § 34. Symbolisme de l'ascension. — § 35. Conclusions. — États des questions et bibliographie. | |
| CHAPITRE III. — LE SOLEIL ET LES CULTES SOLAIRES..... | 117 |
| § 36. Hiérophanies solaires et rationalisme. — § 37. Solarisation des Etres Suprêmes. — § 38. Afrique, Indonésie. — § 39. Solarisation chez les Munda. — § 40. Cultes solaires. — § 41. Descendance solaire. — § 42. Le Soleil hiérophante et psychopompe. — § 43. Cultes solaires égyptiens. — § 44. Cultes solaires dans l'Orient classique et en Méditerranée. — § 45. L'Inde : ambivalence du Soleil. — § 46. Les Héros solaires, les Morts, les Elus. — Bibliographie. | |
| CHAPITRE IV. — LA LUNE ET LA MYSTIQUE LUNAIRE..... | 142 |
| § 47. La Lune et le Temps. — § 48. Solidarité des épiphanies lunaires. — § 49. La Lune et les Eaux. — § 50. | |

La Lune et la Végétation. — § 51. La Lune et la Fertilité. — § 52. La Lune, la Femme et le Serpent. — § 53. Symbolisme lunaire. — § 54. La Lune et la Mort. — § 55. La Lune et l'Initiation. — § 56. Symbolisme du « devenir » lunaire. — § 57. Cosmo-biologie et physiologie mystique. — § 58. La Lune et le Destin. — § 59. Métaphysique lunaire. — Bibliographie.

CHAPITRE V. — LES EAUX ET LE SYMBOLISME AQUATIQUE. 168

§ 60. Les Eaux et les Germes. — § 61. Cosmogonies aquatiques. — § 62. Hylogénies. — § 63. L' « Eau de la Vie ». — § 64. Symbolisme de l'immersion. — § 65. Le Bap-tême. — § 66. La soif du mort. — § 67. Sources miraculeuses et oraculaires. — § 68. Epiphanies aquatiques et divinités des Eaux. — § 69. Les Nymphes. — § 70. Poséidon, Aegir, etc. — § 71. Animaux et emblèmes aquatiques. — § 72. Symbolisme du déluge. — § 73. Synthèse. — Bibliographie.

CHAPITRE VI. — LES PIERRES SACRÉES : ÉPIPHANIES, SIGNES ET FORMES 191

§ 74. Kratophanies lithiques. — § 75. Mégalithes funéraires. — § 76. Pierres fertilisantes. — § 77. La « glissade ». — § 78. Pierres trouées, « pierres de foudre ». — § 79. Météorites et bétyles. — § 80. Epiphanies et symbolismes lithiques. — § 81. Pierre sacrée, *omphalos*, « Centre du Monde ». — § 82. Signes et formes. — Bibliographie.

CHAPITRE VII. — LA TERRE, LA FEMME ET LA FÉCONDITÉ. 211

§ 83. La Terre-Mère. — § 84. Le couple primordial Ciel-Terre. — § 85. Structure des hiérophanies telluriques. — § 86. Maternité chtonienne. — § 87. Descendance tellurique. — § 88. Régénération. — § 89. *Homo-humus*. — § 90. Solidarité cosmobiologique. — § 91. Glèbe et Femme. — § 92. La femme et l'agriculture. — § 93. Femme et sillon. — § 94. Synthèse. — Bibliographie.

CHAPITRE VIII. — LA VÉGÉTATION. SYMBOLES ET RITES DU RENOUVELLEMENT 232

§ 95. Essai de classification. — § 96. Arbre Sacré. — § 97. Arbre Microcosme. — § 98. Arbre-habitation de la divinité. — § 99. Arbre cosmique. — § 100. L' « Arbre renversé ». — § 101. Yggdrasil. — § 102. Epiphanies végétales. — § 103. Grandes Déeses et Végétation. — § 104. Symbolisme iconographique. — § 105. Grande Déesse-Arbre de Vie. — § 106. L'Arbre de la connaissance. — § 107. Les gardiens de l'Arbre de Vie. — § 108. Monstres et griffons. — § 109. L'Arbre et la Croix. — § 110. Rajeunissement et immortalité. — § 111. L'archétype des simples. — § 112. Arbre - *Axis Mundi*. — § 113. Descendance mythique à partir d'une espèce végétale. — § 114. Transformatio en plantes. — § 115. Relations homme-plante. — § 116. L'Arbre régénérateur. — § 117. Mariage des arbres. — § 118. Le « Mai ». — § 119. Le « Roi » et la « Reine ». — § 120. Sexualité et végétation. — § 121. Représentants de la Végétation. — § 122. Luttes rituelles. — § 123. Symbolisme cosmique. — § 124. Synthèse. — Bibliographie.

CHAPITRE IX. — L'AGRICULTURE ET LES CULTES DE LA FERTILITÉ. 285

§ 125. Rites agraires. — § 126. Femme, sexualité, agriculture. — § 127. Offrandes agraires. — § 128. « Puissance » de la récolte. — § 129. Personnifications mythiques. — § 130. Sacrifices humains. — § 131. Sacrifices humains chez les Aztèques et chez les Khonds. — § 132. Sacrifice et régénération. — § 133. Rituels finals. — § 134. Les Morts et les Semences. — § 135. Divinités agraires et funéraires. — § 136. Sexualité et fécondité agraire. — § 137. Fonction rituelle de l'orgie. — § 138. Orgie et réintégration. — § 139. Mystique agraire et sotériologie. — Etat des questions et bibliographie.

CHAPITRE X. — L'ESPACE SACRÉ : TEMPLE, PALAIS, « CENTRE DU MONDE ». 315

§ 140. Hiérophanie et répétition. — § 141. Consécration de l'espace. — § 142. « Construction » de l'espace sacré. — § 143. Le « Centre du Monde ». — § 144. Modèles cosmiques et rites de construction. — § 145. Symbolisme du « Centre ». — § 146. La « nostalgie du Paradis ». — Bibliographie.

CHAPITRE XI. — LE TEMPS SACRÉ ET LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RECOMMENCEMENT. 332

§ 147. Hétérogénéité du temps. — § 148. Solidarité et contiguïté des temps hiérophaniques. — § 149. Périodicité éternel présent. — § 150. Restauration du temps mythique. — § 151. Répétition non périodique. — § 152. Régénération du temps. — § 153. Répétition annuelle de la cosmogonie. — § 154. Répétition contingente de la cosmogonie. — § 155. La régénération totale. — Bibliographie.

CHAPITRE XII. — MORPHOLOGIE ET FONCTION DES MYTHES. 350

§ 156. Les mythes cosmogoniques-mythes exemplaires. — § 157. L'œuf cosmogonique. — § 158. Ce que révèle les mythes. — § 159. *Coincidentia oppositorum*-modèle mythique. — § 160. Le mythe de l'androgynie divine. — § 161. Le mythe de l'androgynie humaine. — § 162. Mythes de renouvellement, de construction, d'initiation, etc. — § 163. La structure d'un mythe : *Varuna* et *Vrtra*. — § 164. Mythe - « histoire exemplaire ». — § 165. Dégradation des mythes. — Bibliographie.

CHAPITRE XIII. — LA STRUCTURE DES SYMBOLES. 373

§ 166. Pierres symboliques. — § 167. Dégradation des symboles. — § 168. Infantilisme. — § 169. Symboles et hiérophanies. — § 170. Cohérence des symboles. — § 171. Fonction des symboles. — § 172. « Logique des symboles ». — Bibliographie.

CONCLUSIONS. 392

INDEX DES NOMS D'AUTEURS 398