Sir James George Frazer
Anthropologue écossais
(1854-1941)

LE FOLKLORE

DANS

L'ANCIEN TESTAMENT

Édition abrégée avec Notes

Traduction par E. Audra

Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1924

Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet, bénévole,
Courriel : Jean-Marc_Simonet@uqac.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web : **http://classiques.uqac.ca/**

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

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

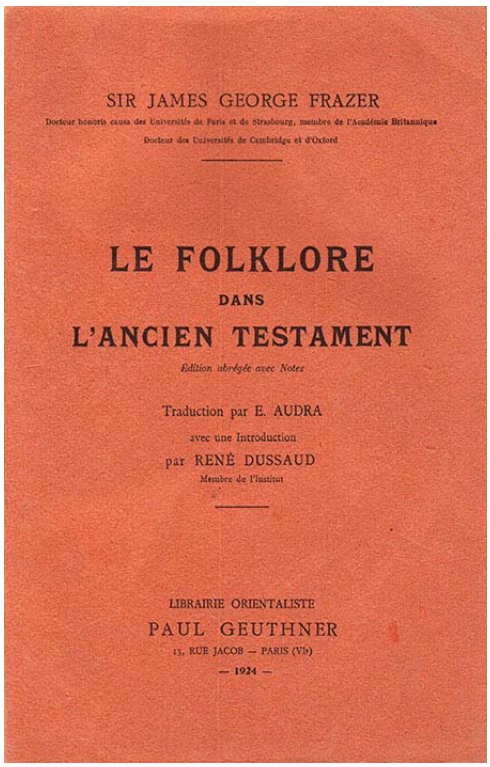
Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marc Simonet, ancien professeur des Universités, bénévole.
Courriel : Jean-Marc_Simonet@uqac.ca

A partir de :



Sir James George Frazer
(1854-1941)

Le Folklore dans l'Ancien Testament

Edition abrégée avec Notes
Traduction par E. Audra d'après
l'édition anglaise abrégée de 1923

Introduction par R. Dussaud
Membre de l'Institut.

Librairie Orientaliste Paul Geuthner,
Paris, 1924, 448 p.

Polices de caractères utilisées :
Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition numérique réalisée le 4 janvier 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada

Fait avec Macintosh

Table des matières

Préface

Avant-propos de l'auteur

Préface de l'auteur

Livre premier

Chapitre I. La création de l'homme

Chapitre II. La chute de l'homme

§ 1. Le récit de la genèse
§ 2. L'histoire du message dénaturé
§ 3. L'histoire de la mue
§ 4. Histoire combinée du message dénaturé et le la mue
§ 5. Conclusion

Chapitre III. Le signe de Caïn

Chapitre IV. Le déluge

§ 1. Introduction
§ 2. Le déluge babylonien
§ 3. Le déluge des Hébreux
§ 4. Le déluge dans la Grèce antique
§ 5. Légendes de l'Inde antique relatives au déluge
§ 6. Légendes diluviennes dans l'Inde moderne
§ 7. Le déluge dans l'Asie orientale
§ 8. Le déluge dans l'archipel asiatique
§ 9. Le déluge en Australie
§ 10. Le déluge dans la Nouvelle Guinée et en Mélanésie
§ 11. Le déluge en Polynésie et en Micronésie
§ 12. Le déluge dans l'Amérique du sud

§ 13. Le déluge dans l'Amérique centrale et au Mexique
§ 14. Le déluge dans l'Amérique du nord
§ 15. Le déluge en Afrique
§ 16. Diffusion géographique des légendes diluviennes
§ 17. Origine des légendes diluviennes

Chapitre V. La tour de Babel

Livre II

Chapitre I. L'alliance d'Abraham

Chapitre II. L'héritage de Jacob ou l'ultimogéniture

§ 1. — Traces de l'ultimogéniture en Israël
§ 2. — L'ultimogéniture en Europe
§ 3. — L'origine de l'ultimogéniture
§ 4. — L'ultimogéniture dans l'Asie méridionale
§ 5. — L'ultimogéniture dans le nord-est de l'Asie
§ 6. — L'ultimogéniture en Afrique
§ 7. — L'origine de l'ultimogéniture

Chapitre III. Jacob et les peaux de chevreau

§ 1. — La bénédiction dérobée
§ 2. — Emploi rituel des peaux des victimes
§ 3. — Renaissance
§ 4. — Conclusion

Chapitre IV. Jacob à Béthel

§ 1. — Le rêve de Jacob
§ 2. — Les dieux révélés en songe
§ 3. — L'échelle céleste
§ 4. — La pierre sacrée

Chapitre V. Jacob au puits

Chapitre VI. L'alliance sur le cairn

Chapitre VII. Jacob au gué de Jabbok

Chapitre VIII. La coupe de Joseph

Livre III

Chapitre I. Moïse dans la corbeille de roseaux

Chapitre II. Samson et Dalila

Chapitre III. Le faisceau de vie

Chapitre IV. La sorcière d'Endor

Chapitre V. Le péché du cens

Chapitre VI. Les gardiens du seuil

Chapitre VII. Chênes et térébinthes sacrés

Chapitre VIII. Les hauts lieux d'Israël

Chapitre IX. La veuve silencieuse

Livre IV

Chapitre I. Place de la loi dans l'histoire juive

Chapitre II. Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère

Chapitre III. Le deuil ensanglanté

Chapitre IV. Le bœuf homicide

Chapitre V. Les clochettes d'or

Abréviations

Index

Notes

Table des matières

Préface

Peu de savants étrangers jouissent en France d'une faveur aussi marquée que sir James G. Frazer, de l'Université de Cambridge (Angleterre) et docteur *honoris causa* de la Sorbonne. Les études d'histoire des religions, plus particulièrement celles qui ont trait aux non-civilisés, lui doivent une popularité inattendue car personne n'ignore qu'il est l'auteur du *Rameau d'or*.

Le Folklore dans l'Ancien Testament, dont M. Audra, le distingué directeur de l'Institut français de Londres, offre une traduction réduite mais fidèle, rentre dans l'ordre des mêmes préoccupations, mais son caractère exégétique y ajoute une note particulière.

* * *

A toutes les époques, de bons esprits se sont persuadé que tout avait été dit sur l'Ancien Testament et que ni le texte ni l'interprétation ne pouvaient plus être sérieusement améliorés. « La critique de l'Ancien Testament, écrivait Renan en 1866 [1], est ce qu'on peut appeler une science close. On ne trouvera pas d'autres textes hébreux ; on n'a guère de moyens pour améliorer les textes connus... Des générations de savants ont consumé leur vie sur ces textes ; presque toutes les combinaisons possibles ont été essayées. » Cette erreur d'appréciation, explicable au milieu, du XIX^{e} siècle, où il était difficile d'entrevoir le merveilleux essor qui était réservé aussi bien aux étu-

[1] Préface à la traduction par Pierson de A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, 1, p. II. Depuis, Renan est revenu de cette opinion.

des orientales qu'à l'histoire des religions, est encore couramment professé.

Mais, à chaque coup, un démenti ne tarde pas à survenir. Au moment où l'on s'y attend le moins, une découverte surgit ou une conception nouvelle [2] s'exprime qui, comme c'est le cas pour l'œuvre que nous présentons au lecteur de langue française, trace une voie nouvelle et oblige à réviser les idées reçues. En réalité, l'incomparable collection de textes légendaires, historiques, politiques, religieux ou simplement littéraires, qui constitue l'Ancien Testament, exercera encore longtemps la sagacité des interprètes.

Si l'on veut, d'un simple coup d'œil, juger les progrès réalisés, à une date récente, dans l'établissement du texte, il suffit de comparer la traduction que publie la Société biblique de Paris sous le titre de *Bible du Centenaire* avec la traduction de la *Bible* d'Édouard Reuss.

Les monuments sortis du sol de la Palestine et de la Syrie ou provenant des fouilles d'Égypte et de Mésopotamie offrent à la fois des éléments de contrôle et des renseignements complémentaires de la plus haute importance. Pourquoi ne découvrirait-on pas de nouveaux textes hébraïques ? On a bien mis au jour la stèle de Mésa, l'inscription de Siloé, l'original hébraïque du Siracide, les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine. La stèle de Mésa, comme les textes officiels assyro-babyloniens, ont démontré qu'il existait d'authentiques Annales des rois de Juda et d'Israël que le compilateur du *Livre des Rois* a utilisées. Même des récits légendaires, comme celui de la venue des patriarches en Égypte ou celui de l'Exode, correspondent à des faits historiques dûment établis aujourd'hui.

L'accroissement incessant de nos connaissances en histoire des religions aide également, et de la manière la plus remarquable, à la compréhension de la littérature hébraïque comme des institutions bibliques. En mettant sa science de folkloriste au service de l'interprétation de l'Ancien Testament, sir James G. Frazer ouvre largement une voie encore peu fréquentée.

[2] Au moment où Renan écrivait les lignes citées plus haut, Graf publiait ses observations sur le Pentateuque, qui ont complètement transformé le point de vue de la critique biblique.

* * *

Trois savants ont marqué, à Cambridge, par l'originalité et la portée de leur exégèse. D'abord, un contemporain de Spinoza et de Richard Simon, le théologien John Spencer (1630-1695) qui, dans son *De legibus Hebraeorum ritualibus et eorurn rationibus libri III*, recherchait l'origine des pratiques mosaïque dans les religions païennes. Si hardie que parut cette thèse, elle ne faisait que développer, avec preuves à l'appui, notamment en ce qui concerne les sacrifices, la doctrine des anciens rabbins et des Pères de l'Église.

L'œuvre de Robertson Smith signale, en histoire des religions, un progrès considérable, moins par l'intervention de la théorie totémique qui lui était chère, que par la mise au premier plan de certaines notions, comme celle du *sacré*. On a prouvé, d'ailleurs, que la théorie sacrificielle de Robertson Smith subsistait dans ses traits essentiels, même en éliminant de la démonstration tout recours au totémisme [3]. Elle gagne une force singulière à ne plus être liée à un concept dont on ne peut dire, surtout après la belle enquête de Frazer [4] qu'il est une des étapes obligées de la pensée humaine.

L'influence de Robertson Smith sur la direction qu'ont prise les études de Frazer est manifeste, mais il n'en a pas été l'esclave. Il suffit de rappeler ses travaux sur le totémisme, ses recherches sur le sacrifice du dieu, l'extension qu'il a attribuée à la théorie du tabou ou interdiction rituelle, et que R. Smith n'avait reconnue tout d'abord, enfin la présente étude sur l'Ancien Testament.

Déjà épris de la beauté littéraire de ces anciens textes, ce qui l'amena à publier un choix de morceaux caractéristiques [5] l'éminent folkloriste n'a pu résister au désir de sonder le mystère des « vieilles chansons » qui avaient bercé son enfance. Loin de chercher à éteindre quelques « étoiles », il a pris pour tâche de verser une lumière abondante sur des texte souvent tronqués au point d'en devenir inintelligi-

---

[3] H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909.

[4] *Totemism and Exogamy*, 4 vol. in-8°, Londres, Macmillan, 1910.

[5] *Passages of the Bible, chosen for their literary interest and beauty*, 2e éd., Londres, Black, 1909.

bles, de donner un éclat nouveau à des récits qui, comme on l'a souvent constaté, sont plus susceptibles de se déformer dans la tradition écrite que par la transmission orale.

Redresser les anciens contes bibliques d'après la méthode comparative des folkloristes, rendre à celte littérature, qu'on a tendance à négliger et que beaucoup estiment périmée, la vertu du récit ancien avec sa logique particulière et sa signification profonde, n'est-ce pas un programme d'un rare intérêt et d'une haute ambition ? Sir James G. Frazer a tenté de le remplir et nul ne le pouvait mieux que lui, car il joint à sa science incomparable du folklore un tact parfait qui le détourne des hypothèses aventurées. Il est tout le premier à reconnaître la faiblesse de nos moyens d'investigation ; aussi conseille-t-il la prudence et confie-t-il au lecteur le soin de l'y ramener si, par hasard, il oubliait ses propres conseils. C'est dire à quel point le savant scrupuleux qu'est Frazer, attache d'importance à ce qu'on n'use de sa méthode qu'avec circonspection.

* * *

Quelle est donc cette méthode ? Elle consiste essentiellement dans une comparaison des thèmes folkloriques qui doit permettre, en s'approchant de l'âme populaire et en s'initiant à ses modes de penser, de mieux comprendre le récit biblique. Cette méthode n'utilise pas seulement les sources anciennes, mais aussi les sources modernes vivantes [6]. Quand les conditions sont favorables, c'est-à-dire la documentation assez proche, cette méthode peut aboutir à une restitution, non du texte, mais du thème. Un exemple permettra de saisir le procédé.

Dans sa forme actuelle, le récit biblique de la chute du premier homme est si confus qu'on suppose généralement qu'il est emprunté à trois sources différentes, toutes les trois d'inspiration yahviste, et qu'on propose de supprimer dans *Genèse*, II, 9, la mention de l'arbre

[6] Une curieuse utilisation du folklore palestinien a été faite dès 1875 par Clermont-Ganneau, *La Palestine inconnue*, Paris, Leroux. Voir aussi S. I. Curtiss, *Primitive Semitic religion to day*, Chicago, Revell, 1902, et trad. allem.

de vie. Il n'y a plus alors qu'un arbre au milieu du jardin, celui de la connaissance du bien et du mal. Le récit y gagne en clarté, mais on ne voit pas comment le rédacteur a pu introduire la mention de l'arbre de vie ; il a dû la rencontrer quelque part. La suppression radicale qu'on propose ne satisfait pas notre curiosité.

Frazer aborde le problème d'un autre point de vue. Si, dans l'état où il nous est parvenu, on ne sait comment restituer le texte, il n'en va pas de même du thème dont il existe des équivalents chez d'autres peuples. Si l'on trouvait, dans les textes assyro-babyloniens, un récit parallèle de la chute de l'homme, personne n'hésiterait à admettre le rapprochement ; malheureusement, tel n'est pas le cas. Cependant, dans l'épopée de Gilgamesh, apparaît un serpent dont la fonction est de s'emparer de la plante de vie qui doit rendre la jeunesse au héros ; ainsi le serpent ravit à l'homme le privilège de se rajeunir. Car, il est constant, chez les non-civilisés, que le serpent passe pour posséder la propriété de reprendre une vie nouvelle en perdant sa peau chaque année. Sur cette base, le savant fokloriste restitue le primitif récit yahviste qui devait mentionner deux arbres, l'arbre de vie dont l'homme pouvait manger les fruits et l'arbre de mort, auquel s'appliquait l'interdiction : « tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangerais, tu mourrais certainement ». Autrement dit, tu deviendrais mortel. Par suite, le rôle du serpent consisterait à persuader le premier couple de goûter aux fruits de l'arbre de mort ; par là, le rusé animal se réservait l'usage de l'arbre de vie, c'est-à-dire l'immortalité.

Certes, la part de conjecture est assez grande dans cette restitution ; moins grande cependant ou moins arbitraire que dans le procédé simpliste de l'école critique. En tous cas, la méthode de Frazer élargit singulièrement la question et la pose en pleine lumière.

On n'a pas manqué de reprocher au savant auteur l'abondance même de sa documentation. Il aurait dû, a-t-on dit, faire un choix judicieux entre les exemples qu'il avait recueillis. Mais ne lui eut-on pas reproché alors, avec non moins de raison, de ne pas apporter toutes les pièces du litige ? On sait, par exemple, quelles discussions, aujourd'hui apaisées semble-t-il, a soulevées le récit du déluge dont on trouve des parallèles chez les populations les plus diverses. Frazer en a réuni la plus riche collection et sans fournir ses preuves pouvait-il asseoir ses conclusions ? Pouvait-il aussi nettement distinguer le my-

the babylonien — prototype du récit biblique — de l'histoire de Deucalion et considérer comme indépendants les récits diluviens des peuples exotiques, réminiscences d'inondations locales, non souvenir d'une catastrophe générale.

Qu'il étudie, en partant de la Bible, les premiers temps du monde et les mythes qui s'y rattachent, l'âge patriarcal où les historiens du droit puiseront une information abondante et des plus neuves, les époques des juges et des rois, certaines pratiques fixées par la Loi, Frazer traite son sujet avec une ampleur qui ne saurait surprendre puisque, en réalité, il cherche à situer les faits dans l'humanité. Chaque question envisagée se présente sous la forme d'un abondant répertoire d'exemples ; on pourra parfois pencher pour une autre solution que celle qu'il propose, mais on ne pourra y parvenir qu'avec la documentation réunie par le savant auteur. Sa préoccupation constante de remonter aussi haut que possible dans l'histoire de la pensée humaine, l'amène à concevoir les origines de tel rite, de telle loi ou de telle institution sociale. Tout se mêle dans ce recul vertigineux : la religion, le droit, la société ; mais tout s'ordonne aussi.

Nul doute que le public français ne lui réserve un accueil chaleureux. *Le Folklore dans l'Ancien Testament* est une œuvre originale, fortement documentée, d'une clarté parfaite.

RENÉ DUSSAUD,

Membre de l'Institut.

Table des matières

Table des matières

AVANT-PROPOS

de l'Auteur

On nous a suggéré qu'une édition abrégée du *Folklore dans l'Ancien Testament* serait bien accueillie par nombre de lecteurs qui n'ont ni les moyens d'acheter, ni le loisir de lire l'édition originale en trois gros volumes. Nous avons donc, par égard pour cette opinion, préparé l'abrégé que voici, en omettant entièrement certains chapitres et en raccourcissant la plupart des autres .....

Renan fait la remarque que pour un esprit philosophique, qui s'occupe de l'étude des origines, le passé de l'homme n'offre que trois histoires d'un intérêt primordial : l'histoire de la Grèce, celle d'Israël, et celle de Rome. A ces trois histoires, qui toutes reposent sur le témoignage de documents écrits, nous pouvons maintenant en ajouter une quatrième, l'histoire de l'humanité à des siècles et dans des pays où l'art d'écrire était inconnu. Car depuis l'époque où Renan a donné au monde sa grande histoire d'Israël et ses Origines du Christianisme, notre connaissance du passé humain s'est considérablement accrue et enrichie, d'une part, par les découvertes de l'archéologie préhistorique, d'antre part, par une étude plus soignée des races sauvages, qui représentent pour nous avec plus ou moins d'exactitude les divers stades d'évolution sociale qu'ont traversés, il y a longtemps, les ancêtres des races civilisées. Prises dans leur ensemble, ces sciences relativement neuves soulèvent un peu le voile qui a jusqu'ici recouvert l'enfance de l'humanité ; elles nous permettent de percer, si l'on peut dire, le mur fermé qui, jusqu'à ces derniers temps, paraissait arrêter les pas du chercheur au-delà des limites de l'antiquité classique ; elles nous ouvrent une perspective en apparence infinie de pensée et d'activité humaines, telles qu'elles existaient dans ces siècles obscurs et incalculables qui s'écoulèrent entre l'apparition de notre espèce sur la terre et sa pleine maturité dans l'humanité civilisée, d'où l'ardeur avec laquelle des cercles de chercheurs toujours plus nombreux pour-

suivent aujourd'hui les éludes de folklore et d'archéologie préhistorique. Nous pourrions presque dire que, parmi les forces qui façonnent et transforment l'opinion éclairée de notre temps, ces disciplines qui étudient l'homme commencent à exercer une influence qui ne le cède en importance qu'à cet élan que le progrès surprenant des sciences physiques a, de notre temps, donné au mouvement général de la pensée ; car on ne peut guère séparer la question de la validité des croyances et de la valeur des institutions de la question de leur origine, sur laquelle l'archéologie et le folklore jettent continuellement de nouvelles lumières.

Dans le présent ouvrage, nous nous sommes efforcés, dans le cadre du folklore, de faire remonter certaines des croyances et des institutions de l'ancien peuple d'Israël jusqu'à des étapes de pensée et de pratiques antérieures et plus grossières, qui trouvent leur analogie dans les croyances et les coutumes de sauvages existant encore. Si nous avons, en quelque mesure, réussi dans notre effort, on devrait maintenant pouvoir regarder l'histoire d'Israël sous un jour plus vrai et moins romantique, comme celle d'un peuple qui n'a pas été miraculeusement distingué de tous les autres par une révélation, divine, mais qui, comme eux, est sorti, par une lente sélection naturelle, d'une condition embryonnaire d'ignorance et de barbarie.

J. G. FRAZER.

5 Juin 1923.

Table des matières

Table des matières

Préface de l'auteur

Bien que poursuivies selon des méthodes différentes, les recherches entreprises de nos jours sur l'histoire primitive de l'homme amènent presque inévitablement à la même conclusion : toutes les races civilisées sont sorties tôt ou tard d'un état de barbarie plus ou moins voisin de celui où persistent encore de nos jours beaucoup de races arriérées, et longtemps après que dans un peuple les hommes ont pour la plupart cessé de penser et d'agir en sauvages, de nombreuses traces des vieux modes barbares de penser et d'agir persistent dans les coutumes et les institutions populaires. Ce sont ces survivances qu'on désigne sous le terme général de folklore, terme qui dans son sens le plus large embrasse l'ensemble des croyances et des coutumes traditionnelles d'un peuple, en tant qu'elles paraissent dues à l'action de la collectivité et qu'on ne peut les attribuer à l'influence individuelle des grands hommes. Malgré le haut développement moral et religieux auquel atteignirent les Hébreux, il n'y a pas de raison de croire qu'ils firent exception à cette loi. Il est probable qu'eux aussi sont passés par une ère de barbarie et même de sauvagerie ; et cette probabilité, fondée sur l'analogie des autres races, est confirmée par un examen de leur littérature, qui contient mainte allusion à des croyances et des pratiques qu'on ne peut guère expliquer que comme des survivances rudimentaires d'un niveau de culture très inférieur. Dans l'ouvrage présent je me suis efforcé d'illustrer et d'expliquer quelques-uns de ces vestiges des temps primitifs, conservés comme des fossiles dans l'Ancien Testament. J'ai eu l'occasion de signaler ailleurs d'autres survivances analogues de la barbarie dans l'Ancien Testament, tels que le sacrifice du premier-né, la loi sur l'impureté des femmes, et la coutume du bouc émissaire ; ne désirant pas répéter ce que j'ai déjà dit sur ces sujets, je me contente de renvoyer à mes autres ouvrages le lecteur qui pourrait s'y intéresser.

C'est par la méthode comparée qu'on arrive à découvrir le sauvage sous le civilisé ; appliquée à l'esprit humain cette méthode nous permet de suivre l'évolution intellectuelle et morale de l'homme, tout comme, appliquée au corps humain, elle nous permet de suivre son évolution physique en partant des formes les plus rudimentaires de la vie animale. En un mot, il y a une anatomie comparée de l'esprit comme du corps, et qui nous promet dans l'avenir des conséquences également fertiles, pour le développement de l'humanité, non seulement au point le vue spéculatif, mais aussi au point de vue pratique. L'application de la méthode comparée à l'antiquité hébraïque ne date pas d'aujourd'hui. Au XVII^{e} siècle, cette méthode fut employée avec succès en France par le savant pasteur français, Samuel Bochart, et en Angleterre par le théologien érudit John Spencer, Master à Cambridge du Corpus Christi College, dont l'ouvrage sur les lois rituelles des Hébreux est considéré pomme ayant posé les bases de la science de 1a Religion Comparée. De notre temps, et après un intervalle de deux siècles, l'œuvre entreprise par ces savants théologiens fut renouvelée à Cambridge par mon ami et maître révéré, William Robertson Smith ; les progrès que ces études ont faits de son vivant et après sa mort prématurée sont dus en grande partie à l'impulsion puissante que leur imprimèrent son génie et sa science remarquables. J'ai mis mon ambition à suivre les pas de ces illustres prédécesseurs dans cette branche de la science, et à poursuivre ce que j'appellerai la tradition de Cambridge en Religion Comparée.

Chacun sait que la solution complète d'un problème particulier implique la solution de beaucoup d'autres et qu'il faudrait être vraiment omniscient pour répondre à tous les points d'interrogation que soulève implicitement la question en apparence la plus simple. Il en résulte que les recherches sur un point du folklore, particulièrement dans l'état rudimentaire où se trouvent encore ces études, mènent naturellement à des enquêtes qui rayonnent dans maintes directions ; et l'on est ainsi entraîné à des recherches plus vastes, jusqu'à perdre presque entièrement de vue le point de départ, ou, pour dire plus vrai, ne l'apercevoir plus qu'à sa juste valeur, au milieu d'une multitude d'autres phénomènes semblables. C'est ce qui m'arriva, lorsqu'il y a plusieurs années j'entrepris de jeter quelque lumière sur un point de folklore de l'antique Italie ; c'est ce qui m'arrive ici même, où je me suis efforcé de discuter certains points du folklore des anciens Hé-

breux. L'examen d'une légende, d'une coutume ou d'une loi particulière s'est parfois étendu progressivement au point de devenir une dissertation, presque un traité. J'espère néanmoins que, tout en portant immédiatement sur les traditions et les usages d'Israël, ces essais pourront être regardés comme des contributions à l'étude du folklore en général. Cette étude est encore dans son enfance, et nos théories sur les sujets qu'elle touche ne seront encore pendant longtemps que des ébauches provisoires ; ce sont comme des casiers où l'on peut classer et ranger provisoirement la multitude des faits, et non des matrices de fer où l'on peut les jeter et leur donner leur forme définitive. Dans ces conditions quiconque explore présentement le folklore doit énoncer ses conclusions avec une hésitation et une réserve proportionnées à la difficulté et à l'incertitude des questions traitées. C'est la règle de conduite que je me suis toujours efforcé de suivre. Si jamais il m'est arrivé d'oublier la prudence que je recommande aux autres, si jamais je me suis exprimé sur un ton de dogmatisme que ne justifient pas les faits, je prie le lecteur de corriger toutes ces assertions isolées par la profession de scepticisme général et sincère que je lui fais ici.

Je me suis efforcé dans l'étude présente de tenir compte des conclusions auxquelles sont arrivés les critiques modernes en ce qui concerne la composition et la date des différents livres de l'Ancien Testament ; je crois en effet que c'est seulement à la lumière de ces conclusions que mainte contradiction apparente dans le livre sacré trouve son explication logique et historique. J'ai en général cité d'après la version anglaise, dite version révisée ; il m'est arrivé de m'en écarter, et de préférer une traduction différente ou même, très rarement, un texte différent ; mais je tiens à dire qu'après avoir lu attentivement tout l'Ancien Testament en hébreu, avec la Bible anglaise sans cesse sous les yeux, j'ai été profondément frappé par le rare bonheur avec lequel traducteurs et éditeurs ont accompli leur tâche, et sont restés étonnamment fidèles à la lettre tout en rendant justice à l'esprit de l'original. Part son exactitude scrupuleuse, alliée la noblesse et à la beauté de la langue, la version révisée de l'Ancien Testament n'est certainement dépassée, ni peut-être égalée par aucune autre traduction.

L'objet de mes recherches m'a contraint à m'occuper surtout de l'aspect le plus bas de la vie des Hébreux, révélé par l'Ancien Testament, et des traces de barbarie et de superstition qu'on y trouve. Mais

je n'ai pas pour cela ignoré, et encore moins ravalé, l'aspect plus élevé du génie hébreu qui se manifeste dans une religion idéaliste et une moralité pure, et dont l'Ancien Testament est le monument impérissable. Tout au contraire, la révélation des éléments grossiers qui se cachent sous la civilisation de l'antique Israël, comme ils se cachent sous la civilisation de l'Europe moderne, ne font que rehausser par contraste la gloire d'un peuple, qui, partant de pareils abîmes d'ignorance et de cruauté, a pu s'élever jusqu'à des cimes éblouissantes de sagesse et de vertu c'est ainsi que les rayons du soleil brillent d'un plus bel éclat lorsqu'ils percent les nuages sombres d'un soir d'hiver que lorsqu'ils inondent la terre dans la splendeur sereine d'un jour d'été. Les annales de la sauvagerie et de la superstition constituent malheureusement une large portion de l'histoire de l'humanité ; mais dans quel autre volume peut-on trouver, auprès de pareils documents attristants, des psalmistes dont les pieuses méditations s'exhalent solennellement dans la solitude des collines, sur les verts pâturages, ou sur le bord des eaux calmes des prophètes qui, dans leurs visions béatifiques, ont illuminé un avenir de félicité parfaite par toute la splendeur d'une ardente imagination des historiens, qui ont légué aux générations lointaines les scènes du passé fixées à jamais dans l'ambre d'un style transparent ? Voilà les gloires véritables de l'Ancien Testament et d'Israël, et nous sommes convaincus qu'elles seront encore une source de joie et d'inspiration lorsque l'humanité future, plus belle et plus noble que la nôtre, se sera purgée de toutes les faiblesses humaines que relatent les littératures sacrées et profanes.

J. G. FRAZER.

Brick Court, Temple, Londres.

26 Mai 1918.

Table des matières

Table des matières

LIVRE PREMIER

Table des matières

CHAPITRE I

LA CRÉATION DE L'HOMME

P003 La lecture attentive de la Bible révèle un contraste frappant entre les deux récits de la création de l'homme rapportés aux premier et deuxième chapitres de la Genèse. D'après le premier chapitre, Dieu, au cinquième jour de la Création, créa les poissons et les oiseaux, tous les êtres qui vivent dans les eaux ou volent dans les airs ; le sixième jour il créa tous les animaux terrestres ; et ce ne fut qu'en dernier lieu qu'il forma l'être humain, homme et femme, à son image. D'après ce récit l'homme a été le dernier créé de tous les êtres qui vivent sur la terre ; et on en peut également déduire que la distinction des sexes est commune à l'humanité et à la divinité, sans que du reste l'écrivain sacré nous indique comment cette distinction peut s'accorder avec l'unité de Dieu. Laissons de côté ce problème théologique, qui dépasse peut-être l'intelligence humaine ; portons notre attention sur une question plus simple, qui est la succession des faits de la Création. Dieu a créé d'abord les animaux inférieurs et ensuite les êtres humains, à savoir l'homme et la femme créés simultanément, selon toute apparence, et reflétant chacun également la splendeur de leur divin prototype. Voilà ce que nous apprend le premier chapitre.

Mais en lisant le second chapitre nous sommes quelque peu déconcertés de nous trouver face à face avec une version absolument différente et même contradictoire. Il est dit maintenant que Dieu créa d'abord l'homme, puis les animaux inférieurs et en dernier lieu la femme, qu'il forma avec une côte tirée de l'homme pendant que celui-ci dormait, comme si la femme n'avait pas eu place dans le plan primitif de la Création. Il est évident que les deux récits sont diamétralement opposés quant à l'ordre de mérite. Dans le premier récit, la Création débute par les poissons elle continue par les oiseaux et pour-

suivant une marche ascendante, se termine par l'homme et la femme. Dans le second récit, la Création commence par l'homme et descend progressivement par les animaux jusqu'à la femme, qui apparaît comme le dernier effort du divin ouvrier. En outre, cette seconde version ne dit nullement que l'homme et la femme aient été créés à l'image de Dieu. Elle dit seulement que : « L'Éternel forma l'homme avec de la terre qu'il tira du sol, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant » [i]. Plus tard, afin de remédier à la solitude de l'homme, qui errait sans compagnon vivant dans le merveilleux jardin créé à son intention, Dieu forma les oiseaux et les animaux et les amena à l'homme, apparemment pour l'amuser et lui tenir compagnie. L'homme les regarda et leur donna à tous leurs noms ; mais ces compagnons de jeu ne le satisfaisant toujours pas, Dieu, comme en désespoir de cause, prit une partie insignifiante de son corps, en fit la femme et la lui amena pour qu'elle fût sa compagne [ii].

La contradiction flagrante entre ces deux récits s'explique très simplement par le fait qu'ils proviennent de deux documents différents, P004 à l'origine indépendants l'un de l'autre ; par la suite ils furent fondus en un seul texte par un éditeur qui les assembla sans prendre toujours la peine d'en éliminer les contradictions. Le récit de la Création, rapporté au premier chapitre, provient de ce qu'ont a appelé le code sacerdotal, parce qu'il fut composé par des écrivains sacerdotaux pendant ou après la captivité babylonienne. Le récit de la création de l'homme et des animaux qui se lit dans le second chapitre, a son origine dans ce qu'on appelle le texte yahviste, qui lut écrit plusieurs centaines d'années avant l'autre, probablement au IX^{e} ou VIII^{e}, siècle avant notre ère [iii].

Les conceptions religieuses des deux écrivains sont manifestement différentes. L'écrivain sacerdotal, plus récent, conçoit Dieu comme une abstraction, cachée aux regards des humains et créant toute chose par son seul désir. Le Yahviste, plus primitif, conçoit la divinité sous une forme plus concrète ; son Dieu agit et parle comme un homme, crée un être humain en modelant de l'argile, plante un jardin, s'y promène à la fraîcheur du soir, commande à l'homme et à la femme de quitter les arbres où ils se cachent, et leur confectionne des vêtements de peau pour parer à l'insuffisance des feuilles de figuier dont nos premiers parents, honteux, cherchaient à cacher leur nudité [iv]. A la

gravité du récit sacerdotal s'oppose la naïveté charmante, l'enjouement, pourrait-on dire, du récit primitif ; et pourtant on ne peut manquer d'être frappé par la note de tristesse que l'on sent sous les brillantes couleurs de l'admirable tableau que le Yahviste nous présente de la vie dans l'ère d'innocence qui précéda la chute de l'homme. Et surtout il ne dissimule guère son profond mépris pour la femme. Sa création tardive, le manque de régularité et de dignité de cette création (ne fut-elle pas formée d'un fragment de son seigneur et maître, après que tous les animaux inférieurs eurent été créés d'une manière digne et régulière ?) montrent assez quelle pauvre opinion il a de sa nature ; par la suite son mysoginisme (le mot n'est pas trop fort) prendra des couleurs encore plus sombres, lorsqu'il attribuera tous les malheurs et toutes les tristesses de la race humaine à la sotte crédulité et à l'appétit effréné de notre commune mère [v].

Non seulement le récit du Yahviste est plus pittoresque, mais il est aussi riche en folklore ; on y trouve de nombreux traits de simplicité primitive qui ont été soigneusement supprimés par le second rédacteur. Aussi offre-t-il plus de points de comparaison avec les fables enfantines par lesquelles les hommes de maint siècle et de maint pays ont cherché à expliquer le grand mystère du commencement de la vie sur la terre. Je rapporterai ici quelques-uns de ces récits naïfs.

Le Yahviste semble avoir imaginé que Dieu, pour créer l'homme, prit de l'argile et la travailla à la manière du potier ou comme des enfants façonnent des bonshommes en terre glaise, et qu'après avoir donné à 1'argile la forme voulue, il l'anima en lui soufflant dans la bouche et les narines. C'est ainsi que le prophète Élisée ressuscita, à ce qui est rapporté, l'enfant mort de la Sunamite, en se couchant sur lui, en posant ses yeux sur ses yeux et sa bouche sur sa bouche, sans doute pour communiquer son souffle au cadavre ; après quoi l'enfant éternua sept fois et ouvrit les yeux [vi].

L'idée que l'espèce humaine fut à l'origine formée avec de la terre devait se suggérer d'autant plus facilement aux hébreux que dans leur langue le mot Adamah, qui veut dire terre, est grammaticalement le féminin du mot Adam, homme [vii]. Différentes allusions dans la littérature babylonienne semblent montrer que les Babyloniens avaient aussi imaginé que l'homme fut façonné avec de l'argile [viii]. D'après P005 Bérose, le prêtre babylonien dont le récit de la Création a été conservé

dans une version grecque, le dieu Bel coupa sa propre tête, et les autres dieux recueillirent son sang, le mélangèrent avec de la terre, et façonnèrent des hommes avec cette pâte sanglante et c'est pourquoi, disent-ils, les hommes sont tellement sages, puisqu'à leur argile mortelle est allié un sang divin [ix].

Dans la mythologie égyptienne, Knoumou, le père des dieux, avait façonné des hommes avec de l'argile sur un tour de potier [x].

De, même, dans la légende grecque, il est dit que le sage Prométhée créa les premiers hommes avec de l'argile, à Panopée, en Phocide. Son œuvre finie, il restait encore de l'argile ; et longtemps après on pouvait encore la voir sous la forme de deux rochers posés au bord d'un ravin. Un voyageur grec qui visita ce site au deuxième siècle de notre ère trouva que ces rochers avaient la couleur de l'argile et qu'ils émettaient une forte odeur de chair humaine [xi]. J'ai moi-même visité cet endroit environ dix-sept cent cinquante ans plus tard. C'est un petit vallon ou plutôt un creux solitaire qui se trouve sur le versant méridional de la colline de Panopée, au pied de la longue ligne de remparts et de tours dont les ruines encore majestueuses couronnent ses rochers gris. C'était par une chaude journée de la fin de l'automne, un premier novembre, après un long été sans pluie comme on en voit en Grèce ; le petit ravin était complètement à sec, mais dans le fond je trouvai un sol rougeâtre et friable ; c'était peut-être un reste de l'argile dont Prométhée se servit pour pétrir nos premiers parents. L'endroit était solitaire et désert : on n'y voyait ni être humain, ni trace d'habitation humaine ; seule la ligne des tours et des créneaux croulants qui se détachait au-dessus de la colline témoignait d'une vie active, depuis longtemps évanouie. Toute cette scène, comme on en trouve beaucoup en Grèce, était faite pour frapper l'esprit du contraste entre le passage éphémère ici-bas de notre existence chétive et agitée et l'immuabilité de la nature, sa paix et sa tranquillité, tout au moins apparentes.

Je ressentis plus profondément encore cette impression comme je me reposai, au plus chaud du jour, sur le sommet de la colline, à l'ombre d'un bouquet de beaux chênes verts ; au loin le paysage s'étendait devant moi, lourd des souvenirs du passé ; l'air était embaumé des senteurs du serpolet. Au sud, par delà les basses collines qui m'en séparaient, j'apercevais le profil nettement découpé de l'Hélicon. A l'ouest, le Parnasse dressait sa masse menaçante

qu'assombrissaient à mi-pente des bois de pins, semblables à des ombres de nuages accrochées à ses flancs ; aux pieds de la montagne se blottissait Daulis, Daulis aux murs drapés de lierre, surplombant le ravin profond dont la beauté romantique cadre si bien avec les tristes amours de Procné et de Philomène, que la légende grecque y a situées. Au nord, par delà la vaste plaine où aboutissaient les pentes droites et dénudées du Panopée, mon œil plongeait dans l'intervalle des collines où coule le Céphise ; bordé de saules grisâtres, il serpente au pied des hauteurs stériles et rocailleuses, jusqu'à ce que ses eaux troubles se perdent, non plus dans les vastes marais couverts de roseaux de ce qui fut le lac Copaïs, mais dans une sombre caverne de tuffeau. A l'est, accrochées aux pentes de la chaîne d'âpres collines dont le Panopée fait partie, j'apercevais les ruines de Chéronée, berceau de Plutarque ; et c'est là-bas, dans la plaine, que fut livrée cette fatale bataille qui mit la Grèce prostrée aux pieds de la Macédoine. C'est là aussi que plus tard l'Orient et l'Occident se heurtèrent dans un combat à mort et que les armées romaines de Sylla mirent en déroule les hordes asiatiques de P006 Mithridate. Tel était le paysage qui s'étendait à mes pieds par un de ces derniers jours d'automne, d'une si poignante beauté, où l'été qui se meurt semble s'attarder, comme s'il lui répugnait d'abandonner à l'hiver les montagnes enchantées de la Grèce.

Le lendemain tout était changé : l'été s'était enfui. Une brume de novembre voilait de sa grisaille les collines qui, la veille encore, brillaient au soleil ; sous son manteau mélancolique la plaine de Chéronée, vaste espace dénudé, enclos par des collines arides, avait revêtu un aspect de tristesse glaciale qui convenait au champ de bataille où une nation perdit sa liberté.

Il est hors de doute que les grossières conceptions de l'origine de l'humanité communes aux Grecs, aux Hébreux, aux Babyloniens et aux Égyptiens, furent transmises aux peuples civilisés de l'antiquité par leurs ancêtres sauvages et barbares. Et il est certain que des histoires analogues se retrouvent chez les races sauvages et barbares d'aujourd'hui ou d'hier. C'est ainsi qu'en Australie les noirs des environs de Melbourne racontent que le Pund-jel, le Créateur, tailla avec son couteau trois larges plaques d'écorce. Sur la première il mit de l'argile qu'il pétrit avec son couteau jusqu'à lui donner la consistance voulue. Sur la seconde il transporta une partie de cette argile et lui donna la forme humaine ; il fit d'abord les pieds, puis les jambes, puis

le tronc, les bras et la tête. Il fit de même sur la, troisième plaque et satisfait de son œuvre, il exprima sa joie en dansant autour. Ensuite il prit un morceau de l'écorce fibreuse d'un eucalyptus et en fit des cheveux qu'il fixa sur la tête de ses images d'argile. De nouveau il les contempla, fut satisfait de son œuvre et se livra à une danse joyeuse. Il se coucha alors sur ses créatures, leur souffla vigoureusement dans la bouche, le nez et le nombril ; et elles ne tardèrent pas à remuer, à parler et à se lever ; c'étaient des humains [xii]. Les Maori de la Nouvelle-Zélande racontent qu'un certain dieu, connu sous les différents noms de Tu, Tiki et Tané, prit sur le bord d'une rivière de l'argile rouge, la pétrit en la mélangeant de son propre sang et en fit une image de lui-même, avec les yeux, les jambes, les bras, en un mot une copie exacte de la divinité ; après l'avoir achevée, il anima l'effigie d'argile, en lui soufflant dans la bouche et dans les narines et là-dessus elle naquit à la vie et éternua. L'homme que façonna le Créateur maori lui ressemblait tellement qu'il l'appela Tiki-ahua, c'est-à-dire l'image de Tiki [xiii].

D'après une tradition qui a généralement cours à Tahiti, le premier couple humain fut fait par Taaroa, le chef des dieux. Après avoir créé le monde, il créa l'homme avec de la terre rouge, qui fut la nourriture des humains jusqu'à ce qu'il eût créé l'arbre à pain. Certains ajoutent qu'un jour Taaroa appela l'homme par son nom et que celui-ci venu, il l'endormit. Pendant son sommeil le Créateur lui enleva un os (ivi) et en fit une femme, qu'il donna à l'homme pour être son épouse : ce furent les ancêtres du genre humain. Ce récit a été recueilli de la bouche des indigènes dans les premières années de la mission à Tahiti. Le missionnaire qui le rapporte ajoute : « Il m'a toujours semblé que nous avions à faire à une simple reproduction du récit mosaïque de la Création, reçu de la bouche de quelque Européen, et quoiqu'ils m'aient maintes fois répété que celle tradition existait parmi eux bien avant la venue des étrangers, je ne l'ai jamais cru. Certains ont également déclaré que le nom de la femme était Ivi, qu'ils prononcent comme Eve. Ivi est un mot aborigène, il ne signifie pas seulement os, mais aussi veuve, ou victime massacrée à la guerre. En dépit de l'assertion des indigènes, je suis porté à croire que le mot P007 Ivi, ou Eve, est tout ce qu'il y a d'aborigène dans cette histoire de la mère de l'humanité » [xiv].

Pourtant la même tradition a été trouvée dans d'autres parties de la Polynésie. C'est ainsi que les indigènes de Fakaofo ou Ile Bowditch

disent que le premier homme fut formé avec une pierre. Il prit de la terre, modela une femme, puis ayant extrait une de ses propres côtes gauches il l'enfonça dans l'image de terre alors celle-ci devint une femme vivante. Il l'appela Ivi ou « côte » et l'épousa ; c'est de ce couple qu'est descendue toute la race humaine [xv].

On signale également que les Maori ont pour croyance que la première femme fut faite avec les côtes du premier homme [xvi]. Le fait que cette histoire est tellement répandue en Polynésie donne à croire, contrairement à l'opinion de Ellis, que ce n'est pas une simple répétition du récit biblique, enseigné par les Européens.

Cependant, l'histoire d'après laquelle la première femme aurait été créée avec une côte du premier homme se rencontre ailleurs sous des formes tellement voisines du récit biblique qu'il est difficile de ne pas y reconnaître son influence.

C'est ainsi que les Karens de Birmanie disent que « Dieu créa l'homme et avec quoi ? Au début il créa l'homme avec de la terre et acheva l'œuvre de la création. Il créa la femme, et avec quoi ? Il prit une côte à l'homme et créa la femme. »

On retrouve en Sibérie chez les Tartares Lebed, une tradition analogue d'après laquelle Dieu créa d'abord un homme, qui vécut seul sur la terre. Mais une nuit, pendant qu'il dormait, le diable toucha sa poitrine ; il en sortit un os qui tomba à terre, s'allongea et devint la première femme [xvii]. Ainsi les Tartares ont exagéré encore le cynisme de l'auteur de la Genèse en prêtant au diable sa part dans la création de notre mère commune ! [xviii]. Mais retournons au Pacifique.

Les habitants de l'île Pelew racontent qu'un frère et une sœur firent jadis des hommes avec de l'argile qu'ils avaient mêlée du sang de divers animaux ; aussi les caractères de ces premiers hommes et de leurs descendants furent déterminés par les caractères des différents animaux dont le sang avait été incorporé à l'argile primordiale ; c'est ainsi que les hommes qui ont hérité du sang du rat sont des voleurs, ceux qui ont hérité du sang du serpent sont des filous, et ceux qui ont hérité du sang du coq, des braves [xix].

D'après une légende mélanésienne recueillie à Mota, qui est une des îles Banks, le héros Qat fit des hommes avec de l'argile rouge pri-

se sur la rive marécageuse à Vanua Lava. Il commença par faire les hommes et les cochons semblables ; mais ses frères ayant protesté, il força les cochons à aller à quatre pattes en tapant dessus et il fit marcher les hommes debout. Qat forma la première femme avec des branches souples et lorsqu'il la vit sourire, il sut que c'était une femme [xx].

Les indigènes de Mallicollo, une des Nouvelles-Hébrides, donnent le nom de Bokor au Grand Être qui pétrit en argile le premier homme et la première femme [xxi].

Les habitants de Noo-hoo-ra, des Iles Keï, disent que leurs ancêtres furent façonnés avec de l'argile par le dieu suprême, Dooadlera, qui insuffla la vie dans les images d'argile [xxii]. D'après les Toradja de langue Bare'e qui habitent le centre de Célèbes, il n'y avait au commencement aucun être humain sur la terre. Puis i Lai, dieu du monde supérieur, et i Ndara, déesse du monde inférieur, résolurent de créer des hommes. Ils confièrent la tâche à i Kombengi, qui fit deux ébauches, l'une d'un homme, l'autre d'une femme, certains disent en P008 pierre, d'autres en bois. Ses ébauches achevées, il les plaça sur le bord de la route qui mène du monde supérieur au monde inférieur, afin que tous les esprits qui passeraient par là pussent voir et critiquer son travail. Le soir, les dieux tinrent conseil et arrivèrent à la conclusion que les mollets des deux figures humaines manquaient de rondeur. Kombengi se remit à l'œuvre, et façonna deux autres ébauches qu'il soumit è la critique des dieux. Cette fois-ci les dieux les trouvèrent trop pansus. Une troisième série d'ébauches fut approuvée par les dieux après qu'une légère modification eût attribué au corps de la femme une partie du corps de l'homme. Il ne restait plus qu'à leur donner la vie. Le dieu Lai retourna dans la demeure céleste afin d'y chercher pour l'homme et la femme le souffle éternel ; mais dans l'intervalle, soit par négligence, soit par trop grande précipitation, le Créateur lui-même laissa le vent souffler sur les images ; c'est ainsi qu'elles acquirent le souffle de la vie. Voilà pourquoi à sa mort le souffle de l'homme retourne au vent [xxiii].

Les Dayak de Sakarran, qui habitent la partie britannique de Bornéo, racontent que le premier homme fut créé par deux grands oiseaux. Ils tentèrent d'abord de faire des hommes avec des arbres ; mais ce fut en vain. Ensuite ils les taillèrent dans le roc ; mais les images ainsi faites ne parlaient pas. Alors ils façonnèrent un homme avec

de la terre mouillée et infusèrent dans ses veines la gomme rouge du kampang. Après quoi ils l'appelèrent et il répondit ; ils tailladèrent sa chair et le sang coula de ses blessures enfin ils l'appelèrent Tannah Kumpok ou « terre modelée » [xxiv]. Cependant certains des Dayak de la côte sont d'un avis différent. Ils croient que le créateur des hommes est un certain dieu nommé Salampandai. C'est lui qui, avec de l'argile qu'il façonne à coups de marteau, crée les enfants qui viennent au monde. Il existe un insecte qui fait la nuit un curieux bruit métallique ; quand les Dayak l'entendent, ils disent que c'est le marteau de Salampandai à l'ouvrage. On raconte que les dieux lui ordonnèrent de faire un homme ; il le fit en pierre, mais comme il ne pouvait parler, les dieux n'en voulurent point. Salampandai se remit au travail et fit cette fois un homme de fer ; mais celui-là non plus ne pouvait parler et les dieux le refusèrent. La troisième fois, Salampandai fit un homme d'argile, qui, lui, pouvait parler. Les dieux furent satisfaits et ils dirent : « L'homme que tu as créé nous convient. Qu'il soit l'ancêtre de la race humaine ; fais-en d'autres semblables à lui. » Salampandai se mit, donc à créer des êtres humains, et il y travaille toujours à sa forge, dans les régions qui échappent au regard. C'est là qu'à coups de marteau il façonne les enfants d'argile ; à mesure qu'ils sont achevés, il les apporte aux dieux qui leur demandent : « Que désires-tu ? » Si l'enfant répond : « Une épée », les dieux décident que ce sera un garçon ; mais s'il dit « Du coton et un rouet », ils décident que ce sera une fille. C'est ainsi que nous naissons garçons et filles selon nos propres vœux [xxv].

Les habitants de Nias, île située au sud-ouest de Sumatra, récitent aux danses qui accompagnent les funérailles d'un chef, un long poème décrivant la création. Dans ce poème, disposé en distiques rappelant la versification hébraïque, le second vers exprimant l'idée du premier sous une forme un peu différente, on lit que le dieu suprême Luo Zaho, se baigna dans une fontaine céleste, où il se reflétait dans l'eau claire comme dans un miroir. A la vue de son image dans l'eau, il prit de la terre, gros comme un œuf, et en fit une figurine semblable à celles que les habitants de Nias font de leurs ancêtres. Il la mit ensuite dans une balance et la pesa ; il pesa aussi le vent, puis le mit sur les lèvres de l'image ; alors celle-ci parla comme un homme ou un enfant et Dieu P009 lui donna le nom de Sihai. Mais bien que Sihai ressemblât à dieu par sa forme, il n'eut pas de progéniture ; et le monde était

plongé dans les ténèbres, car il n'y avait ni soleil ni lune. Dieu, ayant médité, envoya Sihai sur terre, pour y vivre dans une maison faite de fougères arborescentes. Mais avant d'avoir eu femme on enfant, il mourut un jour à midi. Cependant de sa bouche poussèrent deux arbres ; ceux-ci bourgeonnèrent et fleurirent ; mais le vent les secoua et fit tomber les fleurs sur le sol ; et de ces fleurs vinrent les maladies. Dans la gorge de Sihai, un arbre poussa, d'où est venu l'or ; dans son cœur poussa un autre arbre, qui donna naissance aux hommes. En outre de son œil droit surgit le soleil, et de son œil gauche la lune [xxvi]. Dans cette histoire il semble que l'idée de créer l'homme à sa ressemblance ne soit venue au Créateur que parce qu'il lui arriva fortuitement d'apercevoir sa propre image reflétée dans le cristal d'une fontaine.

Les Bilan, tribu sauvage de Mindanao, qui est une des îles Philippines, racontent comme suit la création de l'homme. Il était au commencement un être nommé Mélu, si grand que rien de ce qu'on connaît ne pourrait en donner une idée ; il était blanc avec des dents d'or, trônait sur les nuages et remplissait tout l'espace au-dessus. Comme il avait des habitudes de grande propreté, il ne cessait de se frotter pour préserver de toute souillure la blancheur de sa peau. Il mettait de côté les pellicules dont il débarrassait ainsi sa personne, jusqu'au jour où elles s'accumulèrent au point de le gêner. Pour s'en débarrasser il en fit la terre et, satisfait de son travail, il résolut de créer deux êtres semblables à lui-même, mais en beaucoup plus petit. Il les fit donc à sa propre image, avec ce qui restait des pellicules dont il avait créé la terre, et ce furent les premiers êtres humains. Mais avant que le Créateur eût tout à fait terminé son œuvre, alors qu'il restait à faire pour l'un le nez, pour l'autre le nez et une autre partie, Tau Dalom Tana vint le trouver et lui demanda de lui laisser le soin de faire les nez. Après une vive discussion, Tau Dalom Tana l'emporta et façonna les nez ; mais lorsqu'il les appliqua sur les visages de nos premiers parents, il les mit malheureusement à l'envers. La discussion au sujet des nez avait été tellement vive que le Créateur en oublia la partie inachevée d'un des êtres humains et qu'il retourna, dans sa demeure au-dessus des nuages, laissant imparfait le premier homme ou la première lemme (on ne sait au juste lequel) ; quant à Tau Dalom Tana, il regagna lui aussi sa demeure, qui était située sous terre, Après quoi il tomba une pluie abondante qui faillit causer la mort du premier

couple humain, car elle coulait le long de leurs têtes jusque dans leurs narines renversées. Heureusement le Créateur s'aperçut de la triste situation de nos premiers parents et venant à leur secours il enleva les nez et les remit dans leur position naturelle [xxvii].

Les Bagobo, tribu païenne du sud-est de Mindanao, disent qu'au commencement un certain Diwata fit la mer et la terre, et planta des arbres de plusieurs sortes. Après quoi il prit deux morceaux de terre, leur donna forme humaine, et cracha dessus ; c'est ainsi que furent créés l'homme et la femme. L'homme s'appela Tuglay, et la femme Tuglipung. Ils se marièrent et vécurent ensemble ; il construisit une grande maison et sema des graines de diverses sortes que lui donna son épouse [xxviii].

Les Koumî, qui habitent certaines parties de l'Arakan, ainsi que les Chittagong Hills, dans les Indes Orientales, ont raconté au capitaine Lewin l'histoire suivante de la création de l'homme. Dieu fit d'abord le monde, les arbres et tous les êtres rampants ; après quoi il fit un homme et une femme avec de l'argile ; mais chaque nuit, alors que P010 Dieu, son travail fini, se livrait au sommeil, un grand serpent venait dévorer les deux images. Ce fait se reproduisit deux ou trois fois et Dieu ne savait plus que faire, car il lui fallait travailler tout le jour et il ne pouvait pas finir le couple en moins de douze heures ; si d'autre part il s'était privé de sommeil, « il n'eût été bon à rien », ainsi que le fait remarquer avec quelque apparence de vérité le conteur indigène. Donc, comme je l'ai dit, Dieu ne savait plus que faire. Enfin un beau matin il se leva de bonne heure et commença par faire un chien, à qui il donna le souffle de vie ; cette nuit-là, après qu'il eut achevé les images d'argile, il les donna à garder au chien et quand le serpent vint, le chien par ses aboiements le mit en fuite. Et c'est pourquoi, aujourd'hui encore quand un homme est sur le point de mourir, les chiens se mettent à hurler ; mais les Koumî croient que Dieu a maintenant le sommeil lourd, ou bien que le serpent est devenu beaucoup plus hardi, car les hommes meurent en dépit des aboiements des chiens. Si Dieu ne dormait pas, il n'y aurait ni maladies ni mort ; c'est pendant les heures où il sommeille que le serpent vient nous enlever [xxix]. Les Khasi d'Assam racontent une histoire analogue. Au commencement, disent-ils, Dieu créa l'homme et le mit sur la terre ; mais lorsqu'il revint voir son œuvre, ce fut pour découvrir que l'homme avait été détruit par le mauvais esprit. Ceci arriva par deux fois ; alors

la divinité créa d'abord un chien, puis un homme ; et le chien monta la garde et empêcha le démon de détruire l'homme. C'est ainsi que fut préservée l'œuvre de la divinité [xxx].

La même histoire se retrouve légèrement empreinte de mythologie hindoue, chez les Korkou, tribu aborigène des provinces centrales de l'Inde. Ils racontent que Rawan, prince des démons de Ceylan, ayant constaté que les régions montagneuses de Vindhyon et de Satpura étaient inhabitées, supplia le grand dieu Mahadéo de les peupler. Mahadéo (c'est ainsi qu'ils nomment Siva) chargea un corbeau de lui trouver une fourmilière de terre rouge ; l'oiseau en découvrit une dans les montagnes de Bétul. Le dieu s'y rendit et avec une poignée de terre rouge, il façonna deux images à la ressemblance de l'homme et de la femme. A peine les eut-il achevées, que deux chevaux fougueux envoyés par Indra, surgirent de terre et détruisirent les images en les piétinant. Deux jours de suite le Créateur persista dans ses efforts. Mais aussitôt faites, les images étaient réduites en poussière par les chevaux. Enfin, le dieu façonna un chien, lui insuffla la vie et grâce à lui les fougueux chevaux d'Indra furent tenus à l'écart. Ainsi le dieu put façonner tranquillement les deux images de l'homme et de la femme, et leur ayant donné la vie, il les nomma Mula et Mulai. Ce furent les ancêtres de la tribu des Korkou [xxxi].

Les Mounda, tribu primitive du Chota Magpour, rapportent une curieuse variante du même récit. Ils disent que le dieu soleil, nommé Singponga, façonna d'abord deux images d'argile, dont l'une représentait un homme et l'autre une femme. Avant que le dieu eût pu leur donner la vie, le cheval, craignant d'avoir plus tard à souffrir d'eux, les démolit à coups de sabots. En ce temps-là le cheval avait des ailes et il pouvait se mouvoir beaucoup plus vite que maintenant. Quand le dieu soleil eut découvert que le cheval avait détruit ses bonshommes de terre, il commença par créer une araignée, et puis façonna deux autres images en argile semblables à celles que le cheval avait démolies. Il ordonna ensuite à l'araignée de les protéger contre le cheval. C'est pourquoi l'araignée tissa sa toile autour des images de telle façon que le cheval ne put plus les briser. Après quoi, le dieu-soleil leur donna la vie et ils devinrent les premiers êtres humains [xxxii].

Les Tchérémisses de Russie, peuplade finnoise, racontent sur la P011 création de l'homme une histoire qui rappelle par certains épiso-

des les légendes toradjanes et hindoues. Ils disent que Dieu fit le corps de l'homme avec de l'argile ; après quoi il alla au ciel chercher l'âme destinée à l'animer. Pendant son absence il confia le corps à la garde du chien. Mais lorsqu'il fut parti, le diable approcha et fit souffler un vent glacial sur le chien, puis, pour prix de sa complicité, il lui offrit une fourrure ; il profita du relâchement de surveillance pour cracher sur le corps d'argile et le souiller à tel point de sa bave que lorsque Dieu revint, ce fut en vain qu'il tenta de le nettoyer ; en désespoir de cause, Dieu se résigna à retourner le corps. C'est pourquoi l'intérieur de l'homme est tellement sale. Et en ce même jour Dieu maudit le chien d'avoir négligé son devoir [xxxiii].

La légende de la création de l'homme avec de l'argile se retrouve en Afrique chez les Chillouk du Nil Blanc, qui expliquent ingénieusement les différentes couleurs de la race humaine par la variété de couleurs des argiles dont elle fut faite. Ils disent que le Créateur Juok façonna tous les hommes avec de la terre, et qu'au cours de son œuvre créatrice il parcourut le monde entier. Dans la région des blancs, il trouva de la terre ou du sable blanc et pur, dont il fit les blancs. Puis il vint en Égypte et de la vase du Nil, il fit des hommes rouges ou basanés. Enfin il arriva au pays des Chillouk, et avec la terre noire qu'il y trouva il créa les noirs. Et voici comment il s'y prit pour façonner les hommes. Il prit de la terre et se dit : « Je vais faire un homme ; mais il faut qu'il puisse marcher, courir et se rendre aux champs, et pour cela je lui donnerai deux longues jambes, semblables aux pattes du flamant. » Cela fait, il se dit : « Il faut que l'homme puisse cultiver le mil ; je lui donnerai deux bras, un pour manier la houe, l'autre pour arracher les mauvaises herbes. » Il lui donna donc deux bras. Il se dit ensuite : « Il faut que l'homme puisse voir son mil ; je lui donnerai donc deux yeux. » C'est ce qu'il fit. Puis il se dit : « Il faut que l'homme puisse manger son mil. Je lui donnerai une bouche. » Il lui donna donc une bouche. Après quoi il se dit : « Il faut qu'il puisse danser, parler, chanter, crier ; pour tout cela il lui faut une langue. » Et il lui donna une langue. Enfin, la divinité se dit : « Il faut que l'homme puisse entendre le bruit de la danse et les discours des grands hommes ; il lui faut donc deux oreilles. » Aussi lui donna-t-il deux oreilles et il mit au monde un homme parfait [xxxiv].

En Afrique Occidentale, les Fân disent que Dieu créa l'homme avec de l'argile, d'abord sous la forme du lézard qu'il mit dans un

étang ; il l'y laissa sept jours, au bout desquels il lui cria : « Sors », et de l'étang sortit un homme au lieu d'un lézard [xxxv].

Les tribus de langue Ewe qui habitent le Togo (Afrique Occidentale) croient que Dieu fait encore de nos jours les hommes avec de l'argile. Quand il reste un peu de l'eau dont il se sert pour mouiller son argile, il la verse sur le sol et c'est avec la terre ainsi mouillée qu'il fait les hommes méchants et désobéissants. Quand il veut créer un homme bon, il se sert de bonne argile ; mais quand il veut faire un homme méchant, il emploie seulement de la mauvaise argile. Au commencement Dieu façonna un homme et le mit sur la terre ; après quoi il façonna une femme. Les deux créatures se regardèrent et se mirent à rire, après quoi Dieu les envoya par le monde [xxxvi].

L'histoire d'après laquelle l'homme aurait été créé avec de l'argile se retrouve aussi en Amérique, aussi bien chez les Esquimaux que chez les Indiens, depuis l'Alaska jusqu'au Paraguay. C'est ainsi que les Esquimaux de Point Barrow (Alaska) parlent du temps où il n'y avait aucun homme sur la terre jusqu'au jour où un certain esprit P012 nommé « à sé lu », et qui vivait à Point Barrow, fit un homme en argile, le plaça sur le rivage pour le sécher, et lui insuffla la vie [xxxvii]. D'autres Esquimaux d'Alaska racontent comment le corbeau fit la première femme avec de l'argile, pour être la compagne du premier homme ; pour faire les cheveux il attacha des herbes aquatiques sur le derrière de sa tête ; puis il battit des ailes l'image d'argile qui devint une belle jeune femme [xxxviii]. Les Acageheniem, Indiens de Californie, racontent qu'un être puissant appelé Chinigchinich créa la race humaine avec de l'argile trouvée sur le rivage d'un lac ; il créa un homme et une femme, dont les Indiens d'aujourd'hui sont les descendants [xxxix].

D'après les Maidu, Indiens de Californie, le premier homme et la première femme furent créés par un personnage mystérieux appelé l'« Initié-de-la-Terre », qui descendit du ciel au moyen d'une corde faite de plumes. Son corps resplendissait comme le soleil, mais sa face resta toujours cachée. Un après-midi il prit de la terre de couleur rouge sombre, la mélangea d'eau et façonna deux corps, un homme et une femme. Il les plaça dans sa maison, l'homme à sa droite et la femme à sa gauche. Puis il se coucha et transpira tout l'après-midi et toute la nuit. Le matin la première heure, la femme se mit à lui cha-

touiller le côtes. Il resta immobile et sans rire. Au bout de quelque temps il se leva, ficha en terre un morceau de bois résineux, et soudain le feu jaillit. Le premier couple humain était très blanc. Personne de nos jours n'atteint sa blancheur. Leurs yeux étaient roses, leurs cheveux noirs, leurs dents éclatantes et ils étaient très beaux. On dit que l'« Initié-de-la-Terre n'acheva pas leurs mains, parce qu'il ne savait pas quelle serait la meilleure forme à leur donner. Le coyote ou loup des prairies qui joue un rôle important dans les mythes des Peaux-Rouges, vit le couple humain et suggéra à leur créateur de leur donner des mains semblable à ses pattes, mais l'« Initié-de-la-Terre » déclara : « Non, leurs mains seront semblables aux miennes. » Alors il acheva son œuvre. Quand le coyote lui demanda pourquoi il voulait leur donner ces mains-là, l'« Initié-de-la-Terre » répondit : « Afin qu'ils puissent grimper aux arbres, s'ils sont pourchassés par les ours. » Le premier homme prit le nom de Kuksu et la première femme celui de « Femme de l'Étoile du Matin » [xl].

Les Indiens Diegueño, ou ainsi qu'ils se nomment eux-mêmes les Kawakipai, qui occupent l'extrémité sud-ouest de l'État de Californie, expliquent par un mythe la création du monde sous sa forme actuelle, ainsi que de la race humaine. Au commencement il n'y avait pas de terre ferme, rien que de l'eau salée, c'était un immense océan primitif. Mais sous la mer vivaient deux frères, dont l'aîné s'appelait Tcaipakomat. Ils tenaient tous les deux les yeux fermés, car autrement l'eau salée les eût aveuglés. Au bout d'un certain temps, le frère aîné monta à la surface et jeta ses regards autour de lui, mais il ne put rien voir que de l'eau. Le frère cadet vint, aussi à la surface, mais avant d'être arrivé il ouvrit imprudemment les yeux, et l'eau salée l'aveugla ; aussi lorsqu'il eut émergé il ne put absolument rien voir et il regagna le fond de la mer. Resté seul à la surface, le frère aîné entreprit de créer une terre habitable au milieu de l'immensité des eaux. Tout d'abord il créa de petites fourmis rouges, qui produisirent de la terre en remplissant l'eau de leurs petits corps. Mais le monde était toujours plongé dans l'obscurité, car il n'existait ni soleil ni lune. Tcaipakomat fit naître alors certains oiseaux noirs à becs plats ; mais dans l'obscurité les oiseaux s'égarèrent et ne purent trouver où se poser. Ensuite Tcaipakomat prit trois espèces d'argile, rouge, jaune et noire, et il en P013 fit une sorte de galette ronde, qu'il prit dans la main et jeta contre le ciel. Elle y resta collée, et se mit à luire faiblement, et ce lut la lune. Mé-

content du peu de lumière que donnait cet astre Tcaipakomat prit encore de l'argile et fit un autre disque plat, qu'il jeta contre l'autre côté du ciel. Il y resta collé et ce fut le soleil, dont la lumière rayonna sur toutes choses. Après cela Tcaipakomat prit de l'argile de couleur claire, la fendit en partie et en fit un homme. Puis il enleva une côte à l'homme et en fit une femme. La femme ainsi créée fut appelée Sinyaxau ou Première Femme (de « siny », femme, et « axau », première). C'est de ce premier couple façonné pur le Créateur avec de l'argile, qu'est descendue la race humaine.

Les Hopi ou Moqui, Indiens de l'Arizona, croient qu'au commencement il n'y avait que de l'eau partout et que deux divinités, probablement des déesses appelées toutes les deux Huruing Wuhti, vivaient dans des maisons en milieu de l'océan, l'une à l'est et l'autre à l'ouest ; par leurs efforts, elles parvinrent à faite surgir la terre ferme au milieu des eaux. Cependant le soleil, dans sa course quotidienne au-dessus de la terre nouvellement créée, remarqua qu'il ne s'y trouvait aucun être vivant d'aucune sorte et il signala ce grave défaut aux deux divinités. En conséquence, elles se réunirent pour se consulter, la déesse orientale passant sur un arc-en-ciel en guise de pont pour visiter sa collègue occidentale. Après s'être concerté, elles décidèrent de créer un petit oiseau ; la déesse orientale fit donc un roitelet d'argile ; elles chantèrent ensemble une incantation et bientôt l'oiseau s'anima. Alors elles dirent au roitelet de survoler le monde entier et de chercher s'il ne pourrait découvrir un être humain sur la face de la terre ; mais à son retour il leur fit savoir qu'il n'en avait trouvé nulle part. Après cela les deux divinités créèrent de la même façon de nombreuses espèces d'animaux et elles les envoyèrent par le monde pour l'habiter. Enfin les deux divinités se décidèrent à créer l'homme. La déesse orientale prit de l'argile et modela d'abord une femme, puis un homme ; et l'homme et la femme d'argile furent animés tout comme les oiseaux et les animaux l'avaient été avant eux [xli].

Les Pima, autre tribu indienne de l'Arizona, affirment que le Créateur prit de l'argile et la pétrissant avec la sueur de son propre corps en fit un bloc. Puis il souffla sur ce bloc jusqu'à ce qu'il eût commencé à se mouvoir et fût devenu un homme et une femme [xlii].

Un prêtre des Natchez, Indiens de la Louisiane, dit à Du Pratz que « Dieu avait pétri de l'argile comme celle dont se servent les potiers et

en avait fait un petit homme ; il considéra son œuvre, s'en trouva satisfait et souffla dessus ; et voilà que le petit homme s'anima, grandit, agit, parla et devint un homme parfaitement bien formé ». Quant à la façon dont la première lemme fut créée, le prêtre confessa franchement qu'il n'en savait tien, les anciennes traditions de sa tribu ne faisant mention d'aucune différence entre les deux sexes ; cependant il lui paraissait que l'homme et la femme avaient dû être créés de la même façon.

Les Michoacan du Mexique disent que le grand dieu Tucapacha fit d'abord l'homme et la femme avec de l'argile ; mais lorsqu'ils allèrent se baigner dans la rivière, ils absorbèrent tant d'eau que l'argile dont ils étaient faits se désagrégea. Pour remédier à cet inconvénient, le Créateur se remit à la tâche et créa le couple humain cette fois-ci avec des cendres ; le résultat ne fut pas encore satisfaisant. Enfin, résolu de parvenir à ses fins, il fit l'homme et la femme en métal. Sa persévérance fut récompensée. Ses créatures étaient parfaitement P014 étanches ; elles se baignèrent dans la rivière sans s'émietter et leur union fut l'origine de la race humaine [xliii].

D'après une légende des Indiens du Pérou, racontée à un prêtre espagnol à Cuzco environ un demi-siècle avant la conquête, c'est à Tiahuanoco que fut reconstituée la race humaine, après le grand déluge qui la détruisit toute entière à l'exception d'un homme et d'une femme.

C'est en cet endroit, situé à environ soixante lieues de Cuzco que « le Créateur donna d'abord naissance aux hommes et aux nations qui se trouvent dans cette région ; il fit un homme de chaque nation et peignit le costume que chacune devait porter. A celles qui devaient porter des cheveux, il donna des cheveux et à celles dont les cheveux devaient être tondus, il tondit les cheveux ; à chaque nation il donna la langue qu'elle devait parler, les chants qu'elle devait chanter, les semences et la nourriture qu'elle devait cultiver. Quand le Créateur eut fini de peindre et de faire ces nations et ces images d'argile, il donna à chacun, homme et femme, la vie et l'âme et leur ordonna de passer sous la terre. C'est ainsi que chaque nation se rendit dans la région qui lui avait été assignée » [xliv].

Les Lengua, Indiens du Paraguay, croient que le Créateur habita, sous la forme d'un scarabée, un trou de la terre, et qu'il forma l'homme et la femme avec l'argile qu'il rejetait de sa demeure souterraine. Au commencement ils étaient soudés l'un à l'autre, comme des frères siamois. Ce fut dans cette posture incommode qu'ils vinrent sur la terre, où ils eurent à lutter dans des conditions très désavantageuses contre une race d'êtres puissants que le scarabée avait créée avant eux. Aussi l'homme et la femme demandèrent au scarabée de les séparer. Il fit droit à leur requête et leur donna le pouvoir de se propager. C'est ainsi qu'ils devinrent les parents du genre humain. Mais le scarabée, après avoir créé le monde, cessa d'y prendre une part active ou même de s'y intéresser [xlv].

Ces récits nous rappellent le récit fantaisiste qu'Aristophane fait de la condition originale de la race humaine dans le Banquet de Platon, où il raconte comment, au début de tout, l'homme et la femme étaient attachés l'un à l'autre et ne formaient qu'un seul corps, avec deux têtes, quatre bras, et quatre jambes, jusqu'au jour où Zeus le fendit par le milieu et sépara ainsi les deux sexes [xlvi].

Il faut remarquer que dans beaucoup de ces légendes, il est dit que l'argile qui servit à modeler nos premiers parents était rouge. C'est probablement pour expliquer la couleur du sang. Bien que dans la Genèse le Yahviste ne mentionne pas la couleur de l'argile dont Dieu se servit pour façonner Adam, nous pouvons, sans trop nous avancer, supposer qu'elle était rouge. En effet, en Hébreu, le mot « homme » en général se dit « Adam », terre « adamah », et rouge « adom » ; de sorte que par un enchaînement naturel ou presqu'inévitable nous arrivons à la conclusion que notre premier ancêtre fut modelé avec de la terre rouge. S'il restait dans notre esprit le moindre doute à ce sujet, il s'évanouirait devant le fait que même de nos jours le sol de la Palestine est d'un brun sombre et rougeâtre, qui, comme le dit avec justesse l'auteur de cette remarque, « suggère la relation entre Adam et la terre dont il fut formé ; cette couleur est surtout frappante lorsque le sol a été récemment retourné soit par la charrue, soit par la bêche » [xlvii]. C'est ainsi que la nature témoigne elle-même en faveur des Saintes. Écritures.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE II

LA CHUTE DE L'HOMME

§ 1. — Le récit de la genèse

P015 En quelques traits majestueux le Yahviste nous dépeint la vie heureuse de nos premiers parents dans le jardin de délices que Dieu leur avait donné comme demeure. Là croissaient en abondance des « arbres agréables à voir et bons à manger » ; là les animaux vivaient en paix avec l'homme et entre eux ; là l'homme et la femme ne connaissent point la honte, puisqu'ils ne connaissaient point le mal ; c'était l'âge d'innocence [xlviii]. Mais ces temps heureux furent courts et bientôt le ciel se couvrit de nuages. Aussitôt après avoir décrit la création d'Ève et sa présentation à l'homme, l'auteur aborde le triste récit de leur chute, la perte de leur innocence, l'expulsion de l'Eden, la condamnation au labeur, à la tristesse et à la mort qui fut prononcée contre eux et contre leur postérité. Au milieu du jardin était l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et Dieu avait défendu à l'homme de manger de ses fruits, disant : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras. » Mais le serpent était rusé et la femme faible et crédule ; il la persuada de manger du fruit fatal et elle en donna à son mari, et il en mangea lui aussi. A peine y eurent-ils goûté que leurs yeux s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus, et remplis de honte et de confusion, ils cachèrent leur nudité avec des feuilles de figuier cousues ensemble : c'en était fini à jamais de l'âge d'innocence. En ce jour de tristesse, la chaleur du jour évanouie et les ombres des arbres s'allongeant dans le jardin, Dieu s'y promenait comme il avait coutume, à la fraîcheur du soir. L'homme et la femme entendirent ses pas [xlix], peut-être au bruissement des feuilles tombées (si les feuilles pouvaient tomber dans l'Eden), et ils se cachèrent derrière les arbres,

honteux d'être vus dans leur nudité. Mais les appelant il les fit sortir du bosquet et ayant appris du couple confondu comment ils avaient désobéi à son commandement et mangé de l'arbre de science, il se mit dans une colère effroyable. Il maudit le serpent, le condamna à ramper sur le ventre, à manger de la poussière et à être l'ennemi de l'homme tous les jours de son existence ; il maudit la terre et la condamna à produire des épines et des chardons ; il maudit la femme et la condamna à enfanter dans la douleur et à être dominée par son mari ; il maudit l'homme, le condamna à arracher de la terre son pain quotidien à la sueur de son front et à retourner à la poussière, d'où il était sorti. Ayant apaisé sa colère par ces abondantes malédictions, la divinité irascible, mais au fond bienveillante, s'adoucit au point de faire pour les coupables des vêtements de peau afin de parer à l'insuffisance de leurs ceintures de figuiers, et couvert de ces vêtements nouveaux, le couple honteux se retira au milieu des arbres ; à l'occident le crépuscule se mourait, et les ombres s'épaississaient sur le Paradis Perdu [1].

P016 Dans ce récit tout l'intérêt s'attache à l'arbre de la connaissance du bien et du mal : il occupe pour ainsi dire le centre de la scène de cette grande tragédie, l'homme, la femme et le serpent parlant groupés autour de lui. Mais quand on y regarde plus attentivement on aperçoit à son côté dans le jardin un autre arbre. C'est un arbre fort remarquable qui n'est rien moins que l'arbre de vie, dont le fruit assure l'immortalité à tous ceux qui le mangent. Pourtant dans le récit de la chute de l'homme, cet arbre merveilleux ne joue aucun rôle. Ses fruits pendent aux branches prêts à être cueillis ; contrairement à l'arbre de science, il n'est protégé par aucune interdiction divine ; et pourtant nul ne songe qu'il vaut la peine de goûter à ce fruit succulent et de vivre éternellement. Les yeux des acteurs sont tous tournés vers l'arbre de science ; ils ne paraissent par voir l'arbre de vie. C'est seulement quand le drame est achevé que Dieu songe à la présence de l'arbre merveilleux, qui reste négligé, avec ses possibilités infinies, au milieu du jardin ; et, craignant que l'homme, qui est devenu semblable à lui par la connaissance du bien et du mal en mangeant du premier arbre, ne devienne semblable à lui par l'immortalité en mangeant du second, il le chasse du jardin et place une troupe d'anges, avec des épées flamboyantes pour garder le chemin de l'arbre de vie, afin que personne ne puisse désormais manger de son fruit magique et devenir

immortel. Pendant tout le drame émouvant qui se joue dans l'Eden, notre attention a été fixée exclusivement sur l'arbre de science, mais dans la grande scène à transformation de la fin, où les splendeurs de l'Eden se meurent et font place pour jamais à la seule lumière du jour, la dernière vision que nous avons du jardin bienheureux nous montre seul l'arbre de vie éclairé par le flamboiement des glaives que brandissent les anges [li].

On reconnaît généralement qu'il a dû se glisser quelque confusion dans l'histoire des deux arbres et que dans le récit original l'arbre de vie ne jouait pas le rôle purement passif et spectaculaire qui lui est assigné dans la version que nous possédons. En conséquence certains ont pensé qu'il y a eu à l'origine deux récits différents de la chute ; que dans l'un figurait seul l'arbre de la connaissance, dans l'autre seul l'arbre de vie ; que les deux récits ont été maladroitement fondus en un seul par un éditeur, qui a conservé l'un des deux presque intact, tandis qu'il rongeait et mutilait l'autre au point de le rendre presque méconnaissable [lii]. Cela se peut mais il se peut aussi que la solution du problème doive être cherchée dans une autre direction. Le récit de la chute paraît être avant tout un effort pour expliquer la mortalité de l'homme, pour montrer comment la mort fit son apparition dans le monde. Il est vrai qu'il ne dit pas que l'homme a été créé immortel et qu'il a perdu cette immortalité par sa désobéissance ; mais il ne dit pas non plus qu'il a été créé mortel. Il nous donne plutôt à penser que l'homme pouvait être immortel ou mortel, et qu'il dépendait de lui de choisir entre les deux ; car l'arbre de vie était à sa portée, son fruit ne lui était pas défendu, il n'avait qu'à tendre la main, cueillir le fruit, en manger et vivre éternellement. En fait, loin d'avoir reçu l'ordre de ne pas toucher à l'arbre de vie, l'homme était autorisé, sinon encouragé, à en manger par son Créateur, qui lui avait dit expressément qu'il pouvait manger de tous les arbres du jardin, à l'exception seulement de l'arbre de la connaissance du bien et du mal [liii]. En plantant ainsi l'arbre de vie dans le jardin et en ne l'interdisant pas à l'homme, Dieu avait apparemment l'intention de donner à l'homme l'option, ou tout au moins la possibilité, de l'immortalité ; mais l'homme manqua l'occasion en choisissant de P017 manger de l'autre arbre, auquel Dieu lui avait défendu de toucher sous peine de mort immédiate. Ceci donne à penser que l'arbre défendu était en réalité l'arbre de mort, et non l'arbre de science, et que le simple fait de goûter de son fruit funeste,

à part toute question de désobéissance au commandement de Dieu, suffisait à frapper de mort qui en mangerait. Cette conclusion s'accorde entièrement avec l'avertissement donné par Dieu à l'homme : « Tu n'en mangeras point ; car du jour où tu en mangeras, certainement tu mourras » [liv].

Nous pouvons donc supposer que dans le récit original il y avait deux arbres, un arbre de vie et un arbre de mort ; qu'il était loisible à l'homme de manger de l'un et de vivre à jamais, ou de manger de l'autre et de mourir ; que Dieu, par bonté pour sa créature, lui conseilla de manger de l'arbre de vie et le mit en garde contre l'arbre de mort ; et que l'homme, trompé par le serpent, mangea de l'arbre auquel il n'aurait pas dû toucher et perdit ainsi l'immortalité que Dieu lui avait destinée.

Cette hypothèse a au moins l'avantage de rétablir l'équilibre entre les deux arbres et de rendre tout le récit clair, simple et conséquent. Elle dispense de l'hypothèse de deux récits originaux et distincts gauchement combinés par un éditeur maladroit. Mais cette hypothèse a pour elle une autre considération d'une plus grande valeur. Elle montre le caractère du Créateur sous un jour infiniment plus aimable ; elle le lave du soupçon d'envie et de jalousie, pour ne pas dire de malignité et de lâcheté, qui, basé sur le récit de la Genèse, a si longtemps entaché sa réputation.

Car d'après ce récit Dieu refusait à l'homme la possession de la science et de l'immortalité ; il désirait se réserver ces bonnes choses, et craignait si l'homme acquérait l'une d'entre elles, ou les deux, qu'il ne devînt l'égal de son Créateur, chose qui ne pouvait se souffrir en aucune façon. En conséquence, il interdit à l'homme de manger du fruit de l'arbre de la science, et lorsque l'homme transgressa ce commandement, la divinité le chassa du jardin et en ferma la porte, pour l'empêcher de manger du fruit de l'autre arbre et de devenir ainsi immortel. Motif peu généreux et manière d'agir méprisable De plus il y a là une incompatibilité évidente avec la conduite antérieure de la divinité, qui, loin de refuser quoi que ce soit à l'homme, avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour assurer son bonheur et son bien-être, en créant un beau jardin pour son plaisir, des animaux et des oiseaux pour son amusement, et une femme pour être sa compagne. Assurément l'hypothèse qui cadre le mieux avec la teneur du récit et la bonté

du Créateur, c'est qu'il avait l'intention de mettre le comble à sa bonté pour l'homme en lui conférant l'immortalité et que ses bienveillantes intentions furent frustrées par la fourbe du serpent.

Il nous reste à nous demander pourquoi cette ruse du serpent à l'égard de l'homme. Quel motif avait-il de priver la race humaine du grand privilège que le Créateur lui destinait ? Son intervention était-elle purement officieuse ? Ou cachait-elle quelque obscur dessein ? Le récit de la Genèse n'offre pas de réponse à ces questions. Le serpent ne gagne rien à sa ruse tout au contraire, il y perd, car il est maudit de Dieu et condamné à ramper désormais sur le ventre et à mordre la poussière. Mais peut-être sa conduite n'était-elle pas une malveillance aussi peu justifiée, comme il semblerait au premier abord, motivée par le seul désir de faire le mal.

Il était, nous dit-on, le plus subtil de tous les animaux des champs. Aurait-il vraiment fait montre de sagacité en ruinant l'avenir de l'homme sans améliorer le sien ? Nous pouvons soupçonner que dans P018 la version originale, il justifiait sa réputation en s'appropriant le don dont il priva notre espèce et qu'en fait il persuadait à nos premiers parents de manger le fruit de l'arbre de mort, mais qu'il mangeait lui-même le fruit de l'arbre de vie et s'assurait ainsi l'immortalité. Cette supposition n'est pas aussi extravagante qu'il semblerait. Dans les nombreuses histoires racontées par les sauvages sur l'origine de la mort, et que je rapporterai plus bas, il est dit que les serpents parvinrent à tromper ou à intimider l'homme et qu'ils s'assurèrent ainsi l'immortalité qui lui était destinée ; car il y a beaucoup de sauvages qui croient qu'en se dépouillant tous les ans les serpents et les autres animaux recouvrent leur jeunesse et vivent éternellement. Cette croyance parait avoir été partagée par les Sémites ; en effet, d'après l'ancien auteur phénicien Sanchuniathon, le serpent est de tous les animaux celui qui vit le plus longtemps, parce qu'il se dépouille et recouvre ainsi sa jeunesse [lv]. Mais si telle était l'opinion des Phéniciens sur la longévité du serpent et son pourquoi, leurs voisins et parents, les Hébreux, ont bien pu la partager. Ils croyaient à coup sûr que les aigles recouvraient leur jeunesse en muant [lvi] alors pourquoi pas le serpent en changeant de peau ? En fait, l'idée que le serpent déroba l'immortalité de l'homme en s'emparant de la plante de la vie, que la divinité avait destinée à notre espèce, se trouve dans la fameuse épopée de Gilgamesh, un des plus vieux monuments littéraires de la race

sémitique et infiniment plus ancien que la Genèse. On y lit que Oum-Napishtim, le déifié, révéla au héros Gilgamesh l'existence d'une plante qui avait la vertu miraculeuse de rendre la jeunesse et qui portait le nom de « vieillard devient jeune » ; comment Gilgamesh se procura cette plante et se vanta d'en manger et de recouvrer ainsi sa jeunesse perdue ; comment, avant qu'il eût pu le faire, un serpent lui vola la plante magique, alors qu'il se baignait dans l'eau fraîche d'une fontaine ou d'un ruisseau ; et comment, privé de tout espoir d'immortalité, Gilgamesh s'assit et pleura [lvii]. Il est vrai que le narrateur ne dit pas si le serpent mangea la plante et acquit ainsi l'immortalité ; mais il se peut que ce soit une omission due simplement à l'état du texte, qui est obscur et défectueux ; de plus, quand bien même le poète serait muet à cet égard, les versions parallèles que je citerai par la suite, nous permettent de suppléer aux lacunes avec une suffisante vraisemblance. Ces parallèles suggèrent en outre, bien qu'ils ne le prouvent pas, que dans l'histoire originale, mutilée et dénaturée par le Yahviste, le serpent était le messager envoyé par Dieu pour porter à l'homme l'heureuse nouvelle de son immortalité, mais que l'animal rusé modifia ce message à l'avantage de sa race et pour la ruine de la nôtre. Le don de la parole, dont il fit un si détestable usage, lui avait été prêté en qualité d'ambassadeur de Dieu à l'homme.

Bref, si l'on en peut juger par une comparaison des différentes versions dispersées parmi tant de peuples, la véritable histoire originale de la chute de l'homme serait à peu près la suivante. Le bienveillant Créateur, après avoir façonné le premier homme et la première femme avec de la boue et les avoir animés en leur soufflant dans la bouche et le nez, plaça le couple bienheureux dans un paradis terrestre ; là, libres de tout souci et de tout travail, ils vivaient des fruits succulents d'un jardin délicieux, où les oiseaux et les animaux prenaient autour d'eux leurs ébats dans une sécurité qu'aucune crainte ne troublait. Comme grâce suprême il voulut faire don à nos parents de l'immortalité ; mais il résolut de les faire décider de leur propre sort et de les laisser libres d'accepter ou de refuser le bienfait qu'il leur offrait. Dans ce P019 but, il planta au milieu du jardin deux arbres merveilleux qui portaient des fruits bien différents, car les uns frappaient de mort celui qui les mangeait, les autres lui conféraient la vie éternelle. Ceci fait, il envoya le serpent à l'homme et à la femme, le chargeant de leur porter ces paro-

les : « Ne mangez point de l'Arbre de Mort, car le jour où vous en mangerez, vous mourrez certainement ; mais mangez de l'Arbre de Vie et vous vivrez éternellement. » Or le serpent était plus subtil qu'aucun autre animal des champs et sur son chemin il songea à modifier le message ; aussi lorsqu'il arriva dans le jardin bienheureux et qu'il trouva la femme seule, il lui dit : « Voici ce qu'a dit l'Éternel : Ne mangez pas de l'Arbre de Vie, car le jour où vous en mangerez vous mourrez certainement ; mais mangez de l'Arbre de Mort et vous vivrez éternellement. » Sottement la femme le crut et mangea de l'arbre fatal ; elle en donna à son mari, qui en mangea aussi. Mais le rusé serpent, lui, mangea de l'Arbre de Vie.

Voilà pourquoi, depuis ce jour, les hommes ont été mortels et les serpents immortels, car chaque année les serpents muent et recouvrent ainsi leur jeunesse. Si seulement le serpent n'avait pas dénaturé le bienveillant message de Dieu et trompé notre mère à tous, c'est à nous qu'aurait été donnée l'immortalité et non aux serpents ; semblables à ceux-ci, nous aurions mué tous les ans et ainsi recouvré indéfiniment notre jeunesse. Que telle ait été, ou à peu près, la version originale du récit biblique, c'est ce qui apparaît comme probable lorsqu'on lui compare les histoires qu'on va lire, et qui peuvent se grouper commodément sous deux titres : « l'histoire du message dénaturé », et « l'histoire de la mue du serpent ».

Table des matières

§ 2. — L'HISTOIRE DU MESSAGE DÉNATURÉ

Comme beaucoup d'autres sauvages, les Namaqua ou Hottentots associent les phases de la lune à l'idée de l'immortalité, sa croissance et sa décroissance apparentes étant interprétées par eux comme une succession alternée de désintégrations et de réintégrations, de morts et de renaissances indéfiniment répétées. Ils vont jusqu'à considérer le lever et le coucher de la lune comme sa naissance et sa mort [lviii]. Ils disent qu'un jour la lune voulut envoyer aux hommes un message leur conférant l'immortalité, et que le lièvre entreprit de le porter. La lune le chargea donc de se rendre auprès des hommes et de leur dire : « De

même que moi je meurs et reviens à la vie, de même vous mourrez et vous reviendrez à la vie. » Le lièvre vint trouver les hommes, mais soit oubli, soit méchanceté de sa part, il délivra le message à contresens et dit : « De même que moi je meurs et ne reviens pas à la vie, ainsi vous mourrez et ne reviendrez pas à la vie. » Alors il retourna auprès de la lune et elle lui demanda ce qu'il avait dit. Quand elle eut appris qu'il avait transmis un message inexact, elle se mit dans une colère effroyable et lui jeta un bâton qui lui fendit la lèvre. Voilà pourquoi de nos jours encore cet animal a la lèvre fendue. Là-dessus le lièvre s'enfuit et il court encore. Certains disent pourtant qu'avant de s'enfuir il griffa la face de la lune ; celle-ci en porte encore la marque comme chacun peut s'en assurer par un beau clair de lune. Mais les Namaqua en veulent toujours au lièvre de les avoir privés de l'immortalité. Les anciens de la tribu disaient : « Nous sommes toujours furieux contre le lièvre, parce qu'il nous a apporté un si mauvais message et nous nous refusons à le manger. » C'est pourquoi du jour où un adolescent atteint sa majorité et a place parmi les hommes P020 faits, il lui est défendu de manger de la chair du lièvre ou même d'avoir quelque rapport que ce soit avec un feu sur lequel a cuit un lièvre. Il arrive assez souvent qu'un homme qui enfreint cette règle est banni du village. Néanmoins il peut être admis de nouveau dans la communauté en payant une amende [lix].

Cette même légende se retrouve chez les Boschiman avec de légères variantes. La lune dit autrefois aux hommes : « De même que je meurs et renais, ainsi ferez-vous ; quand vous mourrez, ce ne sera pas pour de bon et vous ressusciterez. » Mais il se trouva un homme qui refusa de croire à cette heureuse nouvelle et à qui on ne put imposer silence. Car sa mère étant morte, il se lamentait à grands cris et rien ne pouvait lui faire croire qu'elle ressusciterait. Ce pénible sujet amena une vive dispute entre la lune et lui. « Ta mère dort dit la lune. Elle est morte », dit l'homme, et ils continuèrent ainsi à se chamailler, tant qu'à la fin la lune perdit patience et frappant du poing le visage de l'homme, elle lui fendit la lèvre. En même temps elle le maudit, disant : « Sa bouche restera ainsi quand il sera lièvre, car il sera lièvre. Il s'enfuira, il reviendra sur ses pas, les chiens le pourchasseront et quand ils l'auront attrapé, ils le déchireront en morceaux. Il mourra tout à fait et quand les hommes mourront, ce sera pour toujours. Car il n'a pas voulu m'entendre quand je lui ai dit de ne pas pleurer sa mère,

parce qu'elle ressusciterait. « Non », m'a-t-il dit, « ma mère ne ressuscitera pas ». C'est pourquoi il deviendra tout à fait lièvre. Quant aux hommes, ils mourront tout à fait parce qu'il m'a contredite tout net quand je lui ai dit que les hommes feraient comme moi et reviendraient à la vie après la mort. » Une juste punition frappa le sceptique, car il fut transformé en lièvre et lièvre il est resté depuis. Mais il a toujours de la chair humaine à la cuisse et c'est pourquoi, quand les Boschiman tuent un lièvre, ils ne mangent pas cette partie de la cuisse, parce que c'est de la chair humaine. Et les Boschiman disent encore : « C'est à cause du lièvre que la lune nous a maudits et que nous mourons complètement. Sans lui nous aurions ressuscité après notre mort. Mais il ne voulait pas croire ce que la lune lui disait, et il l'a contredite tout net » [lx]. D'après cette version boschiman le lièvre n'est pas le messager envoyé par Dieu aux hommes ; mais c'est un homme sceptique qui, pour avoir mis en doute l'évangile de la vie éternelle fut transformé en lièvre et entraîna la condamnation à mort de toute la race humaine. Nous avons probablement à faire ici à une forme plus ancienne de la même légende que la version hottentote dans laquelle le lièvre est un lièvre et rien d'autre.

Les Nandi, de l'Afrique Orientale britannique, racontent une histoire d'après laquelle l'origine de la mort est attribuée à la mauvaise humeur d'un chien ; celui-ci, chargé d'apporter aux hommes la nouvelle de leur immortalité, trouva qu'il n'avait pas été reçu par tous avec la déférence due à un aussi auguste messager ; dans un mouvement de colère il changea son histoire et condamna l'humanité au triste destin qu'elle a subi depuis lors. L'histoire est la suivante. Alors que vivaient sur la terre les premiers hommes, un chien vint les trouver un jour et leur dit : « Tous les hommes mourront comme la lune ; mais au contraire de la lune, vous ne ressusciterez pas si vous ne me donnez à boire du lait dans votre gourde et si vous ne me faites boire de la bière à votre paille. Si vous consentez, je m'arrangerai pour que vous alliez à la rivière quand vous mourrez et que vous ressuscitiez le troisième jour. » Mais les hommes se moquèrent du chien et lui donnèrent à boire du lait et de la bière sur un escabeau. Le chien fut furieux de n'avoir pas été servi comme un homme. Bien qu'il eût avalé cet affront P021 et qu'il eût bu le lait et la bière sur un escabeau, il partit dans une grande colère : « Tous les hommes mourront », dit-il, « et seule la lune ressuscitera ». C'est pourquoi quand les hommes meu-

rent, ils s'en vont pour toujours, tandis que lorsque la lune s'en va elle revient au bout de trois jours. Si seulement les hommes avaient donné à ce chien une gourde pour lapper son lait, et une paille pour boire sa bière, nous nous serions tous levés d'entre les morts comme la lune au bout de trois jours [lxi]. Dans ce récit, il n'est pas fait mention du personnage qui chargea le chien de faire part aux hommes de l'immortalité ; mais d'après l'allusion faite par le messager à la lune, et en rapprochant ce récit du récit hottentot parallèle, nous pouvons raisonnablement supposer que ce fut la lune qui envoya le chien, et que cet animal sans scrupule abusa de sa situation pour extorquer des privilèges auxquels il n'avait pas strictement droit.

Dans les récits qui précèdent un seul messager est chargé de l'important message, et l'issue fatale de sa mission est attribuée à sa négligence ou à sa méchanceté. Cependant certaines légendes relatives à l'origine de la mort mettent en scène deux messagers : la mort est attribuée à la lenteur ou à la mauvaise conduite du messager chargé d'apporter aux hommes l'annonce de leur immortalité. Il y a sur l'origine de la mort une histoire hottentote qui revêt la forme suivante. Un jour la lune envoya vers les hommes un insecte en lui disant : « Va voir les hommes et dis-leur : Comme moi je meurs et tout en mourant je vis, de même vous aussi vous mourrez, et tout en mourant vous vivrez. » L'insecte partit avec ce message, mais comme il s'en allait tout lentement, le lièvre le rattrapa en quelques bonds et s'arrêtant auprès de lui, demanda : « De quelle commission es-tu chargé ? » L'insecte répondit : « Je suis envoyé par la lune auprès des hommes pour leur dire : Comme elle meurt et tout en mourant vit, eux aussi mourront et tout en mourant vivront. » Le lièvre dit : « Tu es un piètre coureur laisse-moi te remplacer », et il partit à fond de train avec le message, tandis que l'insecte le suivait en se traînant péniblement. Lorsqu'il arriva auprès des hommes, le lièvre falsifia le message qu'il s'était chargé officieusement de délivrer, car il dit : « Je suis envoyé par la lune pour vous dire : Comme je meurs et tout en mourant je péris, de même vous aussi vous mourrez et vous disparaîtrez à jamais. » Alors le lièvre retourna vers la lune et lui rapporta ce qu'il avait dit aux hommes. La lune fut très fâchée et blâma le lièvre : « Comment », dit-elle, « oses-tu faire part aux gens d'une chose que je n'ai pas dite ? » Là-dessus elle prit un bâton et lui en frappa le museau. Voilà pourquoi encore aujourd'hui le lièvre a le museau fendu [lxii].

La même histoire est racontée avec de légères variantes par les Boschiman Tati ou Masarwa, qui habitent le protectorat de Bechouana Land, le désert de Kalahari, et des parties de la Rhodésie Méridionale. Les anciens, disent-ils, racontent l'histoire suivante : La lune voulut envoyer un message aux premiers hommes, pour leur dire que de même qu'elle mourait et ressuscitait, ainsi ils mourraient et ressusciteraient. Donc la lune appela la tortue et lui dit : « Va là-bas trouver les hommes et dis-leur de ma part ce qui suit : De même que tout en mourant je vis, ainsi eux, tout en mourant, ressusciteront ! » Or la tortue était très lente et elle ne cessait de se répéter le message afin de ne pas l'oublier. Cette lenteur et ce manque de mémoire ennuyèrent fort la lune ; aussi elle appela le lièvre et lui dit : « Toi, qui cours vite, porte ce message à ces hommes là-bas : De même que mourant je ressuscite, ainsi mourant vous ressusciterez. » Donc le lièvre partit ; mais dans sa grande hâte, il oublia le message ; comme il ne voulait P022 pas laisser voir à la lune qu'il l'avait oublié, il délivra le message aux hommes en ces termes : « De même que mourant je ressuscite, de même mourant vous mourrez à jamais. » Tel fut le message que délivra le lièvre.

Dans l'intervalle la tortue ayant bien appris son message, poursuivait son chemin. « Cette fois-ci », se dit-elle, « je ne l'oublierai point ». Elle arriva à l'endroit où se trouvaient les hommes et leur délivra le message. Quand les hommes l'eurent entendu, ils se mirent en colère contre le lièvre qui se tenait à quelque distance de là. Il se reposait de sa course en broutant de l'herbe. Un des hommes empoigna vivement une pierre et la jeta au lièvre. La pierre attrapa celui-ci en plein sur le museau et lui fendit la lèvre supérieure, qui est restée fendue depuis lors. C'est pourquoi encore de nos jours tous les lièvres ont la lèvre supérieure fendue, et ainsi finit l'histoire [lxiii].

L'histoire des deux messages est également racontée par les noirs de la Côte d'Or ; dans leur version les deux messagers sont un mouton et une chèvre. Le récit en fut fait par un naturel à un missionnaire suisse, à Akropong, dans les termes suivants. Au commencement, alors qu'existaient le ciel et la terre, mais qu'il n'y avait pas encore d'homme sur la terre, il tomba une pluie abondante ; peu après qu'elle eut cessé, il descendit du ciel sur la terre une grande chaîne à laquelle se tenaient sept hommes. Ces hommes avaient été créés par Dieu et ils arrivèrent sur la terre grâce à la grande chaîne. Ils apportèrent avec

eux du feu et s'en servirent pour faire cuire leurs aliments. Peu après Dieu envoya du ciel une chèvre pour porter aux sept hommes le message suivant : « Il y a quelque chose qui s'appelle la mort ; un jour cela tuera quelques-uns d'entre vous. Cependant, même si vous mourez, vous ne périrez pas entièrement ; mais vous viendrez auprès de moi ici dans le ciel. » La chèvre se mit en route mais avant d'arriver au village, elle vit un buisson qui lui parut appétissant ; elle s'arrêta donc et se mit à brouter. Quand Dieu vit que la chèvre s'arrêtait en chemin, il envoya un mouton pour porter le même message. Le mouton alla, mais il ne s'acquitta pas fidèlement de son message et le dénatura ainsi : « Quand vous mourrez », dit-il, « vous périrez et vous n'aurez nulle part où aller ». La chèvre vint ensuite et dit : « Dieu dit que vous mourrez, il est vrai, mais que ce ne sera pas la fin pour vous, car vous irez auprès de lui. » « Non, chèvre », répondirent les hommes, « ce n'est pas là ce que Dieu t'a dit nous nous en tiendrons à ce que le mouton nous a dit avant toi » [lxiv].

Dans une version achanti de la même légende, les deux messagers sont aussi un mouton et une chèvre, et la modification du message est attribuée tantôt à l'un, tantôt à l'autre des deux animaux. Les Achanti disent qu'il y a bien longtemps les hommes étaient heureux, car Dieu vivait au milieu d'eux et leur parlait face à face. Cependant cette ère de félicité ne devait pas durer. Il arriva qu'un jour de malheur, des femmes pilaient leur fou-fou dans un mortier tandis que Dieu auprès d'elles, les regardait. Je ne sais pourquoi la présence de la divinité les agaça et elles lui dirent de s'en aller ; comme il ne s'en allait pas assez vite à leur gré, elles le frappèrent de leurs pilons. La divinité, furieuse, quitta le monde et l'abandonna à la direction des fétiches ; et encore de nos jours les gens disent : « Ah ! sans cette vieille que nous serions heureux ! » Cependant Dieu avait très bon caractère et même après qu'il fut monté là-haut, il confia à une chèvre un message bienveillant à porter aux hommes sur la terre : « Il y a quelque chose », dit-il, « qui s'appelle la mort ; cela tuera certains d'entre vous. Mais même si vous mourez, vous ne périrez pas entièrement. Vous viendrez auprès de moi P023 dans le ciel. » Et voilà la chèvre partie avec cette joyeuse nouvelle. Mais avant d'arriver au village, elle vit sur le bord du chemin un buisson appétissant et s'arrêta pour y brouter. Quand Dieu jeta du ciel son regard sur la terre, il vit que la chèvre s'attardait en chemin et il envoya un mouton pour porter sans délai aux hommes le même

message de joie. Mais le mouton ne s'en acquitta pas fidèlement, loin de là : « Dieu », dit-il, « vous fait savoir que vous mourrez et que ce sera la fin de vous ». Quand la chèvre eut fini son repas, elle arriva à son tour dans le village et répéta son message : « Dieu , dit-elle, « vous fait savoir que vous mourrez, il est vrai, mais que ce ne sera pas la fin de vous, car vous irez auprès de lui ». Mais les hommes dirent à la chèvre : « Non, chèvre, ce n'est point ce que Dieu a dit. Nous croyons que le message que nous a apporté le mouton est bien celui que Dieu nous destinait. » Ce triste malentendu fut l'origine de la mort parmi les hommes [lxv]. Cependant dans une autre version achanti du même récit, les rôles joués par le mouton et la chèvre sont intervertis. 'est le mouton qui apporte de Dieu aux hommes le message d'immortalité ; mais la chèvre arrive avant lui et leur offre la mort au lieu. Dans leur innocence, les hommes acceptent la mort avec enthousiasme, ne sachant pas ce que c'est et naturellement ils n'ont pas cessé de mourir depuis ce jour [lxvi].

Dans toutes les versions de cette légende que j'ai citées, le message est envoyé par Dieu aux hommes. Mais dans une autre version recueillie clans le Togo, en Afrique Occidentale, le message est envoyé par les hommes à Dieu. Un jour les hommes dépêchèrent un chien vers Dieu pour lui dire qu'ils désiraient revenir à la vie après leur mort. Le chien partit au trot pour s'acquitter de son message. Mais en route il sentit la faim et entra dans une maison où un homme faisait bouillir des herbes magiques. Alors le chien s'assit sur son derrière et se dit : « Il fait à manger. » Cependant la grenouille était partie pour dire à Dieu que lorsque les hommes mouraient, ils préféraient ne pas revenir à la vie. Personne ne l'avait chargée de ce message ; c'était de sa part une intervention officieuse et indiscrète. La voilà donc partie, ventre à terre. Le chien, toujours assis et regardant plein d'espoir bouillonner la soupe infernale, la vit passer devant la porte. Mais il se dit : « Quand j'aurai eu quelque chose à manger, j'aurai vite fait de rattraper dame grenouille. » Cependant dame grenouille arriva première elle dit à la divinité : « Quand les hommes meurent, ils préfèrent ne pas revenir à la vie. » Puis arriva le chien qui dit à son tour : « Quand les hommes meurent, ils désireraient revenir à la vie. » Naturellement Dieu fut embarrassé et il dit au chien : « Vraiment, je ne comprends rien à ces deux messages. Comme c'est la demande de la grenouille que j'ai reçue la première, c'est elle que j'exaucerai et je ne

ferai pas ce que tu me demandes. » C'est pourquoi les hommes meurent et ne reviennent pas à la vie. Si seulement la grenouille s'était occupée de ses propres affaires au lieu de se mêler de celles d'autrui, les morts auraient ressuscité jusqu'à ce jour. Cependant après être restées mortes tout l'été, alors que souffle le harmattan, les grenouilles reviennent à la vie quand il tonne au début de la saison des pluies. Et tandis que tombe la pluie et que gronde le tonnerre, on entend leur croassement dans les marais [lxvii]. Nous voyons par là que la grenouille songeait à ses fins personnelles en dénaturant le message ; car elle s'est assurée l'immortalité dont elle a privé la race des hommes.

Dans ces légendes l'origine de la mort est attribuée à la bévue ou à la fourbe d'un des deux messagers. Cependant dans une autre version qui a cours dans une tribu bantou de l'Afrique, la mort a été causée non par une faute du messager, mais par l'irrésolution de Dieu P024 lui-même qui après avoir décidé de rendre les hommes immortels, changea d'avis et résolut qu'ils seraient mortels ; malheureusement pour l'humanité le deuxième messager, porteur du message de mort, gagna de vitesse le premier messager, porteur du message d'immortalité. Dans cette version le caméléon joue le rôle de messager de vie, et le lézard de messager de mort. C'est ainsi que les Zoulou racontent qu'au commencement Unkulunkulu. c'est-à-dire « le Très Vieux ». envoya aux hommes le caméléon : « Pars. Caméléon », dit-il. « et va dire : Que les hommes ne meurent pas ». Le caméléon se mit en route mais il avança très lentement et il s'attarda en route pour manger les baies pourpres d'un arbuste appelé Ubukwébézané, ou d'un mûrier. D'autres disent qu'il grimpa à un arbre pour se chauffer au soleil, se gava de mouches et s'endormit profondément. Dans l'intervalle le Très Vieux s'était ravisé ; il envoya en toute hâte après le caméléon un lézard, en le chargeant de porter aux hommes un message très différent. Il lui dit en effet : « Lézard, quand tu seras arrivé tu diras : Que les hommes meurent ! » Donc le lézard partit en courant, dépassa ce flâneur de caméléon et, arrivé le premier au milieu des hommes, leur fit part de son message de mort en ces mots : « Que les hommes meurent » Puis il s'en retourna vers le Très Vieux qui l'avait envoyé. Mais après son départ, le caméléon arriva enfin parmi les hommes avec sa joyeuse annonce d'immortalité, et il leur cria : « Il est dit que les hommes ne meurent pas ! » Mais les hommes répondirent : « Oh ! nous avons entendu la parole du lézard il nous a dit ces mots : Il est dit

que l'homme meurt. Nous ne pouvons ajouter foi à tes paroles. Selon la parole du lézard, les hommes mourront. » Et depuis lors aucun homme n'a échappé à la mort.

C'est pourquoi les Zoulou détestent le lézard et le tuent toutes les fois qu'ils peuvent. Et ils disent : « Voilà ce mal-fichu, qui s'est hâté de dire au commencement que les hommes devaient mourir. » Mais d'autres détestent le caméléon, le maltraitent ou le tuent « Voilà », disent-ils, « cet avorton qui a tardé d'annoncer aux hommes qu'ils ne devaient pas mourir. Si seulement il nous avait avertis à temps, nous non plus nous ne serions pas morts ; nos ancêtres vivraient encore ; il n'y aurait point de maladie ici-bas. Tout provient du retard du caméléon » [lxviii].

La même légende est racontée presque sous les mêmes formes par d'autres tribus Bantou, notamment les Bechouana [lxix], les Bassouto [lxx], les Baronga [lxxi]. les Ngoni [lxxii], et apparemment les Voua-Sania [lxxiii] de l'Afrique Orientale britannique. On la retrouve même sous une forme légèrement différente chez les Hausa, qui n'appartiennent pas à la famille bantou [lxxiv]. De nos jours encore les Baronga et les Ngoni reprochent au caméléon d'avoir par son retard apporté la mort dans le monde. C'est pourquoi, lorsqu'ils en trouvent un qui grimpe lentement à un arbre, ils le tourmentent jusqu'à ce qu'il ouvre la gueule puis ils lui jettent une pincée de tabac sur la langue et se délectent à voir la pauvre bête passer de l'orange au vert et du vert au noir et mourir, tordue par la souffrance ; c'est ainsi qu'ils se vengent du grand mal que le caméléon a fait à l'humanité [lxxv].

C'est donc une croyance répandue en Afrique que Dieu eut le dessein de rendre les hommes immortels, mais que son projet échoua par la faute du messager, porteur de la parole divine.

Table des matières

§ 3. — L'HISTOIRE DE LA MUE

P025 De nombreux sauvages croient qu'en vertu du pouvoir qu'ils ont de se dépouiller périodiquement, certains animaux, en particulier

le serpent, recouvrent leur jeunesse et ne meurent jamais. Cette croyance est illustrée par des légendes qui expliquent comment ces créatures, et non les hommes, obtinrent le don de l'immortalité.

C'est ainsi qu'en Afrique Orientale, les Wafipa et les Wabendé, racontent qu'un jour Dieu, qu'ils appellent Léza, descendit sur la terre et, s'adressant à toutes les créatures vivantes, leur dit : « Qui désire ne pas mourir ? » Malheureusement l'homme et les autres animaux dormaient ; seul un serpent était réveillé et il s'empressa de répondre : « Moi. » Voilà pourquoi les hommes et les autres animaux meurent. Seul le serpent ne meurt pas de sa mort naturelle. Il ne meurt que s'il est tué. Chaque année il mue et retrouve ainsi sa jeunesse et sa force [lxxvi].

De même les Dusun, qui habitent la partie septentrionale de Bornéo colonisée par les Anglais, racontent que lorsque le Créateur eut fini de créer toutes choses il dit : « Qui est-ce qui peut changer de peau ? Si quelqu'un peut le faire, il ne mourra pas. » Seul le serpent l'entendit et répondit « Moi ! » C'est pourquoi de nos jours encore le serpent ne meurt que s'il est tué par l'homme. Les Dusun n'entendirent pas la question du Créateur sans quoi eux aussi se seraient dépouillés, et la mort n'eût pas existé pour eux [lxxvii].

De même les Todjo-Toradja, indigènes de la partie centrale de Célèbes, racontent qu'au temps jadis Dieu convoqua les hommes et les animaux dans le but de fixer leur sort. Parmi les différents sorts proposés par la divinité était le suivant : « Nous nous dépouillerons de notre vieille peau. » Malheureusement en ce jour fatidique l'humanité était représentée par une vieille radoteuse, qui n'entendit pas la proposition si alléchante. Par contre, les animaux qui se dépouillent, tels que serpents et crevettes, l'entendirent et ils acceptèrent cette offre [lxxviii].

De même les naturels de Vuatom, île de l'Archipel Bismarck, disent qu'un certain To Konokonomiangé envoya deux garçons chercher du feu, leur promettant que s'ils acceptaient ils ne mourraient jamais, mais que s'ils refusaient leurs corps périraient, quand bien même leurs ombres ou âmes survivraient. Ils ne voulurent pas l'écouter et il les maudit : « Quoi ! » dit-il, « vous auriez tous vécu ! Maintenant vous mourrez bien que votre âme reste immortelle. Mais l'iguane et le lézard et le serpent changeront de peau et vivront à jamais. » Quand

les garçons entendirent ces mots, ils pleurèrent et regrettèrent amèrement d'avoir été assez sots pour ne pas chercher le feu que leur avait demandé To Konokonomiangé [lxxix].

Les Aravak de la Guyane britannique racontent qu'au temps jadis le Créateur vint un jour sur la terre pour voir ce que devenaient les hommes, ses créatures. Ils étaient si méchants qu'ils tentèrent de le tuer ; aussi il les priva de la vie éternelle et il la donna aux animaux qui renouvellent leur peau, tels que serpents, lézards et scarabées [lxxx].

Les Tamanachiers, tribu indienne de l'Orénoque, racontent une version un peu différente de cette même légende. Ils disent qu'après avoir résidé un certain temps au milieu d'eux, le Créateur s'embarqua pour franchir les grandes eaux salées, et retourner au pays d'où il était venu. Au moment de quitter le rivage, il leur cria : « Vous recouvrerez votre jeunesse comme les serpents et les scarabées. » P026 Malheureusement à ces mots une vieille poussa un « Oh » sur un ton sceptique, voire sarcastique ; le Créateur en fut tellement agacé qu'il changea aussitôt d'avis et dit avec humeur : « Vous mourrez. » C'est pourquoi nous sommes tous mortels [lxxxi].

Les habitants de Nias, île située à l'ouest de Sumatra, disent que, lorsque la terre fut créée, un être fut envoyé de là-haut pour mettre la dernière main à cette grande œuvre. Il aurait dû jeûner ; mais incapable de résister aux souffrances de la faim, il mangea des bananes. Ce fut un malheur, car si seulement il avait mangé des crabes de rivière, les hommes auraient changé de peau comme le font les crabes, et recouvrant ainsi perpétuellement leur jeunesse, ils ne seraient jamais morts. En vérité si nous sommes tous sujets à la mort, c'est à cause de ces bananes ! [lxxxii] Une autre version de cette histoire ajoute ceci : « Les serpents, au contraire, mangèrent des crabes, qui, de l'avis des naturels de Nias, changent de peau et ne meurent pas. C'est pourquoi les serpents de même ne meurent pas, mais changent seulement de peau » [lxxxiii].

Dans la version précédente l'immortalité des serpents est attribuée au fait qu'ils ont mangé des crabes, qui, parce qu'ils muent, recouvrent leur jeunesse et vivent éternellement. La même croyance à l'immortalité des crustacés se rencontre dans une légende samoane concernant l'origine de la mort. Elle raconte que les dieux

s'assemblèrent pour décider ce que serait la fin de l'homme. Quelqu'un dit : « Je propose que les hommes se dépouillent comme les crustacés et recouvrent ainsi leur jeunesse. » Le dieu Paralysie soutint une thèse contraire : « Je demande », dit-il, « que les crustacés changent de carapace, mais que les hommes meurent. » Comme la discussion se poursuivait, une averse survint malencontreusement et les dieux, pressés de se mettre à l'abri, votèrent à l'unanimité la motion de Paralysie. Voilà pourquoi les hommes meurent et pas les crustacés [lxxxiv].

De nombreuses peuplades semblent donc croire que le privilège de l'immortalité, qui est assuré tout simplement par une mue périodique, fut un jour à la portée de notre race, mais que par un hasard malheureux il passa à certaines créatures inférieures, telles que serpents, crabes, lézards, et scarabées. Cependant s'il faut en croire d'autres peuplades les hommes possédèrent un jour ce bienfait inestimable, mais le perdirent par la sottise d'une vieille femme. C'est ainsi que les Mélanésiens des îles Banks et des Nouvelles Hébrides disent qu'au commencement les hommes ne mouraient jamais ; quand ils avançaient dans la vie, il changeaient de peau comme les serpents et les crabes, et leur jeunesse se trouvait renouvelée. Un beau jour une femme se sentant vieillir laissa son enfant à la maison et alla sur le bord d'une rivière pour changer de peau. Certains disent qu'elle était la mère du héros mythique ou légendaire Qat, d'autres qu'elle était Ul-Tamarama, Change-peau du Monde. Elle jeta sa vieille peau dans le ruisseau et vit qu'en descendant le fil de l'eau elle avait été arrêtée par une branche. Elle revint chez elle, mais son enfant refusa de la reconnaître, s'écriant que sa mère était une vieille femme et ne ressemblait pas à cette jeune étrangère. Alors pour apaiser son enfant elle retourna chercher sa mue et la remit [lxxxv]. Depuis ce temps les hommes ont cessé de muer et meurent.

Une légende analogue sur l'origine de la mort est racontée par les indigènes de l'île Shortland [lxxxvi] et par les Kaï, tribu papoue du nord-est de la Nouvelle Guinée. Les Kaï disent qu'au commencement les hommes ne mouraient pas, mais qu'ils recouvraient leur jeunesse. Quand leurs vieilles peaux devenaient ridées et laides, ils entraient dans l'eau et, P027 se dépouillant, se trouvaient en avoir une autre neuve et blanche. En ce temps-là vivait une vieille grand'mère avec son petit-fils. Un jour, fatiguée d'être vieille, la grand'mère se baigna dans

une rivière, et se débarrassa de sa vieille peau flétrie ; elle revint au village toute pimpante avec une belle peau neuve. Ainsi transformée, elle grimpa à l'échelle et rentra chez elle. Mais quand son petit-fils la vit, il se mit à pleurer et à hurler, et se refusa à admettre que c'était là sa grand'mère. N'ayant pu, malgré tous ses efforts, le rassurer et l'apaiser, elle finit par s'en aller furieuse à la rivière pour y repêcher sa vieille peau ratatinée ; elle la remit et reparut à la maison, de nouveau une affreuse vieille sorcière. L'enfant fut heureux du retour de sa grand'mère, mais elle lui dit : « Les sauterelles changent de peau, mais vous, hommes, vous mourrez désormais. » Et en effet c'est ce qui s'est passé depuis lors [lxxxvii].

La même légende est racontée avec quelques variantes insignifiantes par les naturels des îles de l'Amirauté. Ils racontent qu'il y avait une fois une vieille qui n'avait plus qu'un souffle de vie. Pendant que ses deux fils étaient à la pêche, elle alla se baigner. Elle enleva sa vieille peau flétrie et sortit de l'eau aussi jeune qu'autrefois. Quand ses fils revinrent de la pêche, ils furent tout surpris de la voir. L'un dit : « Mais c'est notre mère ! » L'autre dit : « C'est peut-être bien ta mère, mai elle sera ma femme ! » Leur mère les entendit et leur dit : « Qu'est-ce que vous disiez là ? » Les deux répondirent : « Rien. Nous disions seulement que tu es notre mère. » « Vous êtes des menteurs ». répartit-elle, « je vous ai entendus tous les deux. Si j'avais pu faire à ma guise, une fois vieux nous aurions changé de peau et nous serions redevenus jeunes. Mais vous l'avez voulu ! Nous vieillirons tous, puis nous mourrons. » Là-dessus elle s'en alla chercher sa vieille peau, la remit, et redevint une vieille femme. Quant à nous, ses descendants, nous grandissons et nous vieillissons ; et sans ces jeunes vauriens nous aurions coulé des jours sans fin, nous aurions vécu indéfiniment [lxxxviii].

Plus loin encore des Iles Banks, cette même légende est racontée par les To Koolawi, tribu montagnarde du centre de Célèbes. Les missionnaires hollandais qui l'ont recueillie la rapportent ainsi. Au temps jadis les hommes, de même que les serpents et les crevettes, avaient le pouvoir de changer de peau, ce qui leur redonnait la jeunesse. Or, il y avait une vieille femme qui avait un petit-fils. Un beau jour elle alla se baigner à la rivière et ayant enlevé sa vieille peau, elle la suspendit à un arbre. Redevenue tout à fait jeune, elle retourna chez elle. Mais son petit-fils ne la reconnut pas et refusa d'avoir quoique ce soit à faire

avec sa grand'mère ; il ne faisait que répéter : « Tu n'es pas grand'mère ! Grand'mère était vieille et tu es jeune. » Alors elle retourna à la rivière et remit sa vieille peau. Mais depuis ce jour les hommes ont perdu le don de renouveler leur jeunesse et il leur faut mourir [lxxxix].

Tandis que certaines peuplades ont supposé que dans l'ère primitive du monde les hommes étaient immortels grâce à une mue périodique, d'autres ont attribué ce même privilège à une certaine sympathie lunaire qui faisait que l'humanité passait indéfiniment par des états alternes de croissance et de décroissance, de vie et de mort, correspondant aux phases de la lune. D'après cette croyance, bien qu'en un sens la mort arrivât réellement, elle était rapidement corrigée par la résurrection ; celle-ci survenait généralement, semble-t-il, au bout de trois jours, puisqu'il s'écoule trois jours entre la disparition de la vieille lune et l'apparition de la nouvelle. C'est ainsi que les Manthra, tribu P028 farouche qui habite la jungle de la presqu'île de Malacca, prétendent que dans les premiers temps du monde les hommes ne mouraient pas, mais qu'ils maigrissaient seulement au déclin de la lune, puis grossissaient au moment de sa pleine croissance. Il en résultait qu'il n'y avait aucun moyen de restreindre la population, qui augmenta dans des proportions alarmantes. Donc, le fils du premier homme appela sur cet état de choses l'attention de son père, et lui demanda que faire. Celui-ci, qui était une bonne pâte d'homme, dit : « Ne changeons rien ! » Mais son frère cadet, qui envisageait la question sous un jour plus malthusien, dit : « Non, que les hommes meurent comme les bananes et que leur progéniture leur survive. » La question fut soumise au Seigneur du Monde Infernal celui-ci se prononça en faveur de la mort. C'est depuis ce jour que les hommes ont cessé de se renouveler comme la lune et qu'ils meurent comme les bananes [xc].

Dans les îles Carolines on raconte, qu'au temps jadis la mort était inconnue, ou plutôt qu'elle était seulement un court sommeil. Les hommes mouraient avec le dernier jour du déclin de la lune et revenaient à la vie quand paraissait la nouvelle lune, tout comme s'ils s'étaient réveillés d'un sommeil réparateur. Mais un esprit malin s'arrangea, on ne sait comment, pour que les hommes en proie au sommeil de la mort ne se réveillassent plus [xci].

Les Watjobaluk, tribu du sud-est de l'Australie, racontent que lorsque tous les animaux étaient des hommes et des femmes, certains d'entre eux mouraient et la lune disait : « Allons ! Debout ! », après quoi ils renaissaient à la vie. Mais il arriva qu'un jour un vieillard dit : « Qu'ils restent morts ! », et depuis lors personne n'est revenu à la vie, sauf la lune, qui a continué jusqu'à ce jour [xcii].

Les Unmatjera et les Kaitish, tribus de l'Australie Centrale, disent qu'autrefois leurs morts étaient ensevelis soit dans les arbres, soit sous terre, et qu'au bout de trois jours ils ressuscitaient sans faute. Les Kaitish racontent comment prit fin cet heureux état de choses. Ce fut par la faute d'un homme du totem Courlis, qui trouva quelques hommes du totem Petit Wallabie en train d'enterrer un des leurs. On ne sait pourquoi le « Courlis » se mit en colère et poussa du pied le corps dans la mer. Il était naturellement impossible après cela que les morts revinssent à la vie, et c'est pourquoi maintenant, personne ne se lève d'entre les morts au bout de trois jours, comme tout le monde le faisait autrefois [xciii]. Bien qu'il ne soit pas question de la lune dans ce récit de l'origine de la mort, il est probable, d'après l'analogie de l'histoire précédente, que les trois jours pendant lesquels le mort restait couché dans la tombe étaient les trois jours pendant lesquels la lune restait cachée aux yeux des humains. Les Fidjiens associent, sinon l'existence réelle, du moins la possibilité de l'immortalité humaine, avec des phases de la lune. Ils racontent que jadis deux dieux, la Lune et le Rat, discutaient quelle devrait être la fin de l'homme. La Lune dit : « Qu'ils soient comme moi, qui disparais pendant un temps pour renaître ensuite. » Mais le Rat dit : « Que l'homme meure comme un rat. » Et ce fut le rat qui l'emporta [xciv].

Les Upoto du Congo racontent comment le don de l'immortalité échappa aux hommes et échut à la lune. Un jour Dieu, qu'ils appellent Libanza, fit comparaître les habitants de la lune et les habitants de la terre. Les habitants de la lune se hâtèrent de répondre à l'appel de la divinité, qui les récompensa de leur empressement. S'adressant à la lune il lui dit : « Parce que tu es venue aussitôt à moi lorsque je t'ai appelée, tu ne mourras point. Tu ne seras morte que pendant deux jours de chaque mois et seulement pour te reposer ; et ce sera pour P029 reparaître plus resplendissante encore. » Mais lorsque parurent enfin devant Libanza les habitants de la terre, il s'emporta contre eux et dit : « Parce que vous n'êtes pas venus vers moi dès que je vous ai appelés,

vous mourrez un jour et vous ne revivrez que pour venir vers moi » [xcv].

Les Bah-nar de la Cochinchine orientale n'expliquent l'immortalité de l'homme primitif ni par la faute de la lune, ni par l'habitude de changer de peau, mais apparemment par la vertu revivifiante d'un certain arbre. Ils racontent qu'au commencement, quand les gens couraient, on les enterrait au pied de l'arbre appelé Long Blô ; au bout d'un certain temps ils se levaient toujours d'entre les morts, non comme enfants en bas âge, mais comme hommes faits. Il en résulta que la terre se peupla très rapidement, et que tous les habitants ne formaient qu'une grande ville à laquelle présidaient nos premiers parents. Le jour vint où les hommes s'étaient multipliés à tel point qu'un certain lézard ne pouvait plus se promener sans qu'on lui marchât sur la queue. Il en fut irrité et la créature rusée suggéra insidieusement aux fossoyeurs : « Pourquoi donc enterrez-vous les morts au pied du Long Blô ? Creusez la fosse au pied du Long Khung, et ils ne ressusciteront pas. Qu'ils meurent une bonne fois et que ce soit fini ! » Ils se laissèrent convaincre et depuis ce jour les hommes ne sont plus revenus à la vie [xcvi].

Dans cette dernière histoire, comme dans beaucoup de contes africains, c'est un lézard qui apporte la mort au milieu des hommes. On peut supposer que si ce rôle odieux est attribué au lézard, c'est que cet animal, comme le serpent, se dépouille périodiquement ; l'homme primitif pouvait conclure de cette mue, comme il le fait pour le serpent, que le lézard renouvelle sa jeunesse et vit éternellement. Ainsi tous les mythes d'après lesquels la mortalité de l'homme est due à l'action malveillante d'un serpent ou d'un lézard, peuvent se rattacher à la vieille conception d'une jalousie et d'une rivalité entre les hommes et les créatures qui changent de peau, en particulier les serpents et les lézards. On peut supposer que toutes ces fables racontaient comment l'homme et ses rivaux se disputaient la possession de l'immortalité. Dans cette lutte, soit par erreur, soit par ruse, la victoire restait aux animaux, qui devenaient ainsi immortels tandis que la race humaine était condamnée à mourir.

Table des matières

§ 4. Histoire combinée du message dénaturé et de la mue

Certaines légendes sur l'origine de la mort combinent les incidents du message dénaturé et du changement de peau. C'est ainsi que les Galla d'Afrique Orientale attribuent la mortalité de l'homme et l'immortalité du serpent à l'erreur ou à la malveillance d'un certain oiseau qui falsifie le message de vie éternelle à lui confié par Dieu. C'est un oiseau noir ou bleu sombre, dont chaque aile est ornée d'une tache blanche et dont la tête est surmontée d'une huppe. Il perche à la cime des arbres et pousse un cri plaintif semblable au bêlement d'un mouton ; aussi les Galla l'appellent-ils holawaka ou « mouton de Dieu ». Ils expliquent son angoisse apparente par le conte suivant. Un jour Dieu envoya cet oiseau aux hommes pour leur dire : « Vous ne mourrez pas ; mais quand vous serez devenus âgés et faibles, vous n'aurez qu'à enlever votre peau pour retrouver votre jeunesse ». Pour appuyer l'authenticité de ce message, Dieu donna à l'oiseau une huppe, signe de ses hautes fonctions. Voilà donc l'oiseau parti pour porter aux hommes la joyeuse nouvelle de leur immortalité ; mais il rencontra P030 bientôt sur son chemin un serpent, qui dévorait une charogne. L'oiseau jeta sur la charogne un regard d'envie et dit au serpent : « Donne-moi un peu de viande et de sang et je te dirai le message de Dieu. » — « Je n'y tiens pas », dit le serpent d'un air revêche, et il continua son repas. Mais l'oiseau le pressa tellement d'écouter le message de Dieu, que le serpent y consentit, plutôt à contre-cœur. L'oiseau dit alors : « Voici le message : « Quand les hommes vieilliront ils mourront, mais quand tu vieilliras, tu changeras de peau et tu retrouveras ta jeunesse. » Voilà pourquoi les hommes vieillissent et meurent tandis que les serpents quittent leurs vieilles peaux et recouvrent leur jeunesse. Mais pour punir l'oiseau écervelé ou méchant d'avoir si traîtreusement dénaturé le message, Dieu lui infligea une maladie intérieure si douloureuse qu'il en souffre encore aujourd'hui. C'est pourquoi il se lamente, perché à la cime des arbres [xcvii].

Les Mélanésiens qui habitent la côte de la péninsule de la Gazelle en Nouvelle Bretagne, disent que To Kaminana, l'Esprit du Bien, aimait les hommes et souhaitait de les rendre immortels. Il appela son frère To Korvuvu et lui dit : « Va vers les hommes et porte-leur le secret de l'immortalité. Dis-leur de changer de peau chaque année. Ainsi

ils seront protégés de la mort, car leur vie se renouvellera constamment. Mais dis aux serpents qu'ils doivent désormais mourir. » Cependant To Korvuvu s'acquitta mal de sa tâche car il commanda aux hommes de mourir et il livra aux serpents le secret de l'immortalité. Depuis lors tous les hommes ont été mortels ; mais les serpents muent chaque année et ne meurent jamais [xcviii].

On raconte en Annam sur l'origine de la mort une histoire semblable. Ngoc hoang envoya du ciel un messager pour dire aux hommes que lorsqu'ils atteindraient la vieillesse, ils changeraient de peau et vivraient à jamais, mais que quand les serpents deviendraient vieux, ils auraient à mourir. Le messager descendit sur la terre et dit assez correctement : « Vieux, l'homme se dépouillera ; vieux, le serpent mourra et entrera au cercueil. » Jusqu'alors, c'était parfait ; mais il arriva que malheureusement une nichée de serpents se trouvait près de là ; quand ils apprirent le destin auquel était condamnée leur espèce, ils se mirent en colère et dirent au messager : « Tu vas répéter, mais dans le sens contraire, sinon nous te mordrons. » Ceci effraya le messager qui répéta le message en en changeant ainsi les termes : « Vieux, le serpent se dépouillera ; vieux, l'homme mourra et entrera au cercueil. » C'est pourquoi toutes les créatures sont maintenant sujettes à la mort, excepté le serpent, qui, quand il est vieux, change de peau et vit éternellement [xcix].

Table des matières

§ 5. — Conclusion

Ainsi, raisonnant d'après l'analogie de la lune ou des animaux qui muent, le philosophe primitif est arrivé à la conclusion qu'un renouvellement perpétuel de la jeunesse fut destiné par un être bienveillant à la race humaine, ou qu'elle le possédait déjà et aurait continué à le posséder à jamais s'il n'y avait pas eu crime, accident ou bévue. Les gens qui attachent leur foi dans l'immortalité à la mue des serpents, des lézards, et des scarabées, et autres animaux semblables, les regardent naturellement comme des rivaux détestés, qui nous ont dérobé le patrimoine que Dieu ou la nature nous destinait ; aussi imaginent-ils

des légendes pour expliquer comment il arriva que de si viles créatures s'arrangèrent pour nous priver de ce bien inappréciable. Les histoire P031 de cette sorte sont largement répandues dans le monde entier, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on les trouve chez les Sémites. L'histoire de la chute de l'homme dans le troisième chapitre de la Genèse paraît être une version abrégée de ce mythe sauvage. Il faut peu de chose pour compléter sa ressemblance avec les mythes analogues, que racontent encore les sauvages de mainte partie du monde. La principale omission, presque la seule, est que le narrateur ne dit pas que le serpent ait mangé du fruit de l'Arbre de Vie, et qu'il ait ainsi acquis l'immortalité. Il n'est pas difficile d'expliquer cette lacune. La veine de rationalisme, qui court dans le récit hébraïque de la création, et qui la dépouille de maints traits grotesques qui ornent ou défigurent la tradition babylonienne correspondante, ne pouvait manquer de se heurter à la prétendue immortalité du serpent ; le rédacteur à qui nous devons la forme définitive de la légende, a débarrassé de cette pierre de scandale le chemin des fidèles, en supprimant complètement cet épisode. Le vide ainsi créé n'a pas échappé aux commentateurs, qui cherchent en vain le rôle qu'aurait joué dans le récit l'Arbre de Vie. Si mon interprétation est exacte, c'est grâce à la méthode comparée qu'après des milliers d'années, on aura pu combler la lacune qui trouait l'antique toile et restaurer dans leur crudité primitive les couleurs barbares et éclatantes que la main habile de l'artiste hébraïque avait adoucies ou effacées.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE III

LE SIGNE DE CAÏN

Nous lisons dans la Genèse que lorsque Caïn eut tué son frère Abel il fut chassé de la société et devint errant et vagabond sur la terre. Redoutant d'être tué par ceux qui le rencontreraient, il se plaignit à Dieu de la dureté de son sort et l'Éternel eut assez de compassion pour marquer « Caïn d'un signe pour qu'aucun de ceux qui le rencontreraient ne le frappât » [c]. Quelle fut la marque que Dieu mit sur le premier meurtrier ou le signe qu'il lui donna ?

Il est infiniment probable que nous avons à faire ici à une réminiscence de quelque ancienne coutume observée par les homicides ; et bien que nous ne puissions espérer déterminer en quoi consistait ce signe, la comparaison des coutumes observées par les homicides dans les autres parties du monde peut nous aider à comprendre au moins sa signification. Robertson Smith croyait que la marque en question était la marque tribale, signe que chaque membre de la tribu portait sur sa personne, et qui servait à le protéger en montrant qu'il appartenait à un groupe d'hommes qui vengerait sa mort [ci]. Il est certain P032 que ces marques sont fréquentes chez les peuples qui ont préservé le système tribal. Par exemple chez les Bédouins de nos jours une des principales marques tribales consiste en une coiffure spéciale [cii]. Dans mainte partie du monde, et particulièrement eu Afrique, la marque tribale consiste en un dessin tatoué ou gravé sur une partie quelconque de l'individu [ciii]. Il semble probable que ces marques sont destinées à protéger celui qui les porte, ainsi que l'a supposé Robertson Smith ; il faut se rappeler d'autre part que dans un pays hostile elle exposerait aux plus grands dangers en faisant reconnaître un ennemi. Mais même si l'on accorde que la marque tribale est un moyen de protection, on ne saurait y voir l'explication suffisante du signe de Caïn. C'est une

explication trop générale. Tous les membres d'une tribu, meurtriers ou non, étaient également protégés par cette marque. Or, l'ensemble du récit tend à montrer que le signe en question n'était pas porté par tous les membres de la communauté, mais qu'il était particulier à un meurtrier. Nous sommes donc amenés nécessairement à chercher une explication dans une autre direction.

Il ressort du récit même que Caïn était considéré comme exposé à d'autres dangers que celui d'être massacré par quiconque le rencontrerait parce qu'il avait été mis hors la loi. Dieu nous est représenté lui disant : « Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. Maintenant tu seras maudit de la terre, qui a ouvert la bouche pour recueillir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa richesse ; tu seras vagabond et fugitif sur la terre » [civ]. Il est évident que le sang de son frère est considéré comme étant un danger physique pour le meurtrier ; il souille la terre et l'empêche de donner ses fruits. Ainsi on voit que le meurtrier a empoisonné les sources de la vie et compromis la source de sa propre nourriture et peut-être de celle des autres. A ce point de vue on comprend qu'un homicide soit évité et banni du pays, pour lequel sa présence est une menace perpétuelle. C'est un pestiféré qu'entoure une atmosphère empoisonnée et qu'infecte la contagion de la mort ; son contact suffirait seul à frapper la terre de stérilité.

Voilà qui nous permet de comprendre un certain article de la loi attique. Un homicide qui avait été banni et contre qui, en son absence, avait été portée une nouvelle accusation, était autorisé à retourner en Attique pour plaider sa cause ; mais il lui était interdit de mettre pied à terre ; il devait parler d'un bateau et le bateau ne devait même pas mettre à l'ancre ou jeter une passerelle. Les juges évitaient tout contact avec le coupable, et jugeaient la cause assis ou debout sur le rivage [cv]. Cet article de loi avait évidemment pour objet de maintenir l'homicide en quarantaine, de peur qu'en touchant le sol attique, même indirectement par l'intermédiaire de l'ancre ou de la passerelle, il ne la souillât. Pour la même raison, lorsque cet homme, voyageant en mer, avait le malheur de faire naufrage dans le pays où il avait perpétré son crime, il était bien autorisé à camper sur le rivage jusqu'à ce qu'un navire vînt l'emmener, mais il devait garder tout ce temps-là les pieds dans l'eau de mer [cvi], évidemment dans le but de neutraliser, ou

tout au moins d'affaiblir, le poison qu'il était censé distiller dans le sol.

La quarantaine que la loi attique imposait ainsi à l'homicide a sa contre-partie dans la réclusion encore imposée aux meurtriers par les sauvages de Dobu, île située au large de l'extrémité sud-est de la Nouvelle Guinée. A ce sujet un missionnaire qui a résidé dix-sept ans dans cette île, écrit ce qui suit : « Il est permis de faire la guerre aux parents de la femme, mais il est défendu de les manger. Quiconque tue un parent par alliance ne doit jamais plus toucher aux aliments et aux P033 fruits qui proviennent du village de sa femme. Seule sa femme doit faire cuire ses aliments. Si le feu de sa femme s'éteint, il lui est interdit de prendre un tison dans les maisons de son village. La transgression de ce tabou amène la mort du mari par l'empoisonnement du sang. Le meurtre d'un parent par le sang fait peser sur le meurtrier un tabou encore plus sévère. Quand le chef Gaganumore tua son frère (le fils de la sœur de sa mère), il ne fut pas autorisé à retourner dans son propre village et fut obligé d'en construire un autre. Il dut avoir une calebasse et une spatule spéciales, une gourde et une tasse à lui, des ustensiles de cuisine à part ; il était contraint de chercher ailleurs ses noix de coco et ses fruits ; il lui fallait entretenir son feu aussi longtemps que possible et s'il s'éteignait il ne pouvait être rallumé à un autre feu, mais seulement par friction. Si le chef avait enfreint ce tabou, le sang de son frère aurait empoisonné son sang de telle sorte que son corps se serait enflé et qu'il serait mort d'une mort terrible » [cvii].

Dans les exemples relevés dans l'île Dobu, le sang de l'homme tué est censé agir sur le meurtrier comme un poison physique, dans le cas où il viendrait à pénétrer dans le village de sa victime, ou même à entrer en contact indirect avec ce village. Sa réclusion est donc une précaution employée dans son propre intérêt plutôt que dans celui de la communauté qu'il évite ; il se peut que les articles de la loi attique en matière d'homicide doivent être interprétés dans le même sens. Cependant il est probable que le danger était considéré comme réciproque ; en d'autres termes et l'homicide et les personnes avec qui il entrait en contact étaient considérés comme menacés d'empoisonnement du sang par contagion. A coup sûr les Akikouyou de l'Afrique Orientale britannique, ont la croyance qu'un meurtrier peut communiquer à d'autres gens un virus néfaste. Ils pensent que si un homme qui en a tué un autre vient dormir dans un village avec une famille dans une

hutte, les personnes avec qui il a mangé contractent une dangereuse souillure (thahu) qui peut leur être fatale si elle n'est pas enlevée à temps par le sorcier. La peau même où a dormi l'homicide a absorbé la souillure et elle pourrait infecter quiconque y dormirait. Aussi fait-on venir le sorcier pour purifier la hutte et ses habitants [cviii].

De même chez les Maures du Maroc, un homicide « est considéré jusqu'à un certain degré impur pour le reste de sa vie. Il suinte le poison sous les ongles ; il en résulte que quiconque boira dans l'eau avec laquelle il s'est lavé les mains tombera gravement malade. La chair d'un animal qu'il a tué n'est pas bonne à manger, et il en est de même pour toute nourriture prise en sa compagnie. S'il vient en un lieu où on creuse un puits, l'eau s'enfuira aussitôt. On m'a dit que dans le Hiana il ne lui est pas permis de pénétrer dans un potager ou dans un verger, ni de marcher sur une aire, ni d'entrer dans un grenier, ni d'aller au milieu des moutons. C'est une règle répandue, quoique non universelle, qu'il ne doit pas accomplir le sacrifice de la Grande Fête avec ses propres mains ; dans certaines tribus, particulièrement de langue berbère, une défense analogue s'attache à la personne qui a tué un chien, animal impur. Tout sang qui a coulé des veines est impur et hanté par les jnùn (djinns) » [cix].

Dans le récit biblique du meurtre d'Abel, le sang de la victime n'est pas le seul objet inanimé qui soit personnifié. Non seulement le sang est représenté comme criant, mais la terre est représentée comme ouvrant la bouche pour recevoir le sang de la victime [cx]. Nous trouvons dans Eschyle un parallèle de cette personnification de la terre ; il parle en effet de la terre comme buvant le sang d'Agamemnon P034 assassiné [cxi]. Mais dans la Genèse l'attribution de qualités personnelle à la terre paraît avoir été poussée plus loin d'un degré, car on nous dit que le meurtrier fut « maudit de la terre », que lorsqu'il cultivait le sol, celui-ci refusait de lui donner sa richesse, et qu'il serait fugitif et vagabond sur la terre.

Cela implique apparemment que la terre, polluée par le sang et offensée par le crime, s'opposerait à ce que la semence semée par le meurtrier germât et fructifiât ; bien plus, qu'elle lui interdirait le sol cultivé qui l'avait jusqu'alors nourri, et le chasserait dans le désert stérile, pour qu'il y errât en vagabond affamé et sans abri. Cette conception de la terre comme un être vivant qui se révolte contre le péché de

ceux qui l'habitent et qui les chasse de son sein, n'est pas étrangère à l'Ancien Testament. Dans le Lévitique, nous lisons que, souillée par l'iniquité des hommes, « la terre vomira ses habitants » [cxii] et les Israélites sont invités solennellement à observer les statuts et les jugements de Dieu, afin que « la terre ne vous vomisse pas pour l'avoir souillée, comme elle a vomi la nation qui était avant vous » [cxiii].

Les anciens Grecs paraissent avoir eu des croyances analogues sur la pollution de la terre par le sang humain qui y a été répandu, tout au moins en ce qui concerne le sang des parents ; en effet la tradition rapporte comment le matricide Alcméon, hanté par le spectre de sa mère Ériphyle, mena longtemps une existence errante et agitée, jusqu'au jour où il alla consulter l'oracle de Delphes ; la prêtresse lui dit que « la seule terre ou le spectre vengeur d'Ériphyle ne le poursuivrait- pas était la terre dernièrement créée et que la mer avait découverte depuis la pollution par le sang de sa mère » [cxiv], ou, selon les termes de Thucylide, « qu'il ne serait jamais débarrassé de ses terreurs avant de trouver et d'habiter un pays qui, au moment du meurtre de sa mère, n'avait pas encore été éclairé par les rayons du soleil et n'était pas encore de la terre ferme car il avait pollué tout le reste de la terre » [cxv]. Se conformant aux indications de l'oracle, il découvrit à l'embouchure de l'Acheloüs les îles Echinadiennes, petites îles stériles que la rivière était censée avoir créées en entraînant le sol de ses rives depuis qu'il avait perpétré son crime ; et là, il fixa sa demeure [cxvi]. D'après une autre version de cette légende, le meurtrier avait pu, pour un temps, se reposer dans la morne vallée de Psophis, au milieu des tristes montagnes d'Arcadie ; mais même là le sol refusa à livrer ses fruits au matricide et il dut, comme Caïn, reprendre le cours de son existence errante [cxvii].

La croyance que la terre est une divinité puissante, que souille et offense le sang humain répandu et qu'il faut apaiser par des sacrifices, persiste, ou persistait encore naguère, chez certaines tribus du Haut Sénégal ; elle exige même une expiation pour les blessures qui ont fait couler le sang sans causer perte de vie. C'est ainsi qu'à Laro, pays des Bobo, « le meurtrier payait deux chèvres, un chien et un coq au chef du village, qui les offrait en sacrifice à la Terre sur un morceau de bois planté en terre. On ne donnait rien à la famille de la victime. Tout le village mangeait ensuite avec le chef la chair des bêtes sacrifiées, excepté la famille du meurtrier et la famille de la victime. Quand

c'était une affaire de coups et blessures, ce n'était rien si le sang n'avait pas coulé et on ne la réglait pas. Quand le sang avait coulé, la Terre n'était pas contente d'avoir vu cela et il fallait en conséquence l'apaiser par un sacrifice. Le coupable donnait une chèvre et 1.000 cauris au chef du village, qui sacrifiait la chèvre à la Terre et partageait les 1.000 cauris entre les anciens du village. La chèvre était aussi partagée, après l'offrande à la Terre, entre les anciens du village, P035 La victime, elle, dans tout cela, était parfaitement oubliée et n'avait rien du tout. Et c'était logique, car le principe n'était pas de faire réparer au profit de la victime un dommage par celui qui l'avait causé, mais d'apaiser la Terre, grande et redoutable divinité mécontente d'avoir vu couler du sang ; dans ces conditions la victime n'avait rien à recevoir. Il suffisait que la Terre eût repris sa sérénité en mangeant l'âme de la chèvre sacrifiée à son intention » [cxviii]. « Car, chez les Bobo, comme chez les autres noirs, la Terre est considérée comme une grande divinité justicière » [cxix].

Des coutumes et croyances semblables concernant l'effusion du sang régnaient chez les Nounouma, autre tribu du Haut Sénégal. Tout meurtrier était condamné à un exil de trois ans et à une très forte amende en cauris et en bétail ; il ne s'agissait pas d'une indemnité destinée à satisfaire la famille de la victime ; il fallait apaiser la Terre et les autres divinités locales, que la vue du sang répandu avait offensées. Le bœuf ou les bœufs étaient sacrifiés à la Terre irritée par un prêtre, qui portait le titre de Chef de la Terre ; la chair elles cauris étaient partagés entre les anciens du village, la famille de la victime ne recevait rien, ou tout au plus une part proportionnelle de la viande et de l'argent. Dans le cas de rixes, qui n'avaient pas entraîné la mort, mais qui avaient causé effusion de sang, l'agresseur était tenu de livrer en paiement un bœuf, un mouton, une chèvre et quatre poulets, qui étaient tous sacrifiés pour apaiser les divinités irritées par l'aspect du sang. Le bœuf était sacrifié à la Terre par le Chef de la Terre en présence de tous les anciens du village ; le mouton était sacrifié à la Rivière (marigot) et les poulets aux Rochers et à la Brousse. Quant à la chèvre, elle était sacrifiée par le chef du village à son propre fétiche (Kouara). On croyait que si ces sacrifices expiatoires n'avaient pas été faits, les dieux dans leur colère auraient tué le coupable et exterminé sa famille.

Les faits ci-dessus donnent à penser que la marque mise sur un homicide était peut-être à l'origine destinée non à sa protection mais à la protection de ceux qu'il rencontrait, de peur que son contact ne les souillât et n'appelât sur eux la colère du dieu qu'il avait offensé ou du spectre qui le hantait ; bref, cette marque était peut-être un signal de danger destiné à écarter les gens, comme le costume spécial imposé aux lépreux en Israël [cxx].

Cependant il y a d'autres faits qui tendent à montrer que, comme l'implique l'histoire de Caïn, la marque du meurtrier avait été instituée dans son intérêt seul et de plus que le véritable danger dont elle le protégeait n'était pas la colère des parents de sa victime, mais la colère de l'âme de sa victime. Ici encore, comme dans les coutumes athéniennes déjà mentionnées, nous paraissons toucher le fond de la superstition de l'Attique. Platon nous dit que, d'après une très ancienne croyance grecque, l'âme d'un homme qui venait d'être tué était irritée contre le meurtrier et le troublait, parce qu'elle était furieuse de voir l'homicide parcourir librement les lieux qu'elle hantait jadis ; c'est pourquoi il était nécessaire que le meurtrier quittât son pays pendant un an jusqu'à ce que la colère de l'âme se fût apaisée ; et il ne pouvait retourner que lorsque des sacrifices avaient été faits et des cérémonies de purification accomplies. Si la victime se trouvait être un étranger, le meurtrier devait éviter la patrie du mort aussi bien que la sienne, et pour aller en exil il devait suivre une route prescrite [cxxi] ; car, évidemment, il eût été inadmissible qu'on l'eût laissé parcourir le pays avec un spectre irrité à ses trousses.

Nous avons vu que chez les Akikouyou on croit que le meurtrier P036 est contaminé par une dangereuse pollution (thahu) qu'il peut communiquer aux autres hommes par contact. Que cette pollution se rattache à l'âme de sa victime, c'est ce qui ressort d'une des cérémonies destinées à expier le crime. Les anciens du village sacrifient un cochon auprès d'un des figuiers sacrés, qui jouent un grand rôle dans les rites religieux de la tribu. Là ils se repaissent des parties les plus succulentes de l'animal ; mais ils laissent le gras, les intestins et certains os à l'âme, qui est censée venir sous la forme d'un chat sauvage pour les dévorer dans la nuit suivante ; sa faim étant ainsi apaisée elle a le bon goût de s'abstenir de hanter le village et de troubler les habitants. Il convient de noter qu'un homicide kikouyou n'encourt la pollution (thahu) que par le meurtre d'un homme de son propre clan ; la

pollution n'est pas encourue par le meurtre d'un homme appartenant à un autre clan ou une autre tribu [cxxii].

Chez les Bagesou du Mont Elgon, dans l'Afrique Orientale britannique, tout homme coupable d'homicide, et dont la victime appartient au même clan ou village que lui, doit quitter son village et chercher ailleurs une autre demeure, quand bien même il arrangerait l'affaire à l'amiable avec les parents du défunt. En outre il doit sacrifier une chèvre, barbouiller sa poitrine avec le contenu de l'estomac de l'animal et jeter le reste sur le toit de la maison de sa victime « pour apaiser son âme » [cxxiii].

Dans cette tribu un guerrier qui a tué un homme à la guerre accomplit des cérémonies d'expiation très semblables aux précédentes ; nous pouvons sans risque d'erreur supposer que ces cérémonies ont pour but d'apaiser l'âme de la victime. Le guerrier revient dans son village, mais il ne peut pas passer la première nuit dans sa propre maison il doit loger chez un ami. Le soir, il tue une chèvre ou un mouton, dépose le contenu de l'estomac dans un pot et s'en barbouille la tête, la poitrine et les bras. S'il a des enfants, ils doivent être barbouillés de la même façon. S'étant ainsi blindé, pourrait-on dire, de même que sa progéniture, le guerrier se rend vaillamment à sa propre maison, enduit chaque montant de la porte du contenu du pot et jette le reste sur le toit, sans doute à l'intention de l'âme qu'on peut supposer être venue s'y poser, voire même y jucher. Pendant un jour entier, l'homme qui a tué doit s'abstenir de toucher aux aliments avec les mains qui ont répandu le sang ; il porte les morceaux à sa bouche au moyen de deux baguettes coupées exprès. Au second jour, il est libre de retourner chez lui et de reprendre le cours habituel de sa vie. Ces restrictions ne sont pas imposées à sa femme ; elle peut même aller se lamenter sur le corps de l'homme tué et prendre part à ses obsèques [cxxiv]. Une telle montre de chagrin peut attendrir les sentiments de l'âme et l'amener à épargner le mari.

De même chez les Kavirondo Nilotiques, autre tribu de l'Afrique Orientale britannique, le meurtrier est séparé des habitants du village et vit dans une hutte avec une vieille femme, qui pourvoit à ses besoins, fait cuire ses aliments, et le nourrit aussi, car il ne peut toucher aux aliments avec ses propres mains. Cette réclusion dure trois jours ; au quatrième jour, un homme, lui-même meurtrier, ou qui a dans le

passé tué un homme à la guerre, mène le meurtrier à un cours d'eau, où il le lave des pieds à la tête. Puis il tue une chèvre, la fait cuire et en met quatre morceaux chacun sur un bâton ; après quoi il les lui fait manger l'un après l'autre. Ensuite il place sur les bâtons quatre boulettes de pâtée, que le meurtrier doit également avaler. Enfin, il découpe en lanières la peau de la chèvre ; une lanière est placée sur le cou, et une autre autour de chacun des poignets de l'homicide. Cette P037 cérémonie est accomplie au bord de la rivière par les deux hommes seuls. Après quoi le meurtrier est libre de retourner chez lui. On dit que tant que cette cérémonie n'a pas été accomplie, l'âme ne peut partir pour le séjour des morts, mais qu'elle voltige autour du meurtrier [cxxv].

Chez les Boloki du haut Congo, un homicide n'a pas peur de l'âme de l'homme qu'il a tué, lorsque sa victime appartient à l'un des villages voisins, parce que le rayon que peuvent couvrir les âmes boloki est extrêmement limité ; mais le meurtre qu'il pourrait commettre dans ce cas sans appréhension, revêt un caractère beaucoup plus sérieux lorsqu'il est perpétré sur un homme du même village, car il se sait alors à portée de l'âme. La crainte de l'âme vengeresse s'appesantit sur lui. Il n'y a malheureusement pas de rites dont l'observance puisse amoindrir ses terreurs ; mais à défaut de ces rites il pleure sa victime comme un frère, il néglige sa tenue, se rase la tête, jeûne et se lamente avec des torrents de larmes de crocodile [cxxvi]. Ainsi les marques de deuil, où un Européen ingénu verrait les signes d'un repentir sincère et les remords de conscience, ne sont que feintes pour tromper l'âme du défunt.

Chez les Omaha, Indiens de l'Amérique du Nord, un meurtrier dont la vie avait été respectée par les parents de sa victime devait se conformer à certaines règles sévères pendant une période qui allait de deux à quatre ans. Il devait marcher nu-pieds, il lui était interdit de manger chaud, d'élever la voix, ou de regarder autour de lui. Il devait tenir ses vêtements serrés et les attacher au cou même par les grandes chaleurs ; il ne devait pas les laisser flotter ou s'entr'ouvrir. Il ne devait pas gesticuler des mains, il devait les garder collées au corps. Il rie devait pas se peigner ou laisser le vent jouer dans sa chevelure. Nul ne voulait manger avec lui ; un de ses parents seul était autorisé à lui tenir compagnie dans sa tente. Quand la tribu partait à la chasse, il était obligé de dresser sa tente à environ quatre cents mètres des autres

« de peur que l'âme de sa victime n'élevât un grand vent qui aurait pu causer des dégâts » [cxxvii]. La raison alléguée ici pour bannir le meurtrier du camp fournit peut-être l'explication de toutes les restrictions analogues imposées aux meurtriers ou aux homicides dans les peuplades primitives ; leur exclusion n'est pas dictée par une aversion morale : elle provient de motifs de prudence qui tiennent simplement à la peur de l'âme dangereuse qui est censée poursuivre et hanter l'homicide.

Chez les Yabim, peuplade de la côte nord-est de la Nouvelle Guinée, quand les parents d'un homme assassiné acceptent d'être indemnisés au lieu de venger sa mort, ils prennent soin de se faire marquer de craie au front par les parents du meurtrier « de peur que l'âme ne les tourmente pour n'avoir pas vengé sa mort, n'enlève leurs cochons et ne rende leurs dents branlantes » [cxxviii]. Il est vrai que d'après cette coutume ce sont les parents de la victime qui sont marqués, et non le meurtrier, mais le principe est le même. L'âme du mort poursuit de sa fureur les mauvais parents qui n'ont pas exigé du sang pour son sang. Mais au moment où il va foncer sur eux pour ébranler leurs dents, voler leurs cochons, ou leur jouer d'autres vilains tours, il est arrêté court par la vue de la marque blanche qui se détache sur leurs fronts noirs ou « café au lait ». C'est le reçu du paiement intégral de l'indemnité du sang ; c'est la preuve que ses parents ont exigé pour sa mort une compensation en argent, sinon en sang ; il lui faut bien se contenter de cette fiche de consolation et se garder dorénavant de molester sa famille. La même marque pourrait évidemment être mise P038 sur le front du meurtrier pour prouver qu'il a versé une compensation en argent ou sous la forme de paiement en usage dans le pays pour prix de son forfait et qu'en conséquence l'âme n'a plus rien à lui réclamer. Le signe de Caïn était-il un signe analogue ? Était-ce la preuve qu'il avait versé une indemnité ? Était-ce le reçu d'un paiement comptant ?

La chose est possible, mais il y a encore une autre alternative à envisager. D'après la théorie que je viens d'indiquer, il est évident que la marque de Caïn ne pouvait être mise sur un homicide que si sa victime appartenait à la même tribu ou communauté que lui-même, puisque c'est seulement aux hommes de la même tribu ou communauté que l'on paie le prix de l'homicide. Mais les âmes des ennemis tués à la guerre ne sont certainement pas moins redoutées que celles des amis ; et que faire si l'on ne peut les apaiser au moyen d'une somme

d'argent versée à leurs parents ? Bien des moyens ont été mis en œuvre pour protéger les guerriers contre les esprits des hommes qu'ils ont expédiés d'ici-bas avant leur heure. Apparemment, une de ces précautions est de déguiser l'homicide afin que l'âme ne le reconnaisse pas ; une autre est de rendre sa personne en quelque façon si formidable ou si répugnante que l'âme renonce à y toucher. L'un ou l'autre de ces motifs peut expliquer les coutumes suivantes, que j'ai choisies entre maints exemples analogues [cxxix].

Chez les Bayaka, peuplade bantou de l'État Libre du Congo, « un homme qui a été tué à la guerre est censé envoyer son âme pour venger sa mort sur la personne de l'homme qui l'a tué ; celui-ci peut cependant échapper à la vengeance du mort, en portant dans sa chevelure les plumes rouges d'une queue de perroquet et en barbouillant son front de rouge » [cxxx]. Les Tonga du Sud-Est Africain croient qu'un homme qui a tué un ennemi à la guerre doit craindre les plus grands dangers de la part de l'âme de sa victime, qui le hante et peut le rendre fou. Afin de se garder de la colère de l'âme, l'homicide doit rester à la capitale dans un état de tabou durant plusieurs jours ; pendant ce temps il ne doit pas aller chez lui retrouver sa femme, il doit porter de vieux effets et manger dans des plats spéciaux avec des cuillères spéciales. Autrefois on avait coutume de le tatouer entre les sourcils et de frotter les incisions avec des drogues, qui amenaient des clous et donnaient ainsi à l'homme l'apparence d'un buffle en colère [cxxxi]. Chez les Bassouto, on « purifie les guerriers qui ont tué un ennemi. Le chef doit laver ces derniers en immolant un bœuf devant toute l'armée ; ils sont aussi oints avec le fiel de l'animal ; grâce à cela le revenant de l'ennemi ne les poursuivra plus » [cxxxii].

En Afrique Orientale britannique, chez les tribus bantou du Kavirondo, quand un homme a tué un ennemi à la guerre, il se rase la tête à son retour et ses amis lui frottent le corps avec une drogue, généralement composée de bouse de vache, pour empêcher l'âme du mort de venir les poursuivre [cxxxiii].

Lorsque parmi les tribus nilotiques du Kavirondo « un guerrier en tue un autre au combat, on l'isole du village ; il vit dans une hutte à part pendant environ quatre jours et une vieille femme prépare ses aliments et le nourrit comme un enfant car il lui est interdit de toucher à tout aliment. Le cinquième jour, un autre homme l'amène à la riviè-

re et le lave ; l'assistant tue une chèvre blanche, la fait cuire et en nourrit le guerrier ; il découpe la peau de la chèvre en lanières, dont il entoure les poignets et la tête du guerrier ; celui-ci retourne passer la nuit dans sa demeure temporaire. Le lendemain on le mène encore à la rivière on le lave de nouveau et on lui présente une P039 volaille blanche. Il la tue, on la fait cuire et on l'en nourrit. Il est alors déclaré pur et peut retourner chez lui. Il arrive parfois qu'un guerrier blesse un ennemi à la guerre et que celui-ci meurt de la blessure au bout de quelque temps. Après sa mort, ses parents vont trouver le guerrier et lui font part de la mort du blessé ; l'homicide est aussitôt séparé de la communauté jusqu'à ce que les cérémonies décrites plus haut aient été accomplies. Les gens disent que ces cérémonies sont nécessaires pour détacher le revenant qui est attaché au guerrier qui a tué le mort et qu'il n'est détaché qu'après l'accomplissement des rites. Si un guerrier se refusait à accomplir, ces cérémonies, le revenant demanderait : « Pourquoi n'accomplis-tu pas les cérémonies et ne me laisses-tu pas partir ? » Et s'il persistait dans son refus, le revenant le saisirait au cou et l'étranglerait » [cxxxiv].

Nous avons vu que chez les tribus nilotiques du Kavirondo le meurtrier observe des rites, qui se rapprochent beaucoup des précédents, dans le dessein avoué de se débarrasser de l'âme de sa victime, qui autrement le hanterait. L'étroite ressemblance entre ces cérémonies ainsi que les motifs qui leur sont expressément assignés, révèlent aussi clairement que possible les buts essentiels des rites de purification, observés par un homicide, guerrier ou meurtrier : ce but est tout simplement de le débarrasser de l'âme de sa victime, qui autrement amènerait sa perte. Il se peut que les lanières de peau de chèvre, dont on entoure ses poignets et sa tête, aient pour but d'empêcher le revenant de le reconnaître. Même quand les autorités que nous rapportons ne font aucune mention des revenants, nous pouvons sans crainte admettre que les rites purificateurs accomplis pour les guerriers ou par eux, après qu'ils ont répandu le sang, ont pour but d'apaiser, d'éloigner ou de tromper les esprits irrités.

C'est ainsi que chez les Ngoni, de l'Afrique Centrale Britannique, lorsqu'une armée victorieuse arrive aux abords d'un village royal, elle fait halte sur le bord d'un cours d'eau et tous les hommes qui ont tué des ennemis se barbouillent le corps et les bras d'argile blanche ; ceux qui n'ont pas porté les premiers coups, mais qui ont simplement aidé à

achever les guerriers ennemis, se blanchissent seulement le bras droit. Pendant la nuit suivante les guerriers dorment dans l'enclos à ciel ouvert avec le bétail, et ne s'approchent pas de leurs demeures. Dès le matin ils se débarrassent dans la rivière de l'argile blanche dont ils s'étaient barbouillés le corps. Le sorcier leur administre une potion magique, et les aide à s'enduire le corps d'une nouvelle couche d'argile. Cette opération est répétée six jours de suite, après quoi la purification est complète. On leur rase la tête, on les déclare nets, et ils peuvent rentrer chez eux [cxxxv].

Chez les Gallas Borannas, quand une bande de guerriers rentre au village, ceux qui ont tué un ennemi sont lavés par les femmes avec un mélange de graisse et de beurre et leurs visages sont barbouillés de rouge et de blanc [cxxxvi].

Les guerriers Massaï qui ont tué des ennemis au combat, peignent la partie droite de leur corps de rouge et la partie gauche de blanc [cxxxvii]. De même le Nandi qui a tué un homme d'une autre tribu se peint le corps mi-partie rouge, mi-partie blanc ; durant quatre jours il est déclaré impur et ne peut rentrer chez lui. Il doit se construire un petit abri près de la rivière et s'y installer ; il ne peut avoir de rapports ni avec sa femme, ni avec son amoureuse ; il ne peut manger que de la bouillie, du bœuf et de la chèvre. Au bout du quatrième jour il doit se purifier en absorbant une forte purge faite avec du « segetet » et en buvant du lait de chèvre mêlé de sang de jeune bœuf [cxxxviii]. Chez P040 les Ouagogo, peuplade de l'Afrique Orientale allemande, celui qui a tué un ennemi au combat peint autour de son œil droit un cercle rouge et autour de son œil gauche un cercle noir [cxxxix].

Chez les Thompson, Indiens de la Colombie britannique, les hommes qui avaient tué des ennemis avaient coutume de se noircir le visage. On croyait que s'ils négligeaient cette précaution les esprits de leurs victimes viendraient les aveugler [cxl]. Lorsqu'un Pima avait tué un de ses ennemis héréditaires, un Apache, il était soumis à une réclusion et à une purification rigoureuses, qui duraient seize jours. Pendant tout ce temps, il ne devait toucher ni viande ni sel, il ne devait pas regarder le feu flambant, ni parler à un être humain. Il vivait seul dans les bois, assisté d'une vieille femme qui lui apportait sa maigre pitance. Il gardait la tête couverte presque tout le temps d'un emplâtre de boue, auquel il ne devait pas toucher avec les doigts [cxli]. Des Tin-

neh, après avoir massacré un groupe d'Esquimaux sans défense sur la rivière de la Mine de Cuivre, se considérèrent comme impurs et ils observèrent pendant une période de temps considérable une série de curieuses restrictions. Il était interdit à ceux d'entre eux qui avaient versé le sang de faire cuire des aliments soit pour eux-mêmes, soit pour les autres ; il leur était interdit de boire à toute tasse ou de fumer à toute pipe ne leur appartenant pas ; ils ne devaient pas manger de la viande bouillie, mais seulement de la viande crue, grillée ou séchée au soleil ; et à chaque repas, avant de porter un morceau à la bouche, ils devaient se barbouiller la figure d'ocre rouge du nez au menton et sur les joues jusqu'aux oreilles [cxlii].

Chez les Chinouk, Indiens habitant les États d'Orégon et de Washington, un homme qui en avait tué un autre se noircissait le visage avec de la graisse et du charbon de bois et s'entourait les chevilles, les genoux et les poignets de cercles d'écorce de cèdre. Au bout de cinq jours on enlevait l'enduit noir, qu'on remplaçait par un enduit rouge. Pendant les cinq jours il lui était défendu de dormir, ou même de se coucher ; il ne devait pas regarder un enfant, ni voir quelqu'un manger. Sa purification achevée il suspendait à un arbre le cercle d'écorce qui entourait sa tête ; l'arbre était alors censé se dessécher [cxliii]. Chez les Esquimaux de la Baie Langton, il était également glorieux de tuer un Indien ou une baleine. Celui qui avait tué un Indien était tatoué du nez aux oreilles ; celui qui avait tué une baleine était tatoué de la bouche aux oreilles. Dans les deux cas, le héros devait s'abstenir de tout travail pendant cinq jours et de certains aliments pendant une année entière ; c'est ainsi qu'il ne devait manger ni de la tête, ni des intestins des animaux [cxliv].

Quand des Arunta, peuplade de l'Australie Centrale, reviennent d'une mission de vengeance, au cours de laquelle ils ont tué un ennemi, ils craignent l'âme de leur victime et se croient poursuivis par elle sous la ressemblance d'un petit oiseau, qui pousse un cri plaintif. Pendant plusieurs jours après leur retour, ils ne disent pas un mot de leurs exploits ; ils restent barbouillés des pieds à la tête avec de la poussière de charbon et s'ornent le corps et le visage de baguettes vertes. Enfin ils se peignent le corps et la figure de couleurs éclatantes et peuvent parler librement de ce qu'ils ont fait mais ils doivent rester encore éveillés la nuit, guetter le cri plaintif de l'oiseau, où ils s'imaginent reconnaître la voix de leurs victimes [cxlv].

Aux îles Fidji, quiconque avait tué un homme à la guerre, était consacré ou tabou. Le roi le barbouillait de curcuma depuis la racine des cheveux jusqu'aux talons. On bâtissait une hutte où il devait passer les trois premières nuits suivantes ; il ne pouvait se coucher et P041 il devait dormir assis. Tant que les trois nuits ne s'étaient pas écoulées, il ne pouvait pas changer de vêtements, ni se débarrasser du curcuma, ni pénétrer dans une maison où se trouvait une femme [cxlvi]. Une autre coutume fidjienne donne fortement à penser, si elle ne le prouve pas, que ces règles étaient destinées à protéger les guerriers fidjiens des âmes de leurs victimes. Quand ils avaient enterré un homme vivant, ce qui leur arrivait fréquemment, ils faisaient à la tombée de la nuit un grand vacarme avec des bambous, des conques, etc., pour effrayer son âme et l'empêcher de réintégrer son domicile. Afin de la dégoûter de sa maison, ils délabraient celle-ci et la recouvraient de tout ce qui leur paraissait le plus répugnant [cxlvii].

De même les Indiens de l'Amérique du Nord avaient coutume de parcourir leur village avec des cris affreux en tapant sur les meubles, les murs, les toits des huttes pour chasser l'âme de l'ennemi irrité qu'ils venaient de faire périr dans les tortures [cxlviii]. Une coutume analogue, s'observe encore dans différentes parties de la Nouvelle Guinée et de l'archipel Bismarck [cxlix].

Ainsi il se peut que le signe de Caïn ait été un moyen de déguiser l'homicide, ou de le rendre d'apparence si répugnante ou si formidable que l'âme de sa victime n'aurait pas pu le reconnaître ou tout au moins se serait gardée de l'approcher. J'ai émis ailleurs l'hypothèse que les vêtements de deuil en général étaient à l'origine un déguisement adopté pour protéger les parents survivants de l'âme redoutée de celui qui venait de mourir [cl]. Quoi qu'il en soit, il est certain que les vivants cherchent parfois à se déguiser pour échapper à l'attention des morts. C'est ainsi que dans la partie occidentale de Timor, grande île de l'archipel asiatique, avant que le corps d'un homme soit mis au cercueil, ses femmes, à qui doivent se joindre leurs commères, se lamentent, rangées autour, « ayant toutes les cheveux épars afin de se rendre méconnaissables au *nitu* (revenant) du mort » [cli].

De même chez les Héréro de l'Afrique sud-occidentale, quand un homme est à l'agonie, il dit parfois à quelqu'un qu'il n'aime pas : « D'où viens-tu ? je ne veux pas te voir ici. » En disant ces mots il

rassemble les doigts de la main gauche de telle façon que le pouce fait saillie entre les doigts. Celui à qui il s'est adressé, sait désormais que l'autre a décidé de l'emmener (*okutuaerera*) après sa mort, ce qui revient à dire qu'il mourra. Néanmoins il arrive fréquemment qu'il peut éviter ce danger menaçant. Pour cela il quitte précipitamment la maison du mourant, va trouver un *onganga* (c'est-à-dire, « médecin » « sorcier ») qui le déshabille, le lave, le graisse et lui met d'autres vêtements. Il se sent complètement à l'abri de la menace de mort proférée par le défunt et il dit : « Maintenant notre père ne me reconnaît pas. » (*Nambo taté ké ndyt i*). Il n'a plus de raison de craindre la mort » [clii].

Nous pouvons supposer que de même Caïn, quand il eut été marqué par Dieu, eut l'esprit en repos et fut persuadé que l'âme de son frère assassiné ne le reconnaîtrait et ne le tourmenterait plus. Quel fut exactement le signe dont Dieu marqua pour le protéger, le premier meurtrier ? Nous n'avons aucun moyen de le savoir ; tout au plus pouvons-nous hasarder à ce sujet une conjecture. D'après des coutumes analogues pratiquées aujourd'hui par les sauvages, on peut supposer que la divinité décora Caïn de peinture rouge, noire ou blanche, ou peut-être de toutes ces couleurs combinées avec goût. C'est ainsi qu'il a pu le peindre tout en rouge comme les Fidjiens ; ou tout en blanc comme un Ngoni, ou tout en noir comme un Arunta ; ou mi-partie rouge et mi-partie blanc comme les Massaï ou les Nandi. Ou encore P042 s'il borna ses efforts artistiques au visage de Caïn, il se peut qu'il ait encerclé son œil droit de rouge ou son œil gauche de noir, à la mode Ouagogo ; ou il se peut qu'il ait orné son visage du nez au menton et de la bouche aux oreilles d'une teinte délicate de vermillon, à la façon des Tinneh. Ou bien qu'il ait enduit sa tête de boue, comme les Pimo, ou tout son corps de bouse de vache, comme les Kavirondo ; ou encore qu'il l'ait tatoué du nez aux oreilles, comme les Esquimaux, ou entre les sourcils, comme les Tonga, afin de provoquer des furoncles et de lui donner l'aspect d'un buffle en colère. Ainsi orné, Caïn a pu arpenter les espaces désertiques de la terre sans avoir le moins du monde à craindre d'être reconnu ou tourmenté par le revenant de sa victime.

Cette explication du signe de Caïn a l'avantage de débarrasser le récit biblique d'une absurdité évidente. En effet, d'après l'interprétation courante, Dieu marque Caïn de ce signe pour le sauver

d'assaillants humains, oubliant qu'il n'y avait personne pour l'assaillir, puisque la terre n'était encore habitée que par le meurtrier lui-même et ses parents. Donc en supposant que l'ennemi redouté par le premier meurtrier était un revenant au lieu d'un être vivant, nous évitons de manquer de respect à la divinité au point de lui imputer une absence de mémoire qui s'accorde mal avec l'omniscience divine. Encore une fois la méthode comparée se montre un puissant *avocat de Dieu*.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE IV

LE DÉLUGE

§ 1. — INTRODUCTION

Lorsque le Conseil de l'Institut Anthropologique Royal me demanda de donner la conférence Huxley annuelle, j'acceptai avec gratitude cette invitation ; c'était à mes yeux un grand honneur que d'être ainsi associé à Huxley que je respecte profondément comme penseur et comme homme, et dont l'attitude envers les grands problèmes de la vie a ma cordiale sympathie. Ses œuvres suffiront à faire longtemps reverdir sa mémoire ; mais il convient que notre science dépose chaque année une couronne sur la tombe d'un de ses porte-paroles les plus autorisés.

En cherchant un sujet approprié, je me rappelai que vers la fin de sa vie Huxley employa une partie de ses loisirs à étudier les traditions rapportées par la Genèse sur l'ère primitive du monde ; il me parut que je pourrais à juste titre prendre l'une d'entre elles comme sujet de ma conférence. Mon choix s'arrêta sur l'histoire bien P043 connue du Déluge. Huxley lui-même l'a discutée dans un essai instructif écrit avec tout le charme de son style limpide et nerveux [cliii]. Son but était de montrer que si l'on considère cette histoire comme la relation d'un déluge qui submergea le monde entier et noya presque tous les hommes et les animaux, elle est en contradiction avec les enseignements de la géologie et doit être considérée comme une fable inacceptable. Je ne tenterai pas de renforcer ou de critiquer ses arguments ou ses conclusions, pour la simple raison que je ne suis pas géologue, et qu'exprimer là-dessus une opinion serait de ma part pure impertinence.

J'ai abordé ce sujet sous un autre angle, à savoir celui de la tradition. On sait depuis longtemps que les légendes relatives à un déluge, où presque tous les hommes auraient péri, sont largement répandues dans le monde entier ; ce que j'ai essayé de faire, c'est de recueillir et de comparer les légendes et de chercher quelles conclusions on pourrait tirer de cette comparaison. En un mot j'étudie ces histoires du point de vue du folklore comparé. Mon but est de découvrir l'origine de ces récits et la raison pour laquelle ils sont tellement répandus dans le monde ; la question de leur vérité ou de leur fausseté ne m'intéresse pas au premier chef, bien qu'il soit naturellement impossible de n'en pas tenir compte en étudiant le problème de leur origine. Ces recherches ainsi définies ne sont pas nouvelles. Elles ont souvent été tentées, particulièrement au cours des années récentes ; j'ai eu l'occasion de me servir copieusement des travaux de mes prédécesseurs, dont certains ont discuté le sujet avec autant de savoir que de talent. Je tiens en particulier à reconnaître ce que je dois à l'éminent géographe et anthropologue allemand Richard Andree, dont la monographie sur les traditions diluviennes, comme tous ses ouvrages, est un modèle de science et de bon sens, exprimé avec une clarté et une précision parfaites [cliv].

A part l'intérêt intrinsèque de ces légendes qui vient de ce qu'elles sont censées relater une catastrophe qui détruisit d'un seul coup presque toute la race humaine, elles méritent d'être étudiées en tant qu'elles relèvent d'une question générale chaudement débattue à l'heure actuelle parmi les anthropologues. C'est la question suivante : « Comment expliquer les ressemblances nombreuses et frappantes qui existent entre les croyances et les coutumes de races qui habitent des parties distantes du monde ? Les ressemblances sont-elles dues à la transmission des croyances d'une race à l'autre, soit par contact immédiat, soit par le canal des peuples intermédiaires ? Ou bien sont-elles nées indépendamment dans les différentes races humaines du fonctionnement semblable de l'esprit humain dans des circonstances semblables ? Si l'on me permet d'exprimer une opinion sur ce problème tant débattu, je dirai dès l'abord que, posé sous la forme d'une antithèse entre des points de vue qui s'excluent mutuellement, la question me paraît absurde. Pour autant que j'en puis juger, toute l'expérience et toute la probabilité s'accordent pour faire conclure que ces deux causes ont agi largement et puissamment pour produire les

analogies observées dans les coutumes et les croyances des différentes races humaines en d'autres termes, beaucoup de ces ressemblances doivent s'expliquer par la simple transmission, avec plus ou moins de modifications, de peuple à peuple, et beaucoup doivent s'expliquer par une génération indépendante causée par le fonctionnement semblable de l'esprit humain sous l'influence d'une ambiance semblable. S'il en est ainsi (et j'avoue que c'est à mon avis la seule explication raisonnable et probable), il s'ensuit qu'en essayant d'expliquer une P044 ressemblance trouvée entre les coutumes et les croyances des différentes races, il serait vain de faire appel à un principe général, soit de transmission, soit d'origine indépendante ; chaque cas doit être jugé séparément après un examen impartial des faits, puis ramené à l'un ou l'autre principe, ou peut-être à une combinaison des deux, selon que les preuves font pencher la balance d'un côté ou de l'autre, ou restent en équilibre parfait.

L'étude des traditions diluviennes vient à l'appui de cette conclusion générale, qui accepte dans certaines limites la vérité et la validité des deux principes de transmission et d'origine, indépendante. En effet il est certain que les légendes diluviennes se trouvent dispersées parmi de nombreux peuples divers dans des parties distantes de la terre ; et, autant qu'une démonstration est possible en pareille matière, on peut démontrer que les ressemblances qui existent incontestablement entre beaucoup de ces légendes sont dues en partie à une transmission directe de peuple à peuple, et en partie à des expériences semblables, mais tout à fait indépendantes, soit de déluge, soit de phénomènes suggérant qu'il y a eu des déluges et cela dans de nombreuses parties différentes du monde. Ainsi l'étude de ces traditions, sans parler des conclusions auxquelles nous pourrons être amenés concernant, leur vérité historique, remplira un but utile si elle tempère l'ardeur où a atteint parfois cette controverse, en convainquant les partisans extrêmes de ces deux principes que dans cette dispute, comme dans beaucoup d'autres, la vérité n'est complètement ni d'un côté ni de l'autre, mais quelque part entre les deux.

Table des matières

§ 2. — Le déluge babylonien

De toutes les légendes du déluge qui se trouvent dans les annales de la littérature, la plus ancienne est la légende babylonienne, ou plutôt sumérienne ; nous savons en effet maintenant que, quelque ancienne que soit la version babylonienne, les Babyloniens la tenaient de leurs prédécesseurs, les Sumériens, de qui les habitants sémites de la Babylonie paraissent avoir tiré les principaux éléments de leur civilisation.

La tradition babylonienne du déluge a été connue des savants occidentaux dès l'antiquité, depuis qu'elle a été relatée par l'historien babylonien Bérose, qui composa une histoire de son pays dans la première partie du troisième siècle avant notre ère. Bérose écrivait en grec ; son œuvre n'est pas parvenue jusqu'à nous, mais des fragments en ont été conservés par des historiens grecs et parmi ces fragments se trouve heureusement son récit du déluge. Il s'exprime comme suit [clv] :

Le déluge eut lieu durant le règne de Xisouthros, dixième roi de Babylone. Or le dieu Cronos lui apparut en songe et l'avertit que tous les hommes seraient anéantis par un déluge le quinzième jour du mois de Désios, qui était le huitième mois du calendrier macédonien [clvi]. En conséquence le dieu lui enjoignit d'écrire l'histoire du monde depuis le commencement et de l'enterrer pour qu'elle fût en sûreté, à Sippar, cité du Soleil [clvii]. En outre il devait construire un navire et y embarquer avec ses parents et ses amis, y accumuler des provisions d'aliments et de boissons, y amener des créatures vivantes, oiseaux et animaux à quatre pattes, et lorsque tout serait prêt il devait mettre à la voile. Et quand il demanda : « Où irai-je ? » le dieu lui répondit : « Vers P045 les dieux ; mais d'abord tu demanderas pour les hommes toutes choses bonnes. » Donc il obéit et construisit le navire ; il était long de deux mille coudées [clviii] et large de huit cents ; et quand il eut rassemblé toutes choses, il les accumula dans le navire et fit embarquer ses enfants et ses amis. Le déluge vint et cessa aussitôt ; alors, Xisouthros donna le vol à certains des oiseaux. Mais comme ils ne pouvaient trouver de nourriture, ni même d'endroit où se poser, ils revinrent vers le navire. Et de nouveau, au bout de quelques jours, Xisouthros lâcha les oiseaux ; et ils revinrent au navire les pattes couver-

tes de terre gluante. Une troisième fois il leur donna le vol et ils ne revinrent plus au navire. Alors Xisouthros comprit que la terre apparaissait au-dessus de l'eau ; il écarta quelques-unes des jointures du navire et regardant au dehors il aperçut le rivage ; il fit échouer le navire sur une montagne et débarqua avec sa femme, sa fille et le pilote. Il adora la terre et éleva un autel et lorsqu'il eut sacrifié aux dieux, il disparut avec ceux qui avaient débarqué du navire. Et quand ceux qui étaient restés dans le navire virent que lui et ceux qui l'avaient accompagné ne revenaient point, ils débarquèrent à leur tour et le cherchèrent, l'appelant par son nom. Mais Xisouthros restait introuvable. Pourtant sa voix venue d'en haut leur ordonna de craindre les dieux, car lui, à cause de sa piété, était allé demeurer auprès des dieux, et sa femme et sa fille et le pilote partageaient cet honneur. Et il leur commanda d'aller à Babylone, de prendre les écritures qu'il avait enterrées et de les distribuer parmi les hommes. En outre il leur dit que le pays où ils se trouvaient était l'Arménie. Et quand ils eurent entendu ces choses, ils sacrifièrent aux dieux et gagnèrent à pied Babylone. Mais il reste encore une partie du navire qui s'échoua sur les montagnes d'Arménie [clix] et certains grattent le bitume qui le recouvre et en font des amulettes. Or, quand ils furent arrivés à Babylone, ils allèrent déterrer les écritures à Sippar ; ils construisirent de nombreuses villes, restaurèrent les sanctuaires et repeuplèrent Babylone.

D'après l'historien grec, Nicolas de Damas, contemporain et ami d'Auguste et d'Hérode le Grand, « il y a au-dessus de Minyas, en Arménie, une grande montagne appelée Baris, où l'on raconte que de nombreuses gens allèrent se réfugier du déluge et furent sauvées ; on dit aussi qu'un certain homme, flottant dans une arche, vint aborder au sommet de cette montagne et que des restes de charpentes y furent longtemps conservés. Il se peut que cet homme soit celui dont parle Moïse, le législateur des Juifs » [clx]. On peut se demander si Nicolas de Damas tenait ces renseignements de la tradition babylonienne ou hébraïque ; l'allusion à Moïse semble indiquer qu'il connaissait le récit de la Genèse, dont il pouvait facilement avoir eu connaissance par Hérode, son patron.

Pendant plusieurs siècles la tradition babylonienne du déluge ne fut connue des savants occidentaux que par ce qui en avait été conservé dans les fragments grecs de Bérose ; il était réservé aux temps modernes de recouvrer la version babylonienne originale dans les archives

longtemps perdues de l'Assyrie. Au cours des fouilles de Ninive, qui ont été une des gloires du dix-neuvième siècle et qui ont marqué une date dans l'étude de l'histoire ancienne, les chercheurs anglais furent assez heureux pour découvrir les restes abondants de la bibliothèque du grand roi Ashourbanipal, qui régna de 608 à 620 avant notre ère, alors que l'empire Assyrien jetait son dernier éclat ; il porta la terreur de ses armes jusqu'aux rives du Nil, embellit sa capitale de magnifiques édifices et y rassembla de toutes parts pour l'instruction de son peuple, un nombre considérable d'écrits historiques, P046 scientifiques, grammaticaux et religieux [clxi]. Ces écrits, pour la plupart empruntés aux originaux babyloniens, étaient gravés en caractères cunéiformes sur des tables d'argile tendre, qui étaient ensuite durcies au four et déposées dans la bibliothèque. Celle-ci était apparemment installée à un étage supérieur du palais, qui, lors du dernier sac de la ville, s'effondra dans les flammes, brisant dans sa chute les tables en mille morceaux. Beaucoup d'entre elles, craquelées et flambées, témoignent encore de l'incendie de ces ruines. De nos jours celles-ci furent fouillées par des antiquaires du type de Donsterwivel, qui y recherchaient des trésors cachés non de savoir, mais d'or, et qui par leurs travaux contribuèrent encore au délabrement et à la désagrégation des précieuses archives. Pour achever leur destruction, la pluie, filtrant chaque printemps à travers la terre, les satura d'une eau chargée de matières chimiques ; celles-ci déposent dans chaque craquelure et chaque fissure, des cristaux qui en se développant font éclater en fragments plus petits encore les tables déjà brisées. Cependant, en rassemblant laborieusement une multitude de ces fragments, George Smith, du British Museum, arriva à rétablir le texte de l'épopée en douze chants, ou plutôt tables, dont le onzième contient l'histoire babylonienne du déluge. Cette grande découverte fut annoncée par Smith à une séance de la Société d'Archéologie biblique, le 3 décembre 1872 [clxii].

D'après l'hypothèse ingénieuse émise par Sir Henry Rawlinson, les douze chants de l'épopée de Gilgamesh correspondraient aux douze signes du zodiaque, de sorte que le cours du poème suivrait, pour ainsi dire, le cours du soleil à travers les douze mois de l'année. Cette théorie est confirmée jusqu'à un certain point par la place qui est assignée à la légende du déluge au onzième chant ; en effet le onzième mois babylonien coïncidait avec le plus fort de la saison des pluies : il était consacré au dieu Ramman et son nom signifie, paraît-il, « mois

du fléau et de la pluie » [clxiii]. Quoiqu'il en soit l'histoire telle qu'elle existe est un épisode ou une digression dénuée de toute connexion organique avec le reste du poème. Voici comment elle est amenée [clxiv] :

La mort a ravi à Gilgamesh, héros du poème, Engidou [clxv], son ami intime, et lui-même est tombé gravement malade. Assombri par le passé et inquiet pour l'avenir, il se résoud à rechercher son ancêtre éloigné Oum-Napishtim [clxvi], fils de Oubara-Tou-tou, pour lui demander comment les hommes mortels peuvent acquérir la vie immortelle. Certainement, pensa-t-il, Oum-Napishtim doit connaître ce secret, puisqu'il a été fait semblable aux dieux et qu'il demeure quelque part bien loin dans l'immortalité heureuse. Pour parvenir jusqu'à lui, Gilgamesh est contraint d'accomplir un voyage long et périlleux. Il franchit la montagne que gardent un homme scorpion et une femme scorpion et où le soleil se couche ; il coupe une route sombre et terrible que jamais ne foula avant lui homme mortel ; il traverse en bateau une vaste mer ; il passe l'Eau de la Mort sur un pont étroit et il entre enfin dans la présence d'Oum-Napishtim [clxvii]. Mais quand il pose à son grand ancêtre la question de savoir comment l'homme peut acquérir la vie immortelle, il reçoit une réponse décourageante : le sage lui dit que l'immortalité n'est pas pour l'homme. Surpris d'entendre ces mots dans la bouche d'Oum-Napishtim, qui après avoir été homme est devenu immortel. Gilgamesh demande naturellement à son vénérable parent comment il a pu échapper à la commune destinée. C'est en réponse à cette question qu'Oum-Napishtim raconte l'histoire du déluge dans les termes suivants :

« Oum-Napishtim dit à Gilgamesh : « Je vais te révéler, ô Gilgamesh, P047 Une parole sacrée et te dire le dessein de Dieu [clxviii]. Souripak, ville que tu connais, qui est située sur les rives de l'Euphrate, cette ville était vieille [clxix] ; les dieux qui l'habitent, leurs cœurs les a poussés à faire le déluge, eux les dieux grands [clxx]. Il y avait leur père Anou, leur conseiller et guerrier Enlil [clxxi], leur messager Ninib, leur prince Ennougi. Le dieu de sagesse, Ea, siégeait avec eux ; il répéta leurs paroles à la cabane de roseaux [clxxii], disant : « O cabane de roseaux, ô cabane de roseaux ! Mur ! Mur ! Cabane de roseaux, écoute ! Mur, prête l'oreille ! Ah ! homme de Sourippak, fils d'Oubara-Toutou, détruis la maison, construis un vaisseau, laisse tes richesses, veille à ta vie de toute sorte à l'intérieur du vaisseau. Quant au vaisseau que tu construiras, que ses dimensions soient bien mesurées, que

sa largeur et sa longueur soient proportionnées, et lance-le sur l'océan ! » [clxxiii]. Moi, je compris et je dis à Ea, mon Maître : « Le commandement que tu as donné, ô mon Maître, je l'honorerai et je l'exécuterai. Mais que répondrai-je à la ville, à la foule et aux anciens ? Ea ouvrit la bouche, il parla et il dit à moi, son serviteur : Tu leur répondras ainsi et tu leur diras : « Parce que Enlil me déteste, je ne demeurerai plus dans votre ville et je ne poserai plus la tête sur la terre d'Enlil. Je dois aller dans l'océan pour habiter avec Ea, mon Seigneur. »

Oum-Napishtim obéit au dieu Ea et rassembla le bois et tout ce qui était nécessaire à la construction du vaisseau et au cinquième jour il mit sur cale. Il construisit le vaisseau en forme de péniche et il éleva une maison de cent-vingt coudées de haut ; il divisa la maison en six étages et dans chaque étage il fit neuf chambres. Il y enfonça des chevilles contre les eaux, il enduisit l'extérieur de bitume, calfata l'intérieur d'asphalte. Il fit apporter de l'huile, il immola des bœufs et des agneaux. Il remplit des jattes de vin de sésame, d'huile et de vin, il abreuva la foule comme avec les eaux d'un fleuve, fit une fête comme au jour du Nouvel An.

Quand le vaisseau fut prêt il le remplit de tout ce qu'il avait d'argent, de tout ce qu'il avait d'or, et de tout ce qu'il avait de semences de vie. Il fit aussi monter dans le vaisseau toute sa famille et sa maison, le bétail de la campagne et les artisans : il fit monter tout cela. Le dieu du soleil Samash avait fixé le moment : « Au soir le chef des ténèbres fera pleuvoir une lourde pluie. Entre alors dans le vaisseau et ferme ta porte. » L'instant fixé arriva et au soir le seigneur des ténèbres envoya une lourde pluie. De l'orage je vis le commencement, regarder l'orage me fit peur. J'entrai dans le vaisseau et je fermai la porte. Au pilote du vaisseau, à Pouzour-Amourri, je confiai le palais (flottant) [clxxiv] et tout ce qui s'y trouvait.

Lorsque brilla le petit jour, de l'horizon monta un nuage noir. Ramman [clxxv] tonnait au milieu, les dieux Moujati [clxxvi] et Lougal [clxxvii] marchaient devant. Comme des messagers, ils passèrent sur la montagne et la terre ; Irragal [clxxviii] arracha le mât du vaisseau. Ninib vint et fit crever l'orage. Les Anounnaki élevèrent des torches enflammées dont l'éclat embrasa la terre. Le tourbillon de Ramman monta jusqu'aux cieux et toute la lumière se transforma en ténèbres. Tout un

jour la tempête fit rage et les eaux gravirent les montagnes. L'homme ne vit plus son prochain, les hommes ne purent plus se reconnaître.

Au ciel les dieux eurent peur du déluge, ils se sauvèrent, ils montèrent au ciel d'Anou. Les dieux se tapirent comme des chiens, ils s'aplatirent le long des murailles. Ishtar cria comme une femme en travail, la reine des dieux à la belle voix se lamenta bruyamment : « Que ce jour-là se change en boue, ce jour [clxxix] où je commandai te mal dans l'assemblée des dieux ! Hélas je commandais le mal P048 dans l'assemblée des dieux, pour la destruction de mon peuple j'ai commandé le combat ! Où donc est ce que j'ai enfanté ? Comme des petits des poissons, la mer en est remplie ! » Les dieux de 1'Anounnaki [clxxx] prièrent avec elle, les dieux furent accablés, ils s'assirent et pleurèrent. Leurs lèvres étaient serrées. Pendant six jours et six nuits le vent souffla et le déluge et la tempête accablèrent le pays.

Quand le septième jour approcha, alors cessèrent la tempête et le déluge et l'orage, qui avaient combattu comme une armée. Alors la mer s'apaisa, elle baissa ; la tempête et le déluge cessèrent. Je regardai la mer, le silence était venu [clxxxi] et toute l'humanité était redevenue boue. Au lieu de champs, un marais s'étendait devant moi [clxxxii]. J'ouvris la fenêtre et le jour tomba sur ma joue ; je m'affalai, je m'assis et je pleurai, sur ma joue coulèrent mes larmes. Je regardai le monde, et voilà, tout était mer.

Au bout de douze jours [clxxxiii], une île émergea, vers le Mont Nisir le vaisseau se dirigea. Le Mont Nisir [clxxxiv] retint le vaisseau et ne le laissa pas bouger. Le premier jour, le deuxième jour, le Mont Nisir retint le vaisseau ; le troisième jour, le quatrième jour, le Mont Nisir retint le vaisseau ; le cinquième jour, le sixième jour, le Mont Nisir retint le vaisseau.

A l'arrivée du septième jour, je fis sortir une colombe, je la lâchai. La colombe vola çà et là, mais elle n'avait pas où se poser et elle revint. Alors je fis sortir une hirondelle, je la lâchai. L'hirondelle vola ça et là, mais elle n'avait pas où se poser et elle revint. Alors je fis sortir un corbeau et je le lâchai.

Le corbeau s'en alla, il vit la destruction des eaux, il mangea [clxxxv], il pataugea, il croassa, mais il ne revint pas. Alors je fis tout sortir aux

quatre vents, je fis une offrande, je répandis une libation sur le sommet de la montagne. Par sept, je sortis les vases ; au-dessous j'entassai du roseau, du cèdre et du myrte [clxxxvi]. Les dieux flairèrent l'odeur, les dieux flairèrent la bonne odeur. Les dieux, comme des mouches, se rassemblèrent autour du sacrificateur. Alors la souveraine des dieux s'approcha, elle éleva les grandes pierreries qu'avait faites Anou, selon son désir : « O dieux ici présents », dit-elle, « aussi vrai que je n'oublierai pas mon collier de lapis lazuli, aussi bien je me souviendrai de ces jours-ci et jamais je ne les oublierai ! Que les dieux s'approchent de l'offrande, mais que Enlil [clxxxvii] ne s'approche pas de l'offrande, car il n'a pas demandé conseil et il a fait le déluge et il a voué mes gens à la destruction. »

Or, lorsque s'approcha Enlil, il vit le vaisseau et Enlil fut irrité. Il fut rempli de colère contre les dieux, les Igigi : « Qui donc », dit-il, « a échappé ? Aucun homme ne doit vivre après la destruction. » Ninib ouvrit la bouche et parla, et il dit au guerrier Enlil : « Qui donc, sinon Ea, peut avoir fait cette chose ? Car Ea connaît tout. » Ea ouvrit la bouche et parla, et il dit au guerrier Enlil : « Tu es le gouverneur des dieux [clxxxviii], ô guerrier, mais tu n'as pas voulu prendre conseil et tu as fait le déluge ! Punis le pécheur pour son péché et punis le transgresseur pour sa transgression. Mais retiens ta main, que tout ne soit pas détruit ! Arrête ! Que tout ne soit pas confondu ! Au lieu du déluge, qu'un lion soit venu qui ait décimé les hommes ! Au lieu d'un déluge, qu'un léopard [clxxxix] soit venu qui ait décimé les hommes ! Au lieu d'un déluge, qu'une famine soit venue et qu'elle ait dévasté le pays ! Au lieu d'un déluge, que le dieu de la peste soit venu et qu'il ait ravagé l'humanité ! Je n'ai pas révélé les desseins [cxc] des grands dieux. J'ai fait voir un songe à Atra-Khasis [cxci] et ainsi il P049 a entendu le dessein des dieux » [cxcii]. Alors Enlil [cxciii] arriva à une décision et il monta dans le vaisseau. Il prit ma main et m'éleva en haut ; il éleva ma femme, il la fit agenouiller à mon côté, il se tourna vers nous [cxciv], il se tint entre nous, il nous bénit. « Jusqu'ici », dit-il, « Oum Napishtim a été un homme ; que maintenant Oum-Napishtim et sa femme soient semblables à nous, les dieux, et qu'Oum-Napishtim habite au loin à l'embouchure des fleuves ! » Alors ils me prirent, et au loin, à l'embouchure des fleuves, ils me firent demeurer. »

Telle est la longue histoire du déluge encastrée dans l'épopée de Gilgamesh, avec laquelle elle ne semble avoir eu à l'origine aucun

rapport. Un fragment d'une autre version de cette histoire a été préservé sur une table brisée, qui comme les tables où s'inscrit l'épopée de Gilgamesh, fut trouvée dans les ruines de la bibliothèque d'Ashourbanipal à Ninive. Elle contient une partie de la conversation qui est censée avoir eu lieu avant le déluge entre le dieu Ea et le Noé babylonien, appelé ici Atrakhasis ; nous avons vu que ce nom lui est donné incidemment dans l'épopée de Gilgamesh, quoique dans le reste de cette version il soit nommé non Atrakhasis mais Oum-Napishtim. Atrakhasis est, dit-on, l'original babylonien transcrit dans la version grecque de la légende du déluge par Xisouthros [cxcv]. Dans ce fragment, le dieu Ea donne à Atrakhasis le commandement suivant : « Va et ferme la porte du navire. Apportes-y ton blé, tes biens et tes possessions, ta (femme ?), ta famille, tes parents, tes ouvriers, le bétail des champs, les animaux des champs, tous ceux qui mangent de l'herbe » [cxcvi]. Dans sa réponse, le héros dit qu'il n'a jamais bâti de navire auparavant et il demande à ce que soit dessiné pour lui sur la terre un plan du navire, auquel il se conformera [cxcvii].

Les versions babyloniennes de la légende du déluge citées jusqu'ici ne datent que du temps d'Ashourbanipal, au septième siècle avant notre ère ; on pourrait concevoir qu'elles sont d'une origine plus récente que la version hébraïque et qu'elles en ont été inspirées. Cependant la preuve concluante que la version babylonienne est de beaucoup la plus ancienne est fournie par une table brisée découverte à Abou-Habbah, emplacement de l'antique cité de Sippar, au cours des fouilles entreprises par le gouvernement turc. Cette table contient une version très mutilée de l'histoire du déluge et est datée avec précision ; en effet elle est suivie d'un colophon rapportant que cette table a été écrite le vingt-huitième jour du mois chabatou (onzième mois babylonien) de la onzième année du Roi Ammizadouga, ou environ en l'an 1966 avant notre ère. Malheureusement le texte est tellement fragmentaire qu'on peut en tirer fort peu de renseignements ; mais on y retrouve le nom d'Atrakhasis, ainsi que des allusions à la pluie diluvienne et apparemment au navire et à l'embarquement dans celui-ci des gens qui devaient être sauvés [cxcviii].

Une autre version très ancienne de la légende du déluge a été découverte à Nippur, au cours des fouilles dirigées par l'Université de Pennsylvanie. Elle est écrite sur un petit fragment d'argile crue ; en se basant sur le caractère de l'écriture et sur l'endroit où la table a été

trouvée, le professeur H.-V. Hilprecht, à qui nous devons cette découverte, la date au plus tôt de l'an 2100 avant J.-C. Dans ce fragment, un dieu paraît annoncer qu'il causera un déluge, qui exterminera d'un coup toute la race humaine ; et il invite la personne à qui il s'adresse, à construire un grand navire, avec un toit solide, à s'y réfugier et à y amener les animaux des champs et les oiseaux du ciel [cxcix].

Toutes ces versions de la légende du déluge sont écrites dans la langue sémitique de la Babylonie et de l'Assyrie mais une autre P050 version fragmentaire découverte à Nippur, au cours des fouille exécutées par les Américains et récemment déchiffrée, est écrite en sumérien, c'est-à-dire dans la langue non-sémitique du peuple antique qui paraît avoir précédé les Sémites à Babylone et avoir fondé dans la basse vallée de l'Euphrate cette civilisation remarquable que l'on nomme communément babylonienne [cc]. La ville de Nippur, où a été découverte la version sumérienne de la légende du déluge, était le centre religieux le plus sacré, et peut-être le plus antique, de tout le pays ; En-lil, dieu de la cité, était le chef du Panthéon babylonien. D'après ses caractères graphiques, la table où est rapportée la légende semble avoir été écrite vers le temps du fameux Hammourabi, roi de Babylone, c'est-à-dire vers l'an 2100 avant J.-C. Mais l'histoire elle-même doit dater de beaucoup plus loin ; en effet, à la fin du troisième millénaire avant notre ère, époque où fut écrite cette table, les Sumériens avaient presque cessé d'exister en tant que race séparée ; ils avaient été absorbés par la population sémitique et leur langue était déjà une langue morte, bien que la littérature antique et les textes sacrés qu'elle fixait fussent encore étudiés et copiés par les prêtres et les scribes sémites [cci]. Aussi la découverte d'une version sumérienne du déluge fait croire que la légende elle-même date d'une époque antérieure à l'occupation de la vallée de l'Euphrate par les Sémites ; ceux-ci, après avoir émigré dans le pays, semblent avoir emprunté cette histoire à leurs prédécesseurs les Sumériens. Il y a intérêt à relever le fait que la version sumérienne de l'histoire du déluge venait à la suite d'un récit, malheureusement très fragmentaire, de la création de l'homme, d'après laquelle les hommes furent créés par les dieux avant les animaux. Ainsi le récit sumérien s'accorde avec le récit hébraïque de la Genèse, en ce sens qu'ils traitent tous deux la création et le déluge comme événements reliés étroitement entre eux dans l'histoire primitive du monde ; de plus le récit sumérien s'accorde avec le texte Yah-

viste, contre le code sacerdotal, pour représenter la création de l'homme comme ayant précédé la création des animaux [ccii].

Seule la partie inférieure de la table sur laquelle cette Genèse sumérienne fut écrite a été découverte à ce jour ; mais ce qui reste suffit pour nous donner les grandes lignes de l'histoire du déluge. Nous apprenons que Zioudsouddou [cciii] était à la fois loi et prêtre du dieu Enki, divinité sumérienne qui correspondait au dieu sémitique [cciv]. Il se consacrait chaque jour au service du Dieu, se prosternant avec humilité devant l'autel et observant scrupuleusement tous les rites religieux. Pour le récompenser de sa piété, Enki lui fait savoir qu'à la demande d'Enlil il a été décidé au conseil des dieux de détruire la race humaine par une pluie diluvienne. Avant de communiquer au saint homme cet avis opportun, son ami divin lui ordonne de se placer auprès d'un mur, disant : « Tiens-toi près du mur à ma gauche, et, au mur, je te dirai une parole. » Il y a évidemment corrélation entre ces mots et le curieux passage de la version sémitique où Ea commence ainsi son avertissement à Oum-Napishtim : « O hutte de roseaux, hutte de roseaux, ô mur, mur, ô hutte de roseaux, écoute, mur, prête l'oreille » [ccv]. Le rapprochement de ces passages parallèles fait croire que le dieu bienveillant, ne pouvant communiquer directement la résolution des dieux à un mortel, adopte le subterfuge qui consiste à la répéter tout bas à un mur de roseaux, de l'autre côté duquel il avait préalablement placé Zioudsouddou. Donc en écoutant pour ainsi dire aux portes, le saint homme apprit le secret fatal, et son patron divin put par la suite affirmer qu'il n'avait pas révélé la décision des dieux. Ce subterfuge nous rappelle l'histoire bien connue du serviteur du P051 roi Midas qui, ayant découvert l'oreille d'âne de son maître, incapable de se contenir, creusa un trou, y murmura le secret et combla le trou avec de la terre ; mais des roseaux poussèrent à cet endroit et, bruissant au souffle du vent, proclamèrent à la terre entière la difformité du roi [ccvi].

Nous avons perdu la partie de la table qui décrivait probablement la construction du navire et l'embarquement de Zioudsouddou ; dans la partie qui nous reste, nous sommes plongés au milieu du déluge. C'est d'abord une description de tempête, où le vent et la pluie font rage. Puis le texte continue ainsi : « Quand pendant sept jours et sept nuits la tempête de pluie se fut déchaînée sur la terre, quand le bateau eut été emporté par les tempêtes de vent sur les eaux puissantes, le Dieu-Soleil vint et répandit la lumière sur le ciel et sur la terre. »

Quand la lumière vint frapper le bateau, Zioudsouddou se prosterna devant le Dieu-Soleil et lui sacrifia un bœuf et un mouton. Ici le texte présente une lacune, puis nous lisons que Zioudsouddou, le Roi, se prosterna devant les dieux Anou et Enlil. Il semble que la colère d'Enlil contre les hommes ait été alors apaisée car, parlant de Zioudsouddou, il dit : « Je lui donne une vie semblable à celle d'un dieu », et, « je crée pour lui une âme éternelle semblable à celle d'un dieu », ce qui signifie que le héros de la légende du déluge, le Noé sumérien, reçoit le don de l'immortalité, sinon de la divinité. En outre il lui est donné le titre de « Sauveur de la race humaine », et les dieux firent sa demeure sur une montagne, qui est peut-être la montagne de Dilmun, quoique la lecture de ce mot soit incertaine. Le reste de la légende manque.

Ainsi, dans ses grandes lignes, la version sumérienne de la légende du déluge s'accorde avec la version beaucoup plus longue et beaucoup plus détaillée qui nous a été conservée dans l'épopée de Gilgamesh. Dans les deux versions, un grand dieu (Enlil ou Bel) décide d'anéantir l'humanité en inondant la terre par la pluie ; un autre dieu (Enki ou Ea) avertit un homme de la catastrophe prochaine et l'homme, écoutant cet avis, se sauve dans un navire ; le déluge atteint son plus haut point pendant sept jours ; quand les eaux ont baissé, l'homme offre un sacrifice et il est mis enfin au rang des dieux. La seule différence essentielle réside dans le nom du héros, qui dans la version sumérienne s'appelle Zioudsouddou et dans la version sémitique Oum-Napishtim ou Atrakhasis. Le nom sumérien Zioudsouddou rappelle Xisouthros, nom que Bérose donne au héros qui fut sauvé du déluge ; s'il y a vraiment corrélation entre ces deux noms, c'est un motif nouveau pour nous d'admirer la fidélité avec laquelle l'historien babylonien a suivi les sources documentaires les plus anciennes.

La découverte de cette très intéressante table et des descriptions qu'elle donne à la fois de la création et du déluge, montre qu'il est infiniment probable que les récits de l'histoire primitive du monde que nous trouvons dans la Genèse ne proviennent pas des Sémites ; elles furent empruntées par eux au peuple civilisé plus ancien qu'ils trouvèrent en possession des grasses terres de la basse vallée de l'Euphrate ; c'est d'eux que les descendants de ces Bédouins primitifs apprirent petit à petit les arts et les habitudes de la civilisation, tout comme les

barbares du nord acquirent un vernis de culture en s'établissant dans l'Empire Romain.

Table des matières

§ 3. — Le déluge des Hébreux

P052 Les exégètes de la Bible s'accordent maintenant pour distinguer dans le récit du déluge tel qu'il est rapporté au livre de la Genèse [ccvii] la présence de deux textes différents d'origine et partiellement contradictoires, et qui ont été combinés de manière à donner l'apparence superficielle d'une histoire unique et homogène. Mais l'éditeur les a réunis avec tant de maladresse que les répétitions et les contradictions qu'il y a laissées ne peuvent manquer de frapper même le lecteur peu attentif.

Des deux versions de la légende ainsi artificiellement combinées, l'une provient de ce que les critiques appellent le Document ou Code Sacerdotal (généralement désigné par la lettre P) ; l'autre provient de ce que les critiques appellent le Document Jéhoviste ou Yahviste (généralement désigné par la lettre J), qui est caractérisé par l'emploi du nom divin Yahvé (Jehovah).

Ces deux documents diffèrent évidemment de caractère et de style, et appartiennent à des époques distinctes ; en effet le récit du Yahviste est probablement le plus ancien des quatre documents principaux qui ont été fondus ensemble pour former l'Hexateuque, tandis qu'on s'accorde généralement pour reconnaître que le document sacerdotal est le plus récent. On croit que le document Yahviste a été écrit en Judée dans les premiers temps de la monarchie hébraïque, probablement au neuvième ou huitième siècle avant notre ère ; le code sacerdotal date de la période qui a suivi l'an 586 avant J.-C., où Jérusalem fut prise par Nébuchadnezzar, roi de Babylone, et où les Juifs furent emmenés par lui en captivité. Ces deux documents ont une forme historique ; mais tandis que le Yahviste s'intéresse véritablement aux caractères et aux aventures des hommes et des femmes qu'il décrit, l'écrivain sacerdotal semble ne les considérer que comme des instruments dont la Providence se sert pour faire connaître Dieu à Israël et

pour lui révéler les institutions religieuses et sociales auxquelles la divinité bienveillante désirait que se conformât le Peuple Élu. Il écrit une histoire sacrée et ecclésiastique plutôt que séculaire et civile ; Israël l'intéresse comme église plutôt que comme nation. C'est pourquoi, tandis qu'il s'étend à plaisir sur la vie des patriarches et des prophètes, à qui la Divinité a daigné se révéler, il passe généralement sur des générations entières de communs mortels, dont il mentionne tout juste les noms, comme s'ils n'étaient que chaînons servant à relier les époques religieuses les unes aux autres, ou cordon grossier sur lequel il enfile de loin en loin les joyaux de la révélation. Son attitude envers le passé s'explique suffisamment par les conditions de son temps. La grandeur d'Israël n'était plus ; son indépendance était morte et avec elle avaient fui les espérances de prospérité et de gloire ici-bas. Les rêves d'hégémonie, que les règnes glorieux de David et de Salomon avaient fait naître dans les cœurs, et qui avaient peut-être persisté comme des brumes matinales même après la ruine de la monarchie, s'étaient depuis longtemps évanouis dans le crépuscule assombri de la vie d'Israël, chassés par la dure réalité de la domination étrangère.

Toutes les routes de l'ambition purement mondaine lui étant interdites, l'idéalisme irrépressible du tempérament national trouva une issue dans une autre direction : ses rêves prirent un caractère différent. Si la terre lui était fermée, le ciel lui était toujours ouvert ; P053 et, comme Jacob à Béthel, entouré d'ennemis, le rêveur vit l'échelle qui se perdait dans les nuages, et par laquelle, les cohortes angéliques pouvaient descendre pour défendre et réconforter le pèlerin solitaire. En un mot, les chefs d'Israël cherchèrent à consoler et à dédommager leur nation des humiliations qu'elle devait subir dans la sphère séculière en l'élevant au rang suprême dans la sphère spirituelle. Dans ce but ils édifièrent ou perfectionnèrent un système compliqué de rituel religieux destiné à prévenir et à accaparer la faveur divine et à faire ainsi de Sion la cité sainte, la joie et le centre du royaume de Dieu sur la terre. Sous l'influence de ces tendances et de ces ambitions, la vie publique devint de plus en plus religieuse, ses intérêts, ecclésiastiques, son influence prédominante, sacerdotale. Le roi fut remplacé par le Grand Prêtre, qui prit même les robes de pourpre et la couronne d'or de son prédécesseur [ccviii]. La révolution qui substitua ainsi dans Jérusalem une dynastie de pontifes à une dynastie de chefs temporels fut

semblable à celle qui fit de la Rome des Césars, la Rome des Papes du Moyen-Age.

C'est ce mouvement de pensée, ce courant d'aspirations religieuses fortement inclinées vers l'ecclésiasticisme que le code sacerdotal réfléchit et l'on pourrait presque dire fixe et cristallise. Les limitations intellectuelles et morales de cette tendance se retrouvent dans les limitations correspondantes de l'écrivain. C'est le côté formel de la religion qui seul l'intéresse ; c'est dans les détails des rites et des cérémonies, des meubles et des vêtements ecclésiastiques qu'il se complait véritablement. Le côté profond de la religion est pour lui comme un livre fermé ; c'est à peine s'il jette un coup d'œil sur les aspects moraux et spirituels ; jamais il ne sonde les problèmes profonds de l'immortalité et de l'origine du mal, problèmes qui de tout temps ont agité les esprits curieux. Par son absorption dans les minuties du rituel, son indifférence aux choses purement séculaires, sa prédilection pour la chronologie et la généalogie, les dates et les chiffres, en un mot pour tous les ossements desséchés plutôt que pour la chair et le sang de l'histoire, l'historien sacerdotal est semblable à un de ces moines chroniqueurs du Moyen-Age, qui regardait le monde à travers le créneau étroit d'une cellule claustrale ou les vitraux multicolores d'une fenêtre de cathédrale. Son horizon intellectuel était limité ; les événements lui apparaissaient dans une atmosphère colorée par le prisme à travers lequel il les regardait. C'est ainsi que les splendeurs du Tabernacle dans le désert, invisibles à tout autre œil que le sien, semblent s'être révélées à son imagination enflammée à travers les lumières empourprées d'une rosace ou les vitraux somptueux d'une fenêtre flamboyante. Dans les lentes transformations ou les catastrophes soudaines qui ont façonné ou modifié l'univers matériel, il ne pouvait guère distinguer que les signes et les prodiges envoyés par la divinité pour annoncer de nouvelles ères religieuses. Pour lui l'œuvre de la création était un prélude majestueux à l'institution du Sabbat [ccix]. La voûte du ciel, parsemée de brillantes étoiles, était un cadran magnifique sur lequel le doigt de Dieu montrait éternellement les saisons exactes des fêtes dans le calendrier ecclésiastique [ccx]. Le déluge qui engloutit presque la totalité de la race humaine, était l'occasion que saisit la divinité repentante pour établir un pacte avec les misérables survivants ; et l'arc-en-ciel, dont l'éclat irisé luit sur les sombres nuées

orageuses, n'était que le sceau divin apposé au bas du pacte comme garantie de son caractère véritable et irrévocable [ccxi].

Car l'historien sacerdotal était homme de loi autant qu'homme d'église, et comme tel il s'est donné beaucoup de peine pour prouver P054 que les relations amicales de Dieu envers son peuple avalent une base strictement légale et étaient authentiquées par une série de contrats où les deux parties s'étaient engagées selon toutes les formes. Il n'est jamais mieux dans son élément que lorsqu'il commente ces pactes ; il ne se fatigue jamais d'énumérer la longue série des titres d'Israël. Nulle part cet antiquaire desséché, ce rigide ritualiste, ne se relâche de sa sévérité normale, nulle part il ne se déraidit et ne se dégèle comme lorsqu'il traite son sujet favori des contrats et des cessions. On s'accorde à trouver que son chef-d'œuvre de narration historique est le récit des négociations qu'Abraham, devenu veuf, entreprit avec les fils de Heth afin d'obtenir un caveau familial pour y enterrer sa femme [ccxii]. La nature lugubre de cette transaction ne tempère pas la joie professionnelle du conteur ; et le tableau qu'il a tracé révèle la patte d'un grand artiste autant que l'exactitude minutieuse d'un notaire expérimenté. Malgré l'éloignement du temps, toute la scène se déroule devant nos yeux comme des scènes analogues ont dû se dérouler devant les yeux du narrateur, et comme on peut en voir encore en Orient, quand deux cheiks arabes s'escriment adroitement sur une question d'affaires, en se conformant ponctuellement à la dignité et à la courtoisie de la diplomatie orientale. Mais de tels tableaux sont rares dans la galerie de cet artiste. Il s'essaye rarement aux paysages et ses portraits sont des « croûtes », auxquels manquent totalement individualité, vie et couleur. Dans celui de Moïse, qu'il a le plus soigné, le grand meneur d'hommes n'est guère qu'un mannequin accoutré pour la distribution des meubles et des modes ecclésiastiques [ccxiii].

Tout différents sont les tableaux de l'âge patriarcal que nous a légués l'auteur du document Yahviste. Comme pureté de dessin, comme légèreté et délicatesse de touche et comme chaleur de coloris, rien ne les dépasse, rien ne les égale peut-être en littérature. Les plus beaux effets sont atteints avec le minimum de moyens, parce que chaque trait est celui d'un génie qui d'instinct sait précisément ce qu'il faut mettre et ce qu'il faut omettre. Ainsi, alors que toute son attention paraît se concentrer sur les personnages du premier plan, qui ressortent avec la vérité et la solidité de la vie, il réussit en même temps, au

moyen de quelques touches habiles presque imperceptibles, à indiquer le paysage du fond et à compléter ainsi une peinture harmonieuse qui se grave ineffaçablement dans la mémoire. La scène, par exemple, de Jacob et de Rachel au puits, avec les troupeaux de moutons couchés tout autour dans la chaleur de midi, est aussi vive dans sa description que sous le pinceau de Raphaël.

Et à ce pittoresque exquis dans la représentation de la vie humaine, il ajoute une naïveté charmante, une simplicité antique dans ses descriptions du divin. Il nous ramène à ces temps anciens où un gouffre effroyable ne se creusait pas entre l'homme et la divinité. Dans ses pages nous lisons comment Dieu forma le premier homme avec de l'argile, comme un enfant façonne une poupée avec de la terre mouillée [ccxiv] ; comment il se promenait dans le jardin à la fraîcheur du soir et comment il appela vers lui le couple honteux qui était allé se cacher furtivement derrière les arbres [ccxv] ; comment il fit des vêtements de peaux pour remplacer les feuilles de figuier par trop insuffisantes de nos premiers parents [ccxvi] ; comment il ferma la porte derrière Noé quand le patriarche fut entré dans son arche [ccxvii] ; comment il huma l'odeur agréable du sacrifice [ccxviii] ; comment il descendit pour regarder la tour de Babel [ccxix], apparemment parce qu'il [P055] la voyait mal du ciel ; comment il conversa avec Abraham à la porte de sa tente, dans la chaleur du jour, à l'ombre des chênes murmurants [ccxx]. Bref, l'œuvre entière de cet écrivain délicieux est animée d'un souffle poétique, et empreinte d'une fraîcheur et d'un parfum primitifs, qui lui donnent un charme ineffable et immortel [ccxxi].

Dans le récit composite du Déluge que nous avons dans la Genèse, les éléments différents fournis par les documents Yahviste et Sacerdotal se distinguent les uns des autres des différences verbales et matérielles. En ce qui concerne d'abord les différences verbales, la plus frappante consiste en ce que dans l'original hébraïque la divinité est désignée régulièrement par le mot Élohim.

Dans le récit du déluge et dans toute la Genèse, l'écrivain sacerdotal évite d'employer le mot Jéhovah et lui substitue le terme Élohim, qui est le mot ordinaire pour désigner Dieu en hébreu : s'il fait ainsi, c'est que d'après lui le nom divin de Jéhovah fut révélé pour la première fois par Dieu à Moïse [ccxxii] et ne pouvait par conséquent lui avoir été appliqué dans les premiers temps du monde. D'autre part, le

Yahviste n'a aucune théorie semblable en ce qui concerne la révélation du nom Yahvé ; il ne se fait donc aucun scrupule de le donner à la divinité dès la création.

A cette distinction capitale entre les deux documents, s'ajoutent des différences verbales.

C'est ainsi que le document Yahviste et le document Sacerdotal font usage de groupes de mots tout à fait différents pour signifier « mâle et femelle » [ccxxiii].

Mais les différences matérielles entre les récits du Yahviste et de l'écrivain sacerdotal ont encore plus remarquables, et comme dans certains cas ce sont des contradictions absolues, on peut regarder comme définitive cette preuve qu'ils émanent de documents différents. C'est ainsi que le Yahviste distingue les animaux purs des animaux impurs et tandis que sept animaux de chaque espèce pure sont admis dans l'arche, seul un couple de chaque espèce impure y trouve accès [ccxxiv]. De son côté l'écrivain sacerdotal n'établit pas cette distinction injurieuse entre les animaux il les admet tous dans l'arche sur un pied d'égalité parfaite, mais il les limite tous impartialement à un couple de chaque espèce [ccxxv]. Cette différence s'explique par le fait que, aux yeux de l'Écrivain Sacerdotal, la distinction entre les animaux purs et impurs fut révélée pour la première fois par Dieu à Moïse [ccxxvi], et qu'elle ne pouvait en conséquence être connue de son prédécesseur Noé ; tandis que le Yahviste, que ne gêne pas cette théorie, présume naïvement que la distinction entre animaux purs et impurs a été familière à l'homme depuis les temps les plus reculés, comme si elle provenait d'une différence naturelle trop évidente pour ne pas paraître aux yeux de chacun.

Une autre contradiction importante entre les deux écrivains porte sur la durée du déluge. Dans le récit Yahviste la pluie tombe quarante jours et quarante nuits [ccxxvii] ; Noé passe ensuite trois semaines dans l'arche avant que les eaux baissent suffisamment pour lui permettre de débarquer [ccxxviii]. C'est dire que le déluge dure soixante-et-un jours. D'autre part, dans le récit sacerdotal les eaux ne commencent à baisser qu'au bout de cent cinquante jours [ccxxix] et le déluge dure en tout douze mois et dix jours [ccxxx]. Les Hébreux, comptant par mois lunaires, douze mois feraient trois cent cinquante-quatre jours ; en y ajoutant

dix jours, on arrive au total de l'année solaire, à savoir 364 jours [ccxxxi]. L'écrivain sacerdotal fixant la durée du déluge à environ une année P056 solaire, on peut en conclure sans crainte d'erreur qu'il vivait à une époque où les Juifs étaient en mesure de corriger la sérieuse erreur du calendrier lunaire par l'observation du soleil.

En outre, les deux écrivains diffèrent par les causes auxquelles ils attribuent le déluge ; tandis que le Yahviste ne parle que de la pluie [ccxxxii], l'écrivain sacerdotal mentionne le jaillissement des eaux souterraines aussi bien que les torrents de pluie qui tombent du ciel [ccxxxiii].

Enfin le Yahviste montre Noé dressant un autel et sacrifiant à Dieu pour le remercier de l'avoir sauvé du déluge [ccxxxiv]. L'écrivain sacerdotal, d'autre part, ne parle ni d'autel, ni de sacrifice ; sans doute parce que du point de vue de la loi lévitique, qui le préoccupait, il ne pouvait y avoir d'autel légitime qu'au temple de Jérusalem et parce qu'un sacrifice offert par un simple laïque comme Noé eut été une inconvenance inouïe, un empiètement monstrueux sur les droits du clergé qu'il n'aurait pas un instant songé à imputer à ce vénérable patriarche.

Ainsi la comparaison des récits Yahviste et Sacerdotal confirme la thèse d'après laquelle ces deux documents étaient indépendants à l'origine l'un de l'autre, et le Yahviste est de beaucoup le plus ancien des deux. En effet, il ignore évidemment la loi du sanctuaire unique, qui défendait que fût offert un sacrifice en dehors de Jérusalem ; cette loi ayant été pour la première fois édictée par le roi Josias en l'an 621 avant J.-C., il s'ensuit que le document Yahviste a dû être composé quelque temps, probablement longtemps avant cette date. Pour une raison analogue, le code sacerdotal a dû être composé quelque temps, probablement très longtemps après cette date, puisque l'écrivain reconnaît implicitement la loi du sanctuaire unique en refusant d'imputer à Noé de l'avoir violé. Ainsi, tandis que le Yahviste trahit une certaine simplicité archaïque en attribuant aux premiers âges du monde les institutions et la phraséologie religieuses de son propre temps, l'auteur du code sacerdotal reflète une époque plus tardive, qui a élaboré une théorie définie sur l'évolution religieuse et l'applique à l'histoire.

Une très rapide comparaison des récits hébreu et babylonien du déluge peut suffire à nous convaincre que ces deux récits ne sont pas indépendants, mais que l'un doit provenir de l'autre, ou tous deux d'un original commun. Les points de ressemblance entre les deux sont beaucoup trop nombreux et détaillés pour être accidentels. Dans les deux récits les puissances divines décident de détruire l'humanité au moyen d'un déluge ; le secret est révélé à l'avance à un homme par un dieu, qui lui ordonne de construire un grand navire, dans lequel il se sauvera, avec le germe de chaque espèce. Ce n'est probablement pas par suite d'une simple coïncidence que dans l'histoire babylonienne rapportée par Bérose, le héros sauvé du déluge était le *dixième* roi de Babylone, et que dans l'histoire hébraïque Noé est le *dixième* descendant d'Adam. Dans les deux récits, l'homme favorisé, prévenu par Dieu, construit un énorme navire, à plusieurs étages, le rend étanche en l'enduisant de poix ou de bitume et y fait entrer sa famille et les animaux de toute sorte ; le déluge est amené en grande partie par une pluie torrentielle, et dure pendant un plus ou moins grand nombre de jours ; toute l'humanité est noyée, sauf le héros et sa famille ; celui-ci lâche des oiseaux, un corbeau et une colombe, pour voir si les eaux du déluge ont baissé ; la colombe revient au bout de quelque temps, parce qu'elle n'a pu trouver d'endroit où se poser ; le corbeau ne revient pas ; le navire s'échoue à la fin sur un montagne ; P057 le héros, pour rendre grâce de ce qu'il est sauvé, offre un sacrifice sur la montagne ; enfin dans les deux récits les dieux sentent monter vers eux l'agréable odeur du sacrifice et leur courroux s'apaise.

Voilà pour la ressemblance générale des versions babylonienne et hébraïque prises dans leur ensemble. Mais si nous étudions de près les différents éléments du récit hébraïque, nous découvrons que la version du Yahviste se rapproche plus du récit babylonien que le code sacerdotal. Dans le récit yahviste et dans le récit babylonien une importance particulière est donnée au chiffre sept. Dans la version du Yahviste, Noé est averti du déluge sept jours à l'avance il fait entrer avec lui dans l'arche sept exemplaires de chaque espèce d'animaux purs ; c'est à des intervalles successifs de sept jours qu'il lâche la colombe. Dans la version babylonienne le déluge fait rage pendant sept jours ; et le héros dépose par sept sur la montagne les vases de sacrifice. En outre, dans la version yahviste comme dans la version babylonienne, il est fait spécialement mention de la fermeture de la porte du navire ou de

l'arche, quand l'homme, sa famille, et les animaux y sont entrés ; dans tous deux nous retrouvons l'épisode pittoresque où le corbeau et la colombe sont lâchés de l'arche, ainsi que l'offrande du sacrifice, l'odeur qui flatte les narines des dieux et l'apaisement de ceux-ci. D'autre part, par certains détails, le code sacerdotal et la version babylonienne, des indications exactes sont données pour la construction de l'arche ; elle est à plusieurs étages, dont chacun est divisé en de nombreuses cabines ; elle est rendue étanche par un calfatage de poix ou de bitume ; elle vient échouer sur une montagne : enfin dans l'un et l'autre récit, après avoir débarqué, le héros reçoit la bénédiction divine.

Comment expliquer ce rapports étroits entre le récit hébreu et le récit babylonien ? Il est impossible que le récit babylonien provienne de l'hébreu, puisqu'il lui est antérieur d'au moins onze ou douze siècles. En outre, « ainsi que l'a fait remarquer Zimmern, l'essence même du récit biblique présuppose un pays sujet, comme la Babylonie, à des inondations ; de sorte qu'on ne peut douter que cette histoire ait été originaire de Babylonie et transplantée en Palestine [ccxxxv] ». Mais si les Hébreux empruntèrent l'histoire du déluge aux Babyloniens, quand et comment le firent-ils ? Nous ne possédons pas de données sur cette question et on ne peut y répondre que par des conjectures. Des savants estimés ont supposé que les Juifs apprirent d'abord cette légende à Babylone pendant la captivité et qu'en conséquence le récit biblique ne remonte pas au-delà du sixième siècle avant notre ère [ccxxxvi]. Cette opinion serait soutenable si nous ne possédions la version hébraïque du déluge que d'après le texte sacerdotal ; en effet celui-ci fut probablement composé pendant ou après la captivité et il est tout-à-fait possible que ses rédacteurs aient eu connaissance de la tradition babylonienne, soit oralement, soit par la littérature babylonienne, pendant leur exil, ou peut-être après leur retour en Palestine ; car il est raisonnable de supposer que les rapports étroits que la conquête établit entre les deux pays durent amener une certaine diffusion de la littérature babylonienne en Palestine et de la littérature hébraïque en Babylonie. Si la chose est admise, certains des points sur lesquels le code sacerdota1 s'écarte du Yahviste pour se rapprocher du récit babylonien peuvent bien avoir été empruntés directement par les rédacteurs à des sources babyloniennes. Il s'agit des détails de la construction de l'arche, et en particulier de son calfatage avec de la poix ou du bitu-

me, qui est un produit, caractéristique de la Babylonie [ccxxxvii]. Mais que longtemps avant d'avoir été emmenés en P058 captivité, les Hébreux aient connu l'histoire du déluge, et cela sous une forme très voisine de la version babylonienne, c'est ce que prouve abondamment le récit du Yahviste dans la Genèse, récit qui pourrait bien dater du neuvième siècle avant notre ère et qui ne peut guère être postérieur au huitième.

Si donc on admet que les Hébreux de Palestine connaissaient à une époque reculée la légende babylonienne du déluge, il nous reste encore à demander comment et quand ils l'apprirent. A cette question deux réponses ont été données. D'une part, on a soutenu que les Hébreux ont pu rapporter cette légende de Palestine, lorsqu'ils émigrèrent en Babylonie, environ deux mille ans avant l'ère chrétienne [ccxxxviii]. D'autre part, on a suggéré qu'après leur établissement en Palestine, les Hébreux l'ont peut-être empruntée aux indigènes Cananéens, qui, eux, l'auraient reçue des Babyloniens au cours du deuxième millénaire avant notre ère [ccxxxix]. Nous n'avons actuellement aucun moyen de décider laquelle de ces deux opinions est la vraie.

A des époques plus récentes, l'imagination juive a affublé l'histoire du déluge de nombreux détails nouveaux et souvent extravagants, destinés apparemment à flatter le goût d'une époque dégénérée, que ne pouvait contenter la noble simplicité du récit de la Genèse. D'après ces inventions grotesques ou baroques, les hommes avaient la vie facile dans les temps qui précédaient le déluge, car en une seule moisson ils ramassaient de quoi vivre pendant quarante années et leurs arts magiques mettaient à leur service le soleil et la lune. Les enfants, au lieu de neuf mois, ne restaient que quelques jours dans le ventre de leurs mères, et aussitôt après leur naissance ils pouvaient marcher, parler et même narguer les démons. Ce fut cette vie facile et luxueuse qui perdit les hommes et les amena à commettre des péchés, surtout ceux de légèreté et de rapacité, qui excitèrent la colère de Dieu et le décidèrent à les anéantir par un déluge. Cependant, dans sa miséricorde il ne se fit pas faute de les avertir ; car Noé, sur l'ordre de la divinité, les conjura d'amender leur conduite, en les menaçant du déluge comme punition de leur iniquité ; et cela pendant pas moins de cent vingt ans. Et même à la fin de cette période Dieu donna à l'humanité une autre semaine de grâce, pendant laquelle, chose étrange, le soleil se leva à l'occident chaque matin et se coucha à l'orient chaque soir.

Mais rien ne pouvait amener ces méchants à se repentir ; ils ne firent que railler et bafouer le pieux Noé quand ils le virent construire son arche. Ce fut dans un livre saint qu'il en trouva les plans ; ce livre sacré avait été donné à Adam par l'ange Raziel et il renfermait toute science, humaine et divine. Il était en saphirs et Noé l'enferma dans une cassette d'or quand il l'apporta avec lui dans l'arche, où il lui servit à distinguer la nuit du jour ; car tant que dura le déluge, ni le soleil, ni la lune ne répandirent la moindre clarté sur la terre. Quant au déluge, il fut causé par la réunion des eaux mâles venues du ciel, et des eaux femelles sorties de la terre. Les trous par lesquels s'échappèrent du ciel les eaux d'en haut furent faits par Dieu en enlevant deux étoiles de la constellation de la Pléiade ; par la suite, afin d'arrêter ce torrent de pluie, Dieu dut boucher ces trous avec deux étoiles empruntées à la constellation de la Grande Ourse. C'est pourquoi l'Ourse court encore aujourd'hui après la Pléiade ; elle veut reprendre ses enfants, mais ils ne lui reviendront qu'après le Jugement Dernier.

Quand l'arche fut prête, Noé commença à y faire entrer les animaux. Ils arrivèrent en telle quantité que le patriarche ne put les prendre tous ; il s'assit à la porte de l'arche et fit un choix ; il donna accès aux animaux qui s'étaient couchés devant la porte et renvoya ceux qui P059 étaient restés debout. Même après qu'il eut appliqué rigoureusement ce principe de sélection naturelle, le nombre des espèces de reptiles qui avaient été admises à bord se montait à 365 et le nombre des espèces d'oiseaux à 32. Il ne fut pas pris note du nombre de mammifères, ou du moins il n'en est pas fait mention ; mais beaucoup se trouvaient parmi les passagers, ainsi que nous le verrons bientôt. Avant le déluge, les animaux impurs étaient beaucoup plus nombreux que les animaux purs mais après le déluge les proportions furent renversées, car sept couples de chacune des espèces pures furent sauvés dans l'arche, et seulement deux couples des impures. Un animal, le *reèm*, était tellement énorme qu'il n'y eut pas place pour lui dans l'arche ; Noé l'attacha donc à l'extérieur du vaisseau et il suivit en trottant. Og, le roi géant de Basan, était aussi beaucoup trop grand pour entrer dans l'arche ; il grimpa sur le toit et c'est ainsi qu'il fut sauvé. Avec Noé lui-même se trouvaient sa femme Naamah, fille d'Énoch, et ses trois fils et leurs femmes. Un étrange couple s'y réfugia également, à savoir Mensonge et Malchance. D'abord Mensonge se présenta seul à la porte de l'arche mais on lui refusa l'entrée sous prétexte que les célibatai-

res n'étaient pas admis. Il s'en alla donc, mais ayant rencontré Malchance, il la persuada de se joindre à lui et le couple entra dans l'arche. Quand tout le monde fut à bord et que le déluge commença, les pécheurs se rassemblèrent autour de l'arche au nombre de sept cent mille, priant et suppliant d'être admis. Noé refusa formellement ; alors ils se précipitèrent sur la porte comme pour l'enfoncer ; mais les animaux féroces qui montaient la garde autour de l'arche leur tombèrent dessus, en dévorèrent quelques-uns et tous ceux qui échappèrent aux bêtes fauves furent noyés par les flots montants. Une année entière l'arche flotta sur la surface des eaux ; elle roula et tangua au gré des flots agités et tous ceux qui s'y trouvaient furent secoués comme lentilles en pot. Les lions rugissaient, les bœufs mugissaient, les loups hurlaient et chaque animal criait à sa manière. Mais la principale difficulté à laquelle Noé dut faire face fut la question du ravitaillement. Longtemps après son fils Sem confia à Eliézer, serviteur d'Abraham, le mal que son père avait eu à nourrir toute sa ménagerie. Le pauvre ne faisait qu'aller et venir sans un instant de répit, de jour et de nuit. Car il fallait nourrir les animaux diurnes le jour, et les animaux nocturnes la nuit ; quant au géant Og, il fallait lui servir ses aliments par un trou pratiqué dans le toit. Bien que le lion eût été tout le temps malade de la fièvre, ce qui le tint dans un état de tranquillité relative, il était de très méchante humeur, et prêt à s'emporter à la moindre provocation. Un jour que Noé ne lui apportait pas assez vite son dîner, le noble animal lui donna un tel coup de patte que le patriarche resta boîteux pour le reste de son existence et fut de ce chef incapable de remplir les fonctions de prêtre. C'est au cinquième jour du mois de Tammuz que Noé envoya le corbeau pour rechercher où en était le déluge. Mais le corbeau trouva un cadavre qui flottait sur l'eau et se mit en devoir de le dévorer, de sorte qu'il oublia de rentrer pour rendre compte de sa mission. Au bout d'une semaine, Noé lâcha le pigeon, qui, enfin, à son troisième vol, rapporta dans son bec une feuille d'olivier cueillie au Mont des Oliviers, à Jérusalem ; car la Terre Sainte n'avait pas été ravagée par le déluge. Quand il sortit de l'arche, Noé pleura à la vue de l'immense dévastation causée par les eaux. Son fils Sem offrit pour lui un sacrifice d'action de grâces, car le patriarche souffrait encore des suites de sa rencontre avec le lion et ne pouvait pas officier en personne [ccxl].

P060 Un autre récit de date récente nous donne des détails intéressants sur la disposition intérieure de l'arche et la répartition des passagers. Les animaux et le bétail furent enfermés dans la cale, le deuxième pont fut occupé par les oiseaux et le pont supérieur par Noé et sa famille. Mais hommes et femmes étaient soigneusement séparés. Le patriarche et son fils étaient à l'extrémité est de l'arche, sa femme et les femmes de ses fils à l'extrémité ouest : entre eux on avait placé en guise de barrière le cadavre d'Adam, à qui avait été ainsi épargné une sépulture marine. Le récit, qui nous donne en outre les dimensions précises de l'arche en coudées et le jour exact de la semaine et du mois où les passagers débarquèrent, se lit dans un manuscrit arabe trouvé dans la bibliothèque du couvent de Sainte-Catherine, sur le mont Sinaï. Il semble qu'il ait été écrit par un Arabe chrétien, qui vivait vers le temps de la conquête mahométane, bien que le manuscrit soit de date plus récente [ccxli].

Table des matières

§ 4. — Le déluge dans la grèce antique

Nous trouvons dans la littérature de la Grèce antique des légendes relatives à un déluge dévastateur, qui fit périr la plus grande partie de l'humanité. Le mythographe Apollodore le raconte ainsi : « Deucalion était le fils de Prométhée. Il régnait en roi sur le pays de Pythia et épousa Pyrrha, fille d'Épiméthée et de Pandore, la première femme que façonnèrent les dieux. Mais quand Zeus résolut de détruire les hommes de l'Age de Bronze, Deucalion, sur le conseil de Prométhée, construisit un coffre, ou une arche, et y ayant accumulé ce qui lui était nécessaire, il y entra avec sa femme. Mais Zeus fit pleuvoir une grande pluie des cieux sur la terre, qui dévasta la plus grande partie de la Grèce ; de sorte que tous les hommes périrent, à l'exception de quelques-uns qui s'enfuirent vers les montagnes avoisinantes. Alors, les montagnes de Thessalie se fendirent en deux, et tout le monde qui s'étendait au-delà de l'Isthme et dans le Péloponèse fut englouti. Mais Deucalion, après avoir flotté dans son arche sur les eaux pendant neuf jours et autant de nuits, aborda au Parnasse ; là, quand les pluies eurent cessé, il débarqua et sacrifia à Zeus Sauveur. Et Zeus envoya

Hermès auprès de lui et lui permit de choisir ce qu'il voudrait ; il choisit des hommes. Sur l'ordre de Zeus il ramassa des pierres et les jeta par-dessus sa tête ; et les pierres que Deucalion jeta devinrent des hommes et les pierres que Pyrrha jeta devinrent des femmes. C'est pourquoi en Grèce les hommes s'appellent *laoi*, de laos, « pierre » [ccxlii].

Sous cette forme la légende grecque ne remonte guère au-delà du deuxième siècle avant notre ère, mais par sa substance elle est beaucoup plus ancienne, car elle fut racontée par Hellanicus, historien grec du cinquième siècle avant J.-C., qui dit que l'arche de Deucalion aborda non pas au Parnasse, mais au mont Othrys en Thessalie [ccxliii]. La première version a comme autorité Pindare, qui écrivait avant Hellanicus au cinquième siècle avant J.-C. ; en effet, le poète dit que Deucalion et Pyrrha descendirent du Parnasse et créèrent de nouveau la race humaine avec des pierres [ccxliv]. Certains disent que la première cité qu'ils fondèrent après le déluge fut Opus, située dans la plaine fertile de Locride, qui s'étend entre les montagnes et le golfe. d'Eubée.

Mais on signale que Deucalion résida à Cynus, port d'Opus, situé à quelques lieues de cette ville ; là, au début de notre ère, on montrait P061 encore aux voyageurs la tombe de sa femme. Ses cendres à lui reposaient, dit-on, à Athènes [ccxlv].

D'après Aristote, qui écrivait au quatrième siècle avant J.-C., les ravages du déluge au temps de Deucalion se firent particulièrement sentir « dans l'antique Hellas, qui est le pays avoisinant Dodone et l'Acheloüs ; car cette rivière a changé maintes fois de lit. Dans ce temps-là le pays était habité par les Sellis et les gens qui étaient alors appelés Grecs (Graikoi), mais qu'on appelle maintenant Hellènes [ccxlvi] ». Certains pensaient que le sanctuaire de Zeus à Dodone avait été fondé par Deucalion et Pyrrha, qui vécurent au milieu des Molosses de cette région [ccxlvii]. Au quatrième siècle avant notre ère, Platon mentionne aussi, mais sans le décrire, le déluge qui eut lieu au temps de Deucalion et de Pyrrha et il représente les prêtres égyptiens comme se moquant des Grecs parce qu'ils croyaient qu'il n'y avait eu qu'un déluge, alors qu'il y en avait eu beaucoup [ccxlviii]. Le chroniqueur de Paros, qui dressa sa table chronologique en l'année 265 avant notre ère [ccxlix], fit dater le déluge de l'année mil deux cent soixante-cinq,

avant son propre temps [ccl] ; d'après ce calcul le cataclysme se produisit en l'année 1539 avant J.-C.

Différentes villes de Grèce se disputèrent l'honneur d'avoir été associées en quelque façon à Deucalion et au déluge. Comme on pouvait s'y attendre, parmi les prétendants se trouvent les Athéniens, qui se targuaient d'habiter depuis les temps les plus reculés la terre attique et n'entendaient pas être évincés quand il s'agissait de Deucalion et du déluge. Ils l'annexèrent en alléguant tout simplement que lorsque les nuages s'amoncelèrent sur le Parnasse et que la pluie tomba à torrents sur Lycoréa, où régnait Deucalion, il vint se réfugier à Athènes ; dès son arrivée il bâtit le sanctuaire de Zeus Pluvieux et lui rendit grâces de son salut [ccli]. Sous cette forme abrégée de la légende il n'est pas question de bateau et nous pouvons, semble-t-il, en conclure que le héros s'échappa à pied. Quoiqu'il en soit, il passa pour avoir fondé le sanctuaire antique de Zeus Olympien et pour avoir été enterré à Athènes. Jusqu'au deuxième siècle de notre ère, les guides athéniens montraient avec orgueil près du temple du Zeus Olympien, magnifiquement reconstruit, la tombe du Noé grec. De nos jours, ses colonnes en ruines, dominant dans leur majesté solitaire la ville moderne, attirent encore de loin le regard et sont un témoignage silencieux, mais éloquent, des splendeurs de la Grèce antique [cclii].

Ce n'est pas là tout ce que les guides avaient à montrer en mémoire de cet épouvantable cataclysme. Dans la grande enceinte qu'ombrageait le vaste temple de Zeus Olympien, ils menaient le voyageur curieux à une plus petite enceinte de la Terre Olympienne, où ils montraient dans le sol une fente d'une coudée de large. C'est par cette fente, assuraient-ils, que les eaux du déluge s'étaient écoulées et chaque année on y jetait des gâteaux de farine de froment, pétris de miel [ccliii]. Il semble que ces gâteaux aient été destinés aux âmes des malheureux qui avaient péri dans le déluge ; car nous savons que chaque année on célébrait à Athènes un service commémoratif, ou une messe de *Requiem* en leur honneur. C'était la Procession de l'Eau [ccliv], ce qui suggère que des personnes charitables non seulement jetaient des gâteux, mais versaient de l'eau dans cette fente pour apaiser la soif des âmes dans le monde infernal.

Une cérémonie semblable commémorait le déluge à Hiérapolis, sur l'Euphrate. Jusqu'au deuxième siècle de notre ère les anciennes divi-

nités sémitiques y étaient adorées selon les rites du passé sous le déguisement transparent qui leur avait été imposé, telle une draperie P062 moderne sur une statue antique, par la civilisation grecque que les conquêtes d'Alexandre avaient répandue en Orient. La principale de ces divinités était la grande déesse syrienne Astarté, que ses adorateurs grecs affublèrent du nom de Héra. Lucien nous a légué une description très précieuse de son sanctuaire et des rites étranges qu'on y célébrait [cclv]. Il nous raconte que de l'avis général il avait été fondé par Deucalion, qui vivait au moment du déluge. Ceci donne à Lucien l'occasion de raconter la version grecque du déluge, qui était, d'après lui, la suivante :

La race actuelle des hommes, dit-il, n'est pas la race primitive ; il y eut une autre race qui périt entièrement. Nous appartenons à la deuxième série, qui se multiplia après l'époque de Deucalion. Quant aux gens d'avant le déluge, on dit qu'ils étaient méchants et déréglés à l'excès ; ils n'observaient pas leurs serments, ils ne donnaient pas l'hospitalité aux étrangers, ils ne respectaient pas les suppliants et c'est ce qui amena cette terrible calamité. Ainsi donc les fontaines de l'abîme s'ouvrirent, la pluie tomba en torrents, les fleuves grossirent et la mer se répandit au loin sur les terres, tant qu'à la fin il n'y eut plus que de l'eau, de l'eau partout, et tous les hommes périrent. Mais Deucalion fut le seul qui, en raison de sa prudence et de sa piété, survécut, et il servit de lien entre la première et la seconde race des humains ; et voici comment il fut sauvé. Il possédait une grande arche et il y fit entrer ses femmes et ses enfants ; il allait y pénétrer lui-même quand arrivèrent des cochons, et des chevaux, et des lions, et des serpents, et tous les autres animaux terrestres, tous par couples. Il les admit tous, et ils ne lui firent pas de mal ; bien plus, grâce au ciel, il s'établit entre eux une grande amitié, et ils voguèrent tous ensemble dans la même arche pendant toute la durée du déluge. Telle est, dit Lucien, l'histoire grecque du déluge de Deucalion ; mais les gens d'Hiérapolis, ajoute-t-il, racontent une chose merveilleuse. Ils disent qu'une large fente se fit dans leur pays et que toute l'eau du déluge s'écoula par là. Et quand ceci arriva, Deucalion bâtit des autels et dédia un temple à Héra au bord de la fente. « Je l'ai vue », ajoute-t-il, « et c'est une toute petite fente qui se trouve sous le temple. A-t-elle été grande autrefois, et a-t-elle été réduite à sa dimension actuelle au cours des temps, je ne sais ; mais la fente que j'ai vue était indubita-

blement étroite. En mémoire de cette légende on accomplit la cérémonie suivante : deux fois par an, on apporte de l'eau de la mer au temple. Ce ne sont pas seulement les prêtres qui l'apportent, mais toute la Syrie et l'Arabie, et certes bien des hommes vont au-delà de l'Euphrate jusqu'à la mer, et tous apportent de l'eau. L'eau est versée dans la fente, et bien qu'elle soit étroite, elle reçoit une très grande quantité d'eau. En faisant ainsi ils disent qu'ils se conforment à la coutume que Deucalion institua dans le sanctuaire pour commémorer à la fois la calamité et la miséricorde [cclvi] ». En outre, à la porte septentrionale du grand temple se dressaient deux hautes colonnes, obélisques plutôt, d'environ trois cent soixante pieds de haut ; deux fois par an un homme montait au sommet des deux obélisques et il y restait pendant sept jours. Pourquoi cette ascension et que faisait-il là-haut ? C'est sur quoi l'on ne s'accordait pas. La plupart pensaient que, si haut perché, il était à portée de voix des dieux et qu'ils pouvaient entendre distinctement du ciel les prières qu'il faisait pour tout le pays de Syrie. D'autres, cependant, étaient d'avis qu'il grimpait sur le sommet de l'obélisque pour rappeler comment les hommes s'étaient réfugiés au sommet des montagnes et des grands arbres pour échapper aux eaux du déluge de Deucalion [cclvii].

P063 Dans cette version grecque moderne de la légende du déluge, les ressemblances avec la version babylonienne sont assez étroites ; Plutarque mentionne un trait qui l'en rapproche encore plus et d'après lequel Deucalion lâcha une colombe, afin de juger par son retour ou par sa fuite si la tempête continuait toujours ou s'était apaisée [cclviii]. Sous cette forme la légende grecque a été incontestablement colorée, sinon modelée par l'influence sémitique, que celle-ci soit venue d'Israël ou de Babylone.

Il est une autre ville de l'Asie Mineuse qui semble s'être vantée d'avoir été mêlée à l'histoire du déluge. C'est Apamée Cibotos, en Phrygie. Le surnom de Cibotos, que prit cette ville, signifie en grec coffre ou arche [cclix] ; et sur des monnaies de la ville, frappées pendant les règnes de Sévère, Macrin et Philippe l'Ancien, on voit l'arche flotter sur les eaux portant deux passagers, dont les corps se voient au-dessus de la ceinture ; auprès de l'arche se tiennent deux autres personnes, un homme et une femme, ; et enfin, sur le coffre, sont perchés deux oiseaux, dont l'un est, dit-on, un corbeau, et l'autre une colombe porteuse d'un rameau d'olivier. Comme pour prévenir toute hésitation

concernant l'identification de la légende, le mot Noé est inscrit sur l'arche. Indubitablement les deux personnages humains représentent Noé et sa femme par deux fois, d'abord dans l'arche et ensuite à côté [cclx]. Ces monnaies prouvent à coup sûr qu'au troisième siècle de notre ère les habitants d'Apamée connaissaient la tradition hébraïque du déluge de Noé, sous la forme du récit qu'en fait le livre de la Genèse. il est vraisemblable qu'ils l'apprirent de leurs concitoyens juifs, qui au premier siècle de notre ère étaient si nombreux et si riches qu'en une occasion ils ne donnèrent pas moins de cent livres de poids d'or pour être envoyées en offrande à Jérusalem [cclxi]. La tradition du déluge qui régnait à Apamée était-elle d'origine purement juive, ou s'était-elle greffée sur une vieille légende locale du déluge, c'est un point sur lequel les savants ne s'accordent pas [cclxii].

Bien que le déluge de Deucalion fût le plus familier et le plus fameux, ce n'était pas le seul que rapportait la tradition grecque. Les lettrés d'alors distinguaient entre trois grandes catastrophes semblables qui avaient frappé le monde à différentes époques. Le premier déluge arriva, nous dit-on, du temps d'Ogygès, le second du temps de Deucalion, et le troisième du temps de Dardanus [cclxiii]. Ogygès ou Ogygus, ainsi que son nom s'écrit, fut, dit-on, le fondateur et le roi de la ville de Thèbes en Béotie [cclxiv] ; c'était, d'après le savant Varron, la plus antique des villes de Grèce, car elle avait été bâtie dans les temps primitifs avant le premier de tous les déluges [cclxv]. En outre, les rapports entre Ogygès, la Béotie en général [cclxvi], et Thèbes en particulier, sont démontrés par l'épithète Ogygien, qui s'appliquait au pays [cclxvii], et à l'une de ses portes [cclxviii].

Varron nous dit que Thèbes en Béotie fut construite environ deux mille ans avant l'époque à laquelle il écrivait, c'est-à-dire antérieurement à l'an 36 avant J.-C., ou environ ; et comme le déluge eut lieu, d'après lui, du vivant d'Ogygès, mais après qu'il eut fondé Thèbes, nous en concluons que le déluge eut lieu en l'an 2136 avant J.-C. ou à peu près [cclxix].

D'après l'historien ecclésiastique Eusèbe, le déluge d'Ogygès arriva environ deux mille deux cents ans après le déluge de Noé et deux cent cinquante ans avant le déluge de Deucalion [cclxx]. Il semble que les premiers chrétiens aient tenu à honneur d'assigner au déluge signalé dans leurs livres sacrés une antiquité bien plus vénérable que celle de

tout déluge décrit dans les ouvrages profanes. Le chroniqueur chrétien P064 Jules l'Africain ravale Ogygès de l'âge de Noé à celui de Moïse ; Isidore, le savant évêque de Séville, qui vivait au début du septième siècle, met le déluge de Noé en tête de la liste des déluges et il place les déluges d'Ogygès et de Deucalion second et troisième en date ; d'après lui Ogygès était contemporain du patriarche Jacob, tandis que Deucalion vivait du temps de Moïse. Si je ne me trompe, cet évêque fut le premier à invoquer le témoignage des coquillages fossiles incrustés dans les montagnes, bien loin de la mer, pour témoigner de la vérité de la tradition de Noé [cclxxi].

Si, comme il semble probable, Ogygès fut à l'origine un héros béotien plutôt qu'attique, il se pourrait bien que l'histoire du déluge qui arriva en son temps ait été suggérée par les vicissitudes du lac Copaïs qui recouvrait autrefois une grande partie du centre de la Béotie [cclxxii]. N'ayant pas de débouché à la surface du sol, le lac ne pouvait se déverser que par des passages souterrains que l'eau s'était creusés dans le cours des siècles à travers le rocher calcaire ; suivant que ces passages étaient bouchés ou libres, le niveau du lac montait ou baissait. Il n'est peut-être pas de lac dont les variations annuelles soient plus régulières et plus marquées que l'étaient celles du lac Copaïs ; tandis qu'en hiver ce n'était qu'un étang couvert de roseaux, hanté par des milliers d'oiseaux aquatiques, c'était en été une plaine plus ou moins marécageuse où paissait le bétail, et où l'on faisait les semailles et la moisson.

Mais de tout temps le niveau du lac a pu être au-dessus ou au-dessous de la normale, selon que les pluies d'hiver avaient été plus fortes ou plus rares ou suivant que les fissures avaient pu se trouver soit bouchées, soit ouvertes. De même que nous lisons dans les auteurs anciens que des cités furent englouties sur le bord du lac [cclxxiii], de même un voyageur moderne nous parle de villageois contraints de s'enfuir devant la crue, et de vignes et de blés vus sous les eaux [cclxxiv]. Il se peut qu'une inondation semblable, plus étendue et plus destructrice que les précédentes, ait été depuis lors associée au nom d'Ogygès.

La théorie qui tend à expliquer le déluge d'Ogygès par une inondation extraordinaire du lac Copaïs, est jusqu'à un certain point corroborée par un parallèle en Arcadie. Nous avons vu que dans la légende

grecque le troisième grand déluge était associé au nom de Dardanus. Il existe un récit d'après lequel Dardanus régna d'abord comme roi d'Arcadie mais il fut chassé du pays par un déluge, qui submergea les terres basses et les rendit pendant longtemps impropres à la culture. Les habitants se retirèrent dans la montagne et s'arrangèrent de leur mieux pour se nourrir des vivres qu'ils pouvaient se procurer ; mais ils finirent par arriver à la conclusion que le sol que l'inondation leur avait laissé ne suffisait pas à les nourrir tous et ils résolurent de se séparer ; certains restèrent dans le pays, avec Dimas, fils de Dardanus, pour roi ; les autres, sous la conduite de Dardanus, émigrèrent dans l'île de Samothrace [cclxxv].

D'après une tradition grecque acceptée par l'historien romain Varron, Phénéos, ville du nord de l'Arcadie, était le berceau de Dardanus. C'est là un fait très significatif, car, si l'on excepte la région du lac Copaïs, nulle vallée en Grèce n'a été depuis l'antiquité le théâtre d'inondations aussi considérables et aussi prolongées que la vallée de Phénéos [cclxxvi]. Les conditions naturelles des deux régions sont essentiellement semblables. Ce sont des bassins calcaires sans aucun écoulement à la surface du sol ; ils reçoivent l'eau des pluies qui se déverse des montagnes environnantes ; ils sont drainés par des émissaires souterrains creusés par l'eau ou ouverts dans le rocher P065 par des tremblements de terre ; et toutes les fois que ces issues sont envasées ou autrement bouchées, ce qui fut une plaine se transforme momentanément en un lac. Mais à ces ressemblances essentielles s'ajoutent des différences frappantes entre ces deux sites. En effet, tandis que le bassin du Copaïs est une vaste surface de terrain plat, à peine élevée au-dessus du niveau de la mer et bornée seulement par des falaises basses ou des pentes molles, le bassin de Phénéos est une étroite vallée encaissée de toutes parts par des montagnes escarpées, dont les hautes pentes sont revêtues de sombres bois de sapin et dont les cimes altières sont coiffées de neige pendant plusieurs mois de l'année. La rivière par où s'écoulent sous terre les eaux du bassin est le Ladon, de toutes les rivières de Grèce la plus belle et la plus romantique. L'imagination de Milton se plaît à évoquer « les rives couvertes de lys du Ladon » ; le prosaïque Pausanias lui-même s'écrie qu'il n'y a pas de plus belle rivière en Grèce, ni dans les pays étrangers [cclxxvii] ; et de tous les souvenirs que j'ai moi-même rapportés de la Grèce il n'y en a pas que j'évoque avec plus de plaisir que celui des jours que j'ai pas-

sés sur les bords du Ladon ; tantôt partant du lac ravissant où il prend naissance, je remontais jusqu'aux sources situées sur l'autre versant de la montagne tantôt je dévalais la gorge encaissée et boisée où, en murmurant et en couvrant les rochers de son écume verdâtre, il se hâte de rejoindre le fleuve sacré d'Alphée. Or, le passage souterrain par où le Ladon quitte la vallée de Phénéos a été de temps à autre bouché par un tremblement de terre, et il en est résulté que le cours de la rivière a été interrompu. Alors que je me trouvais aux sources du Ladon en 1895, j'appris par un habitant du pays que trois ans auparavant, après une violente secousse sismique, l'eau avait cessé de couler pendant trois heures, on avait aperçu la fissure qui est au fond de l'étang, et l'on avait vu des poissons à sec. Au bout de trois heures, la source recommença à couler un peu ; trois jours plus tard on entendit une violente explosion et l'eau jaillit à flots. On a signalé des engorgements analogues de cette rivière dans les temps anciens et modernes ; et toutes les fois que cette obstruction a été prolongée, la vallée de Phénéos a été occupée par un lac dont l'étendue et la profondeur était en raison directe de l'engorgement plus ou moins complet de l'issue souterraine.

Pline raconte qu'avant son temps la vallée avait changé par cinq fois de condition et était passée alternativement de l'humidité à la sécheresse et de la sécheresse à l'humidité ; tous ces changements avaient été causés par des tremblements de terre [cclxxviii]. Du temps de Plutarque la crue atteignit une telle hauteur que toute la vallée fut inondée, ce que les gens pieux attribuèrent à la colère un peu tardive d'Apollon contre Hercule, qui avait dérobé à Delphes le trépied prophétique du dieu et l'avait apporté à Phénéos environ mille ans auparavant [cclxxix]. Cependant, plus tard, au cours du même siècle, ces eaux avaient de nouveau baissé, car le voyageur grec Pausanias trouva le fond de la vallée à sec et ne connut que par la tradition l'existence du lac qui s'y trouvait auparavant [cclxxx].

Dans une vallée qui a subi ainsi tant de changements, et qui a passé de l'humidité à la sécheresse, d'un vaste lac d'eau azurée à une large étendue de blés jaunes, on ne saurait rejeter à la légère les traditions diluviennes ; tout tend au contraire à confirmer leur probabilité. Il se peut donc que l'histoire de Dardanus, natif de Phénéos, contraint d'émigrer par une grande inondation qui submergea la plaine, noya les champs et chassa les habitants sur les hautes pentes ses montagnes,

repose sur le solide fondement des faits. Et il peut en P066 être de même de l'inondation rapportée par Pausanias, qui submergea, à l'extrémité nord du lac, l'antique cité de Phénéos [cclxxxi].

On dit que fuyant sa patrie dans les hautes terres d'Arcadie, Dardanus émigra dans l'île de Samothrace [cclxxxii]. D'après un récit il fut emporté par les flots sur un radeau [cclxxxiii] ; d'après une autre version de la légende, le déluge l'atteignit, non pas en Arcadie, mais à Samothrace, et il s'échappa sur une outre gonflée, dérivant à la surface des eaux, jusqu'à ce qu'il fût arrivé au mont Ida, où il fonda Dardania, ou Troie [cclxxxiv]. Assurément les habitants de Samothrace, qui étaient fort entêtés de leur antiquité, voulaient avoir eu leur déluge avant toute autre nation du monde. Ils racontaient que la mer s'était soulevée, avait recouvert une grande partie des basses terres de leur île et que les survivants s'étaient réfugiés sur les hautes montagnes qui font encore de Samothrace un des sites les plus remarquables de la mer Égée et qu'on aperçoit distinctement de Troie par temps clair [cclxxxv]. Comme la mer les poursuivait dans leur retraite, ils supplièrent les dieux de les délivrer, et lorsqu'ils furent sauvés, ils mirent des témoignages de leur salut tout autour de l'île et élevèrent des autels sur lesquels ils continuèrent à sacrifier. De nombreux siècles après le déluge, les pêcheurs trouvaient encore dans leurs filets les chapiteaux de colonnes de pierres, qui témoignaient des cités englouties dans les profondeurs de la mer. Les causes que les Samothraciens assignaient à l'inondation étaient tout-à-fait remarquables. A les en croire, la catastrophe arriva, non à la suite d'une forte chute de pluie, mais par une crue soudaine et extraordinaire de la mer, occasionnée par la rupture des digues qui avaient jusqu'alors séparé la mer Noire de la Méditerranée. A ce moment-là, l'énorme masse d'eau contenue par ces barrières les brisa, et s'ouvrant un passage dans les terres, créa les détroits connus aujourd'hui sous les noms de Bosphore et de Dardanelles, par où les eaux de la mer Noire se sont écoulées depuis lors dans la Méditerranée. Quand ce formidable torrent se précipita pour la première fois dans l'ouverture qu'il venait de pratiquer dans la digue, il vint balayer une grande partie de la côte d'Asie, ainsi que les basses terres de Samothrace [cclxxxvi].

La géologie moderne confirme jusqu'à un certain point cette tradition : « A une époque assez reculée, nous dit-on, la terre d'Asie Mineure prolongeait la terre d'Europe sur l'emplacement actuel du Bos-

phore et formait une barrière haute de plusieurs centaines de pieds, qui contenait les eaux de la mer Noire. Une vaste étendue de l'Europe Orientale et de l'Asie Occidentale devint ainsi un énorme réservoir, dont le bord était, à son point le plus bas, situé probablement à un peu plus de deux cents mètres du niveau de la mer, le long du versant sud actuel de l'Obi, qui se jette dans l'Océan Arctique. Dans ce bassin venaient se déverser les eaux des plus grands fleuves d'Europe, tels que le Danube et la Volga, ainsi que des grands fleuves de l'Asie, l'Oxus et le Iaxarte, et de tous leurs affluents. Ils recevaient en plus le trop-plein du lac Balkach, qui était alors beaucoup plus considérable, et probablement aussi celui de la mer intérieure de Mongolie. A cette époque, le niveau de la mer d'Aral était d'au moins soixante pieds supérieur à ce qu'il est maintenant. Au lieu d'une série de mers séparées, les mers Noire, Caspienne et d'Aral, il y avait une vaste Méditerranée Ponto-Aralienne, qui devait prolonger ses bras et ses fiords le long des vallées du Danube, de la Volga (où l'on retrouve aujourd'hui des coquillages de la Caspienne jusqu'à Kouma), de l'Oural et des autres affluents, et qui d'autre part déversait son trop-plein vers le nord, par le bassin actuel de l'Obi [cclxxxvii] ». Cet énorme réservoir, P067 cette vaste mer intérieure, bornée et continuée par une haute digue naturelle joignant l'Asie Mineure à la péninsule des Balkans, semble avoir existé jusqu'à la période pléistocène ; et l'on admet que l'érosion des Dardanelles, grâce à laquelle les eaux endiguées trouvèrent enfin le chemin de la Méditerranée, eut lieu vers la fin de la période pléistocène ou plus tard [cclxxxviii]. Mais on sait à coup sûr maintenant que l'homme habitait l'Europe pendant la période pléistocène ; certains soutiennent qu'il l'habitait pendant la période pliocène ou même la période miocène [cclxxxix]. Il semble donc possible que les habitants de l'Europe orientale aient conservé le souvenir traditionnel de la vaste mer intérieure Ponto-Aralienne et de son dessèchement partiel par la percée de la digue qui la séparait de la Méditerranée, en d'autres termes par l'ouverture du Bosphore et des Dardanelles. S'il en était ainsi, on pourrait admettre que la tradition Samothracienne contenant un élément important de vérité historique quant aux causes assignées à la catastrophe.

D'autre part la géologie ne semble donner aucun appui à cette tradition. Les faits tendent à prouver que le détroit des Dardanelles ne s'ouvrit pas brusquement, comme se romprait une digue, soit par la

pression des eaux, soit par un tremblement de terre ; au contraire il fut créé petit à petit par une lente érosion qui a dû s'effectuer pendant des siècles ou même des millénaires ; en effet le détroit « est borné par une couche pléistocène continue de quarante pieds d'épaisseur, à travers laquelle, selon toute vraisemblance, le passage actuel s'est lentement ouvert [ccxc] ». Ainsi il est peu probable que le niveau de la mer Ponto-Aralienne ait été ramené à celui de la Méditerranée par une catastrophe soudaine, accompagnée d'une vaste inondation des côtes de l'Asie et de l'Europe ; au contraire, cette opération a dû s'effectuer si lentement et si graduellement que le travail accompli pendant une génération d'hommes aurait été imperceptible à des observateurs ordinaires ou même à des observateurs attentifs non munis d'instruments de précision.

Ainsi au lieu de présumer que la tradition Samothracienne perpétuait le souvenir réel d'une vaste inondation causée par l'ouverture, des Dardanelles, il paraît plus sûr de supposer que cette histoire de déluge représente seulement la conjecture de quelque philosophe primitif, qui devina l'origine des détroits sans pouvoir s'imaginer l'extrême lenteur avec laquelle la nature avait procédé pour les creuser. En fait, l'éminent physicien Straton, qui succéda en 187 avant J.-C. à Théophraste comme chef des Péripatéticiens, soutenait cette opinion pour des raisons purement théoriques ; il n'invoquait pas une tradition antique, il alléguait les observations qu'il avait faites sur la configuration de la mer Noire. Il faisait remarquer que les grands fleuves charriaient tous les ans de grandes quantités de vase dans le Pont-Euxin et il en concluait que sans l'issue du Bosphore le bassin de cette mer aurait été comblé au bout de quelque temps. Il supposait en outre qu'autrefois les mêmes rivières s'étaient frayé un passage dans le Bosphore, permettant à leurs eaux de s'écouler d'abord dans le Propontide, puis de là, par les Dardanelles, jusqu'à la Méditerranée. Il pensait que la Méditerranée avait été de même une mer intérieure et que sa jonction avec l'Atlantique avait été opérée par les eaux endiguées qui s'étaient ouvert un passage au détroit de Gibraltar [ccxci]. Nous pouvons conclure de là que la cause invoquée par les Samothraciens pour expliquer le déluge provenait d'une spéculation ingénieuse plutôt que d'une tradition antique.

Il y a des raisons de penser que l'histoire du déluge que les Grecs P068 associaient à Deucalion et à Pyrrha fut de même non pas tant une

réminiscence d'un événement réel, qu'une conjecture fondée sur l'observation de certains phénomènes physiques.

Nous avons vu que dans un des récits il était dit que les montagnes de Thessalie avaient été fendues en deux par le déluge de Deucalion et que dans un autre récit l'arche, portant Deucalion, aurait dérivé jusqu'au mont Othrys, en Thessalie. Ces allusions semblent indiquer que la légende fut située à l'origine en Thessalie ; cet indice est fortement appuyé par la conception que se faisaient les anciens des causes qui avaient façonné la configuration du pays. C'est ainsi qu'Hérodote rapporte une tradition d'après laquelle la Thessalie était jadis un grand lac, ou une mer intérieure, qu'entouraient de tous côtés les hautes montagnes de l'Ossa et du Pélion, de l'Olympe, du Pinde et d'Othrys, sans ouverture permettant aux eaux qu'y déversent les rivières de s'échapper. Dans la suite, si l'on en croit les Thessaliens, Poséidon, dieu de la mer, qui cause les tremblements de terre, fit pour le lac un débouché dans les montagnes, en ouvrant l'étroite gorge de Tempé, par où le Pénée a depuis lors écoulé les eaux de la plaine de Thessalie. Le pieux historien affirme qu'il a foi dans la vérité de cette tradition locale : « Quiconque croit, dit-il, que Poséidon fait trembler la terre et que les crevasses creusées par les tremblements de terre sont son œuvre, dirait, à la vue de la gorge du Pénée que c'est Poséidon qui l'a faite. Il me semble en effet que la séparation des montagnes est due à un tremblement de terre [ccxcii] ». Cette opinion du père de l'histoire fut acceptée dans l'ensemble par les écrivains de l'antiquité qui lui succédèrent [ccxciii] ; cependant l'un d'entre eux voulut attribuer la création de la gorge, et le desséchement du lac au héros Hercule, qui, entre autres labeurs accomplis pour le bien de l'humanité, avait exécuté des travaux d'irrigation sur une échelle gigantesque [ccxciv]. D'autres auteurs, plus prudents ou plus philosophes, se contentèrent d'attribuer l'origine du défilé à un simple tremblement de terre, sans exprimer d'opinion sur le dieu ou le héros qui aurait mis en mouvement cette formidable perturbation [ccxcv].

Cependant il n'y a pas lieu de s'étonner si l'opinion populaire fut portée à accepter ici la théorie d'une intervention divine ou héroïque, car en vérité l'aspect de la vallée de Tempé est bien fait pour imprimer à l'esprit une terreur religieuse, et le sentiment des formidables forces primordiales dont les opérations gigantesques forment un contraste frappant avec les chétifs travaux de l'homme. Le voyageur qui, au

matin, pénètre par l'ouest dans la gorge profonde, aperçoit, bien au-dessus de lui, les neiges de l'Olympe que les rayons du soleil levant éclairent d'une lueur dorée ; mais à mesure qu'il dévale le sentier, les cimes des montagnes disparaissent à sa vue ; il ne voit plus de tous côtés qu'une muraille inouïe de précipices grandioses, qui se dressent à une hauteur prodigieuse et se rapprochent parfois à tel point qu'ils semblent se rencontrer, laissant à peine place à leurs pieds pour la route et la rivière, et là-haut, pour une étroite bande de ciel bleu. Les pentes abruptes de l'Olympe, que le voyageur a sans cesse devant les yeux, puisque la route contourne la rive sud ou droite de la rivière, sont les plus belles et les plus frappantes de la Grèce ; pendant les pluies elles présentent un spectacle encore plus impressionnant à cause des cascades qui dévalent leurs flancs et vont grossir le cours égal et constant de la rivière. Le paysage est surtout grandiose vers le milieu de la gorge, où un rocher énorme dresse sa masse colossale, que couronnent les ruines d'un château romain. Pourtant le sublime de cette scène est tempéré et adouci par la richesse et la verdure de P069 la végétation. En certaines parties du défilé les falaises s'écartent suffisamment pour laisser à leurs pieds de petites terrasses de gazon ; là poussent des bouquets d'arbustes verts, lauriers, myrtes, oliviers sauvages, arbousiers ou agnus-castus, que festonnent les vignes sauvages et le lierre, et qu'émaillent les fleurs cramoisies du laurier-rose et l'or jaune du jasmin et du cytise, tandis que l'air est chargé du parfum enivrant des fleurs et des plantes aromatiques. Même aux points les plus resserrés du défilé la rive est ombragée par de vastes platanes, qui plongent leurs racines et laissent pendre leurs branches dans l'eau, leur feuillage touffu formant un rideau épais qui intercepte presque les rayons du soleil. Sur la face balafrée et crevassée des falaises, partout où ils peuvent prendre racine, leur verdure ressortant sur la surface blanche et dénudée du rocher calcaire ; çà et là des ouvertures dans la muraille des montagnes révèlent à la vue les forêts de grands chênes et de sombres sapins qui revêtent les pentes abruptes. Ces voûtes de verdure, cette végétation riche sans exubérance frappent particulièrement le voyageur s'il arrive dans la vallée par une chaude journée d'été, après avoir parcouru péniblement les plaines poussiéreuses et brûlantes de la Thessalie, où aucun arbre ne le protège des rayons ardents du soleil, aucun souffle d'air ne rafraîchit son front et où rares sont les collines et les vallées qui brisent la monotonie du paysage [ccxcvi]. Il ne faut pas s'étonner si l'imagination est préoccupée de l'origine de ce

vaste et admirable ravin et si la religion et la science des anciens l'ont également attribué à quelque grand cataclysme primitif, quelque explosion soudaine et effroyable d'énergie volcanique, plutôt qu'à sa véritable cause, l'érosion lente et prolongée des eaux [ccxcvii].

On peut donc en conclure avec quelque chance de certitude que la fente dans les montagnes de Thessalie, qui aurait été pratiquée par le déluge de Deucalion, n'était autre que la vallée de Tempé. Nous pouvons même, sans trop de hardiesse, aller plus loin et conjecturer que la légende du déluge fut suggérée par le désir d'expliquer l'origine de ce long défilé. Car du jour où les hommes se figurèrent qu'un grand lac avait été contenu par le cercle des montagnes de Thessalie, leur imagination dut naturellement leur représenter qu'une énorme inondation suivit la rupture de la digue et que les eaux libérées, se précipitant en torrents par l'issue nouvelle, balayèrent les plaines voisines, portant avec elles la ruine et la dévastation. S'il y a quelque part de vérité dans cette conjecture, la légende thessalienne du déluge de Deucalion et la légende samothracienne du déluge de Dardanus marchent de pair ; ce sont l'une et l'autre de simples indications fondées sur des faits de géographie physique ; ni l'une ni l'autre ne contient la moindre réminiscence d'événements réels. Bref elles furent l'une et l'autre ce que Sir Edward Tylor a appelé des mythes d'observation plutôt que des traditions historiques [ccxcviii].

Table des matières

§ 5. — Légendes de l'Inde antique relatives au déluge

O ne trouve aucune légende relative au déluge dans les hymnes védiques, monument littéraire le plus ancien de l'Inde, qui paraît avoir été composé à différentes dates entre 1500 et 1000 avant J.-C., alors que les Aryens étaient établis dans le Pendjab et ne s'étaient pas encore étendus vers l'ouest dans la vallée du Gange. Mais dans la littérature sanscrite de la dernière période, ou trouve à différentes P070 reprises et avec des variantes de détail une légende qui se rapporte évidemment à un déluge. Il suffit d'en citer la plus ancienne version connue que nous rencontrons dans le *Çatapatha Brahmana*, important traité

en prose sur le rituel sacré, qu'on croit avoir été écrit peu avant la naissance du bouddhisme, et par conséquent au plus tard pendant le sixième siècle avant la naissance du Christ. Les Aryens occupaient alors la haute vallée du Gange aussi bien que la vallée de l'Indus ; mais ils étaient probablement peu affectés par les antiques civilisations de l'Inde occidentale et de la Grèce. Certainement le grand courant d'idées grecques et d'art grec vint quelques siècles plus tard avec l'invasion d'Alexandre, en 326 avant J.-C.

Voici l'histoire du déluge telle que la raconte le *Çatapatha Brahmana* [ccxcix] :

« Au matin on apporta de l'eau à Manou pour se laver, tout comme maintenant on a coutume d'apporter de l'eau pour se laver les mains. Tandis qu'il se lavait, un poisson vint dans ses mains. Il lui adressa la parole : « Élève-moi, je te sauverai ! » « De quoi me sauveras-tu ? » « Un déluge emportera toutes ces créatures ; c'est de cela que je te sauverai » « Comment t'élèverai-je ? » Il dit : « Tant que nous sommes petits nous courons beaucoup de dangers : les poissons dévorent les poissons. Tu me garderas d'abord dans une jarre. Quand elle sera devenue trop petite pour moi, tu creuseras un trou et tu m'y garderas. Quand il sera devenu trop petit pour moi, tu me porteras à la mer, car à ce moment je serai hors de danger. » Il devint bientôt un Ghasha (grand poisson) ; c'est en effet le plus grand des poissons. Alors il dit, en l'année tant et tant ce déluge viendra. Tu auras alors égard à moi en préparant un bateau [ccc] et quand les eaux auront monté, tu entreras dans le bateau et je te sauverai. » Après qu'il l'eut élevé de cette façon il l'emporta à la mer. Et en cette même année que le poisson lui avait indiquée, il eut égard au conseil du poisson et prépara un bateau [ccci] ; et quand les eaux eurent monté, il entra dans le bateau. Alors le poisson nagea vers lui, et à sa corne il attacha l'amarre du bateau et par ce moyen vogua rapidement jusqu'à la montagne, là-bas dans le nord. Le poisson dit alors : « Je t'ai sauvé. Attache le bateau à un arbre ; mais ne te laisse pas devancer par l'eau, pendant que tu es sur la montagne. A mesure que l'eau baissera, tu pourras descendre petit à petit ! » Ainsi il descendit petit à petit et c'est pourquoi cette montagne du Nord s'appelle « la Descente de Manou ». Alors le déluge balaya toutes ces créatures et Manou seul resta là.

Désirant une progéniture, il s'adonna à l'adoration et à l'austérité. Pendant ce temps il fit aussi un sacrifice pâka ; il offrit dans les eaux du beurre fondu, du lait aigre, du petit lait et du lait caillé. Par ce moyen une femme fut produite en une année. Elle prit tout à fait corps et surgit ; le beurre fondu s'amassait sous ses pas. Mitra et Varuma la rencontrèrent. Ils lui dirent : « Qui es-tu ? » « La fille de Manou », répondit-elle. « Dis que tu es nôtre », dirent-ils. « Non », dit-elle, « je suis la fille de celui qui m'a enfantée ». Ils désirèrent avoir leur part d'elle. Elle accepta ou n'accepta pas, mais elle les dépassa. Elle vint à Manou. Manou lui dit : « Qui es-tu ? » « Ta fille », répondit-elle. « Comment, ô illustre, es-tu ma fille ? », demanda-t-il. Elle répondit : « Ces offrandes de beurre fondu, de lait aigre, de petit lait et de lait caillé, que tu as faites dans les eaux, c'est avec elles que tu m'as enfantée. Je suis la bénédiction : use de moi au sacrifice ! Si tu uses de moi au sacrifice, tu deviendras riche en descendance et en bétail. Quelque bénédiction que tu demandes en mon nom, tout te sera P071 accordé ! » Donc il usa d'elle comme bénédiction au milieu du sacrifice, car ce qui se trouve entre les offrandes d'avant et les offrandes d'après est le milieu du sacrifice. Avec elle il continua à adorer et à s'adonner aux austérités, demandant une descendance. Par elle il engendra la race présente, qui est la race de Manou ; et toute bénédiction qu'il demanda en son nom lui fut accordée [cccii] ».

Table des matières

§ 6. — Légendes diluviennes dans l'Inde moderne

Les Bhîl, tribu sauvage de la jungle de l'Inde Centrale, racontent que jadis un homme pieux (*dhobi*), qui avait coutume de laver ses vêtements dans une rivière, fut averti par un poisson de l'approche d'un déluge. Le poisson lui dit que pour le remercier de l'humanité dont il avait toujours fait preuve en nourrissant les poissons, il était venu lui apporter cet avis et le presser de préparer un grand coffre dans lequel il pourrait s'échapper. L'homme pieux prépara donc ce coffre et y embarqua avec sa sœur et un coq. Après le déluge, Rama envoya son messager pour voir ce qui se passait. Le messager entendit chanter le coq et c'est ainsi qu'il découvrit le coffre. Là-dessus Rama se fit ap-

porter le coffre, et demanda à l'homme qui il était et comment il s'était sauvé. Celui-ci raconta son histoire. Alors Rama le fit se tourner successivement vers le nord, l'est et l'ouest et jurer que la femme qui l'accompagnait était sa sœur. L'homme soutint mordicus qu'elle était bien sa sœur. Alors Rama le fit se tourner vers le sud ; du coup l'homme revint sur sa première affirmation et dit qu'elle était son épouse. Ensuite Rama lui demanda qui lui avait dit de s'échapper ; quand il eut appris que c'était le poisson, il lui fit aussitôt couper la langue ; c'est pourquoi, depuis lors, cette sorte de poisson n'a pas de langue. Après avoir châtié le poisson pour crime de bavardage, Rama ordonna à l'homme de repeupler le monde dévasté. L'homme épousa donc sa sœur et eut d'elle sept fils et sept filles. Le premier né reçut de Rama comme cadeau un cheval ; mais, incapable de le monter, il laissa l'animal dans la plaine et alla dans la forêt couper du bois. Il devint donc bûcheron, et depuis ce jour, les Bhîl, ses descendants, ont été bûcherons [ccciii]. Dans cette histoire racontée par les Bhîl, l'avertissement de la venue du déluge donné par le poisson à son bienfaiteur humain rappelle trop l'incident semblable dans l'histoire sanscrite pour qu'on puisse nier l'influence de celle-ci. On peut se demander si les Bhîl tinrent cette histoire de leurs conquérants aryens ou si, au contraire, les Aryens ne l'apprirent pas des aborigènes qu'ils rencontrèrent dans leur marche à travers le pays. En faveur de cette dernière hypothèse on peut faire ressortir que l'histoire du déluge ne se rencontre pas dans la littérature sanscrite la plus ancienne, mais qu'elle apparaît seulement dans des livres écrits longtemps après que les Aryens se furent établis dans l'Inde.

L'histoire suivante du déluge est racontée par les Kamar, petite tribu dravidienne qui habite le Raipour et les États voisins, dans les provinces centrales de l'Inde. Au commencement, disent-ils, Dieu créa un homme et une femme, qui eurent sur le tard deux enfants, un garçon et une fille. Mais Dieu envoya un déluge sur le monde pour noyer un chacal qui l'avait irrité. Les deux vieux entendirent parler de la venue du déluge ; ils enfermèrent leurs enfants dans un morceau de bois creux, avec des provisions suffisantes pour vivre jusqu'à la fin du déluge. Puis ils fermèrent le tronc d'arbre et le déluge vint et dura P072 douze ans. Les deux vieux et toutes les autres créatures qui vivaient sur la terre furent noyés, mais le tronc d'arbre continua de flotter sur la surface des eaux. Au bout de douze ans, Dieu créa deux oiseaux et

les envoya pour voir si son ennemi le chacal avait été noyé. Les oiseaux survolèrent les quatre coins du monde et ne virent rien qu'une grosse bûche de bois qui flottait sur la surface des eaux. Ils s'y perchèrent et bientôt entendirent de faibles voix qui en sortaient. C'était les enfants qui se disaient l'un à l'autre qu'ils n'avaient plus de provisions que pour trois jours. Les oiseaux prirent leur vol et allèrent en informer Dieu ; celui-ci fit cesser le déluge et, ayant fait sortir les enfants de la bûche, il se fit raconter leur histoire. Alors il les éleva ; le moment venu, ils se marièrent et Dieu donna le nom d'une caste différente à chacun des enfants qui naquit d'eux et c'est d'eux que sont descendus tous les habitants du monde [ccciv]. Dans cette histoire, l'incident des deux oiseaux rappelle celui du corbeau et de la colombe, dans la légende biblique, dont les Kamar peuvent avoir eu connaissance par les missionnaires.

De même les Anal, de l'Assam, racontent qu'au temps jadis le monde entier fut inondé. Tous les humains furent noyés à l'exception d'un homme et d'une femme, qui s'enfuirent sur le haut pic du mont Leng ; là ils grimpèrent dans un grand arbre et se cachèrent dans les branches. L'arbre poussait près d'un grand étang, qui était aussi clair que l'œil d'un corbeau. Ils passèrent la nuit perchés sur l'arbre et quel ne fut pas leur étonnement de découvrir au matin qu'ils avaient été changés en tigre et en tigresse ! Voyant le piteux état du monde, le Créateur, dont le nom est Pathian, fit sortir d'une caverne de la montagne un homme et une femme pour repeupler le monde noyé. Mais quand ils sortirent de la caverne, ils furent épouvantés à la vue du tigre et de la tigresse énormes et ils dirent au Créateur : « O Père, tu nous a envoyés pour repeupler le monde ; mais nous ne croyons pouvoir exécuter ton dessein, car le monde entier est submergé et le seul point où nous pourrions nous mettre est occupé par deux bêtes féroces, qui nous attendent pour nous dévorer ; donne-nous la force de tuer ces animaux. Alors ils tuèrent les tigres et vécurent heureux ; ils enfantèrent de nombreux garçons et de nombreuses filles et c'est par eux que le monde fut repeuplé [cccv].

Table des matières

§ 7. — Le déluge dans l'Asie orientale

D'après les Karen de Birmanie, la terre fut jadis recouverte par un déluge et deux frères y échappèrent sur un radeau. Les eaux montèrent jusqu'au ciel ; le frère cadet vit alors un manguier accroché à la voûte céleste. Avec une grande présence d'esprit il y grimpa et mangea de ses fruits ; mais une brusque décrue le laissa suspendu dans l'arbre. Ici le récit s'interrompt tout net et c'est à nous de deviner comment il se tira de cette périlleuse posture [cccvi]. On retrouve une tradition diluvienne chez les Tchingphô ou Singphô de la Haute-Birmanie. Ils racontent que lorsque le déluge arriva, un homme, Pawpaw Nanchaung, et sa sœur Chang-hko, se sauvèrent dans un grand bateau. Ils avaient avec eux neuf coqs et neuf aiguilles. Au bout de plusieurs jours de pluie et de tempête ils jetèrent par dessus bord un coq et une aiguille pour voir si les eaux baissaient. Mais le coq ne chanta pas et ils n'entendirent pas l'aiguille toucher le fond. Ils recommencèrent P073 plusieurs jours de suite, mais sans résultat satisfaisant ; enfin, au neuvième jour le dernier coq chanta et ils entendirent la dernière aiguille frapper un rocher. Peu après le frère et la sœur purent quitter leur bateau et ils errèrent çà et là jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés dans une caverne habitée par deux génies ou fées (nats), l'un du sexe masculin, l'autre du sexe féminin. Les génies les invitèrent à rester et à se rendre utiles en déblayant la jungle, en labourant le sol, en coupant du bois et en puisant de l'eau. Le frère et la sœur acceptèrent et bientôt après la sœur donna naissance à un enfant. Tandis qu'ils travaillaient au loin, la vieille fée, qui était une sorcière, soignait l'enfant ; et toutes les fois qu'il pleurait l'affreuse mégère le menaçait, s'il ne se taisait, de le hacher en petits morceaux à la croisée des neufs chemins. Le pauvre enfant ne comprenait pas cette menace et continuait à donner de la voix ; si bien qu'un jour la vieille sorcière en fureur le saisit, l'emmena en courant jusqu'à la croisée des neuf chemins, et là le coupa en morceaux, et arrosa de son sang et couvrit de ses débris les routes et le pays d'alentour. Mais elle rapporta dans sa caverne quelques morceaux de choix et en fit un kari succulent. En outre elle plaça une bûche dans le berceau vide de l'enfant. Et quand la mère revint du travail le soir et demanda l'enfant, la sorcière lui dit : « Il dort. Mange ton riz. » La mère mangea son riz et son kari, puis elle alla au berceau ; mais elle n'y trouva qu'une bûche. Lorsqu'elle demanda à la sorcière

où était l'enfant, celle-ci répliqua d'un ton revêche : « Tu l'as mangé. » La pauvre mère se précipita au dehors et au carrefour elle se lamenta et demanda au Grand Esprit de lui rendre son enfant ou de venger sa mort. Le Grand Esprit lui apparut et lui dit : « Je ne puis te rendre ton enfant, mais je puis faire de toi la mère de toutes les nations des hommes. » Et alors surgirent d'une route les Châns, d'une autre les Chinois, des autres les Birmans, les Bengalis et toutes les races humaines ; et la mère éplorée les voulut tous pour enfants, car ils étaient sortis des débris épars de son enfant assassiné [cccvii].

Les Ba-hnar, tribu primitive de Cochinchine, racontent qu'au temps jadis le milan se querella avec le crabe et frappa si fort du bec le crâne du crabe qu'il y fit un trou, visible encore aujourd'hui. Pour venger la blessure faite à son crâne, le crabe fit se soulever la mer et les rivières, si bien que les eaux touchèrent le ciel et que tous les êtres vivants périrent sauf deux, un frère et une sœur, qui se sauvèrent dans un énorme coffre. Ils emportèrent avec eux un couple de chaque espèce d'animaux, fermèrent hermétiquement le couvercle et voguèrent sur les eaux sept jours et sept nuits. Alors le frère entendit chanter dehors un coq, que les esprits avaient envoyé pour faire connaître à nos ancêtres que le déluge avait cessé et qu'ils pouvaient sortir du coffre. Le frère donna le vol à tous les oiseaux, puis il lâcha les animaux, et enfin, lui et sa sœur mirent pied sur la terre ferme. Ils ne savaient pas comment vivre, car ils avaient mangé tout le riz qui avait été accumulé dans le coffre. Cependant une fourmi noire leur apporta deux grains de riz ; le frère les sema et le lendemain la plaine était recouverte d'une riche moisson. C'est ainsi que le frère et la sœur furent sauvés [cccviii].

Les Binoua-Jakun, tribu aborigène primitive de la presqu'île de Malacca, État de Johor, disent que le sol sur lequel nous nous tenons n'est pas solide et que c'est seulement une peau qui recouvre un abîme d'eau. Jadis Pirman, c'est-à-dire la Divinité, fendit cette peau de sorte que le monde fut noyé et détruit par un déluge. Cependant Pirman avait créé un homme et une femme et les avait mis dans un navire construit en *pulai*, complètement recouvert et sans ouverture. Le navire fut porté et ballotté par les flots pendant un certain temps ; P074 enfin il s'immobilisa et l'homme et la femme, après s'être ouvert avec les dents un passage dans la coque, mirent pied sur la terre ferme ; à leurs yeux s'étendait à perte de vue le monde tel qu'il existe au-

jourd'hui. A l'origine il n'y avait que ténèbres, car il n'y avait ni matin, ni soir, le soleil n'ayant pas encore été créé. Quand il fit jour, ils virent sept petits buissons de rhododendrons et sept touffes de l'herbe appelée *sambau*. Ils se dirent l'un à l'autre : « Hélas ! dans quel triste état nous voici, nous n'avons ni enfants ni petits-enfants ! » Mais peu après la femme conçut dans ses mollets et de son mollet droit sortit un garçon et de son mollet gauche sortit une fille. C'est pourquoi ceux qui sont sortis des mêmes entrailles ne peuvent se marier. Toute la race humaine descend des enfants du premier couple [cccix].

Une légende diluvienne tient une place importante dans le savoir traditionnel des Lolo, race aborigène qui occupe les réduits montagneux presque imprenables du Yunnam et des autres provinces de la Chine sud-occidentale, où ils ont réussi à sauvegarder leur indépendance des empiètements des Chinois. Bien loin d'être des sauvages, ils ont inventé une écriture, d'origine pictographique, qui leur a permis de noter leurs légendes, leurs chants, leurs généalogies et leur rituel religieux. Leurs manuscrits, copiés et recopiés, se sont transmis de génération en génération [cccx]. Les Lolo croient aux patriarches qui vivent en ce moment dans le ciel, mais qui résidaient autrefois sur la terre, où ils vécurent jusqu'à six cent soixante et même neuf cent quatre-vingt-dix ans, surpassant en longévité Mathusalem lui-même. Chaque famille, composée de personnes qui portent le même nom, adresse son culte à un patriarche spécial. Le plus fameux de ces personnages légendaires est un certain Tsé-gu-dzih, qui jouit de la plupart des attributs de la divinité. Ce fut lui qui amena la mort dans le monde en ouvrant la boîte fatale qui contenait les semences de la mortalité ; et ce fut lui aussi qui causa le déluge. Voici comment arriva cette catastrophe. Les hommes étaient méchants et Tsé-gu-dzih leur envoya un messager sur la terre pour leur demander de la chair et du sang d'un mortel. Personne ne voulut en donner, sauf un seul homme appelé Du-mu. Alors Tsé-gu-dzih, courroucé, arrêta sur la terre l'écoulement des eaux et celles-ci montèrent jusqu'au ciel. Mais Du-mu, qui avait obéi aux injonctions divines, fut sauvé avec ses quatre fils dans une bûche creuse de *piéris* ; dans cette même bûche furent sauvés des loutres, des canards sauvages et des lamproies. De ses quatre fils sont descendus les peuples civilisés qui savent écrire, comme les Chinois et les Lolo. Mais les races ignorantes du monde descendent des images de bois que construisit Du-mu après le déluge pour

repeupler la terre. Aujourd'hui encore les tablettes ancestrales qu'adorent les Lolo à des jours fixes de l'année et dans toutes les occasions importantes de la vie, sont faites avec la même espèce de bois qui fournit à leur ancêtre un moyen d'échapper aux eaux du déluge ; et presque toutes les légendes des Lolo commencent par une allusion à lui ou au déluge. Quant à l'origine de cette légende, il faut dire que les Lolo observent généralement le repos tous les six jours ; ce jour-là il est défendu de labourer et dans certaines localités les femmes ne peuvent ni coudre ni laver le linge.

Jointes à cette coutume, les traditions des Lolo concernant les patriarches et le déluge semblent trahir une influence chrétienne ; il se pourrait bien que M. A. Henry ait raison d'y voir la trace de l'enseignement des missionnaires nestoriens. En effet, des églises nestoriennes existaient au Yunnam au treizième siècle quand Marco Polo parcourut P075 le pays, et l'on dit que le nestorien Alopen arriva en Chine dès 635 après J.-C. [cccxi].

Il existe chez les Kamchadales une tradition d'après laquelle un déluge recouvrit la terre entière dans les premiers jours du monde. Les survivants se sauvèrent sur de grands radeaux faits de troncs d'arbres liés entre eux ; ils y chargèrent leurs biens et des provisions et s'en allèrent à la dérive, et ils avaient, en guise d'ancres, des pierres attachées à des lanières pour empêcher les flots de les emporter vers le large. Quand enfin la décrue fut venue, les hommes et les radeaux restèrent à sec sur les cimes des montagnes [cccxii].

On trouve dans une encyclopédie chinoise le passage suivant : « *Tartarie orientale*. Quand on va du rivage de la mer Orientale vers le Che-lu, on ne rencontre ni ruisseaux, ni étangs, bien que le pays soit coupé de montagnes et de vallées. Néanmoins on trouve dans le sable, très loin de la mer, des coquilles d'huître et des coques de crabe. D'après la tradition des Mongols qui habitent le pays, il a été dit de temps immémorial que dans l'antiquité reculée les eaux du déluge recouvraient cette région ; quand elles se furent retirées, les endroits où elles avaient été apparurent couverts de sable [cccxiii] ».

Table des matières

§ 8. Le déluge dans l'archipel asiatique

Les Batak de Sumatra racontent que lorsque la terre fut devenue vieille et sale, le Créateur, qu'ils appellent Débata, envoya un déluge pour détruire tous les êtres vivants. Le dernier couple humain s'était réfugié sur le sommet de la plus haute montagne, et les eaux du déluge avaient déjà atteint leurs genoux, quand le Maître de Tout se repentit d'avoir résolu la fin de la race humaine. Il prit donc une motte de terre, la pétrit, l'attacha à un fil et la posa sur les eaux montantes. Le dernier couple y prit pied et fut sauvé. A mesure que les descendants de ce couple s'y multiplièrent, la motte s'agrandit au point de devenir la terre que nous habitons tous aujourd'hui [cccxiv].

On a également recueilli chez les indigènes d'Engano, autre île située à l'ouest de Sumatra, une légende relative au déluge. Il y eut une fois, disent-ils, une marée si haute qu'elle engloutit l'île et noya tous les êtres vivants à l'exception d'une femme. Elle dut son salut à un heureux hasard ; comme elle était emportée par le courant, ses cheveux se prirent dans un arbre épineux, et elle put s'y accrocher. Quand les eaux eurent baissé, elle descendit de l'arbre et vit avec désespoir qu'elle était toute seule au monde. Comme elle commençait à souffrir de la faim, elle erra dans l'île en quête de nourriture ; n'ayant rien trouvé, elle s'en retourna tristement vers le rivage dans l'espoir d'y attraper du poisson. Elle en vit un, mais lorsqu'elle essaya de l'attraper, il se glissa dans un des cadavres qui flottaient sur l'eau ou gisaient sur la grève. Sans se laisser décourager, elle ramassa une pierre et la jeta de toutes ses forces contre le cadavre. D'un bond le poisson quitta son refuge et se précipita vers l'intérieur de l'île. La femme le suivit mais à peine avait-elle fait quelques pas, qu'à sa grande surprise elle rencontra un homme vivant. Elle lui demanda ce qu'il faisait là, puisqu'elle seule avait échappé au déluge ; il répondit que quelqu'un avait frappé sur son cadavre et qu'en conséquence il était revenu à la vie. La femme lui raconta alors ce qui lui était arrivé, et ils résolurent d'essayer de ramener tous les autres morts à la vie de la même façon, en frappant leurs cadavres à coups de pierre. P076 Aussitôt dit, aussitôt fait. Les noyés, hommes et femmes, ressuscitèrent à tous les coups ; et c'est ainsi que l'île fut repeuplée après le déluge [cccxv].

Les Ibau, ou Dayak de Mer de Saravak, Bornéo, se plaisent à raconter la légende suivante qui dit comment la race actuelle des hommes survécut au grand déluge, et comment leur aïeule découvrit l'art de faire du feu. Un jour des femmes Dayak allèrent cueillir des jeunes pousses de bambou pour le repas. Ceci fait, elles marchèrent dans la jungle jusqu'au moment où elles arrivèrent à quelque chose qu'elles prirent pour un grand arbre tombé. Elles s'y assirent et commencèrent à éplucher les pousses de bambou, quand à leur grand étonnement elles virent à chaque entaille de leurs couteaux perler sur le tronc de l'arbre des gouttes de sang. A ce moment précis des hommes arrivèrent, qui virent aussitôt que les femmes étaient assises, non pas sur un arbre, mais sur un gigantesque boa constrictor engourdi. Ils eurent tôt fait de tuer le serpent ; ils le découpèrent et emportèrent la viande chez eux pour la manger. Tandis qu'ils s'occupaient à la frire, ils entendirent des bruits étranges qui sortaient de la poêle, et une pluie torrentielle se mit à tomber qui ne cessa que lorsque toutes les collines, sauf les plus hautes, eurent été submergées et le reste du monde noyé ; tout cela parce que ces méchants hommes avaient tué le serpent et l'avaient mis à la poêle ! Les hommes et les animaux périrent tous dans le déluge, sauf une femme, un chien et un rat, et quelques petites créatures, qui se réfugièrent sur le sommet d'une très haute montagne. Là, comme elle cherchait à s'abriter de la pluie battante, la femme remarqua que le chien avait trouvé une place chaude sous une liane ; car la liane était balancée par le vent et était chauffée par le frottement contre le tronc de l'arbre. Cette leçon ne fut pas perdue pour la femme qui, frottant vivement la liane contre un morceau de bois, produisit du feu pour la première fois. C'est ainsi que fut découvert, après le déluge, l'art de faire du feu en frottant des bâtons l'un contre l'autre. N'ayant pas de mari, la femme épousa son briquet et avec son aide elle donna naissance à un fils appelé Simpang-impang ; celui-ci, comme son nom l'indique, n'était qu'un demi-homme, puisqu'il n'avait qu'un bras, une jambe, un œil, une oreille, une joue, une moitié de corps et une moitié de nez. Ses défauts naturels, offusquaient fort ses compagnons de jeu, les animaux ; il put enfin y remédier, en concluant un marché avec l'Esprit du Vent, qui avait dérobé du riz que Simpang-impang avait mis à sécher. Quand Simpang-impang réclama une indemnité, l'Esprit du Vent refusa d'abord tout net de lui donner un liard. Mais, vaincu par Simpang-impang dans une série de luttes, il finit par consentir, au lieu de le payer en gongs et autres ob-

jets précieux semblables, qu'il ne possédait du reste pas, à lui faire les parties et les membres qui lui manquaient. Simpang-impang accepta cette proposition avec joie, et c'est pourquoi les hommes ont été depuis pourvus de leur nombre normal de bras et de jambes [cccxvi].

Une autre version dayak de cette légende raconte comment, lorsque le déluge commença, un certain homme appelé Trow, fit un bateau au moyen d'un grand mortier de bois, qui jusqu'alors avait servi à piler le riz. Il embarqua dans cet esquif avec sa femme, un chien, un cochon, une poule, un chat et d'autres créatures vivantes ; puis il prit la mer. Cette invraisemblable embarcation résista à la tempête, et quand les eaux eurent baissé, Trow débarqua avec sa femme et ses animaux. Il dut alors résoudre le problème du repeuplement de la terre, presque toute la race humaine ayant été détruite. Pour cela il P077 eut recours à la polygamie, et il se façonna de nouvelles femmes avec une pierre, une bûche, tout ce qui lui tomba sous la main. Il eut bientôt de la sorte une famille nombreuse et florissante, qui apprit à travailler la terre, et dont les membres devinrent les ancêtres des diverses tribus dayak [cccxvii].

Les Toradja, qui habitent le centre de Célèbes, racontent aussi l'histoire d'un déluge qui couvrit jadis les plus hautes montagnes à l'exception de la cime du mont Wawo m'Pebato ; ils invoquent à l'appui les coquillages marins qu'on trouve sur le sommet des collines à deux mille pieds et plus au-dessus du niveau de la mer. Personne n'échappa au déluge, sauf une femme enceinte et une souris grosse, qui se mirent dans une auge à cochons, et, pagayant avec une louche en guise d'aviron, flottèrent sur les eaux jusqu'à ce qu'elles eussent baissé, et que la terre fût redevenue habitable. Alors, comme la femme cherchait du riz pour le semer, elle en aperçut une botte accrochée à un arbre déraciné, qui s'était échoué à l'endroit du rivage où elle se trouvait. Avec l'aide de la souris, qui grimpa à l'arbre et en descendit la botte, elle put semer du riz. Mais avant d'aller chercher la botte, la souris stipula qu'en récompense du service rendu, les souris auraient désormais le droit de manger une partie de la récolte. C'est pourquoi chaque année les souris viennent prélever leur salaire dans les champs de riz mûr ; mais elles sont tenues de ne pas trop dépouiller les rizières. Quant à la femme, elle engendra à terme un fils dont, faute d'un autre homme, elle fit son mari. Elle eut de lui un fils et une fille, qui devinrent les ancêtres de la race humaine actuelle [cccxviii].

Les habitants de Rotti, petite île située au sud-est de Timor, disent qu'au temps jadis la mer inonda la terre de sorte que tous les hommes et les animaux furent noyés, toutes les plantes et les herbes couchées sur le sol. Pas un seul coin de terre ne resta sec. Les hautes montagnes même furent submergées, et seul le pic de Lakimola, à Bilba, se dressa solitaire au-dessus des vagues. Sur cette montagne s'étaient réfugiés un homme, sa femme, et ses enfants. Au bout de quelques mois, comme les flots continuaient à monter, l'homme et sa femme furent remplis de crainte, car ils croyaient que l'eau les atteindrait bientôt. Ils prièrent donc la mer de retourner à son ancien lit. La mer répondit : « J'y consens, si vous me donnez un animal dont je ne pourrai pas compter les poils. » Alors l'homme jeta dans les eaux d'abord un cochon, puis une chèvre, puis un chien, et enfin une poule mais ce fut en vain ; la mer put compter les poils ou les plumes de chacun de ces animaux et elle continua à monter. Enfin, il lui jeta un chat ce fut la déroute de la mer, qui, incapable de faire le total, se retira déconcertée. Ensuite l'orfraie vint saupoudrer les eaux d'un peu de terre sèche, et l'homme et sa femme et ses enfants descendirent de la montagne pour chercher une nouvelle demeure. Alors l'Éternel ordonna à l'orfraie d'apporter à l'homme toutes sortes de semences, du maïs, du mil, du riz, des fèves, des citrouilles, et du sésame, afin qu'il pût les semer et vivre avec sa famille de ce qu'elles produiraient. C'est pourquoi à Rotti, quand la moisson est terminée, on dresse une gerbe de riz sur la place du village comme offrande au mont Lakimola. Tous les indigènes font cuire du riz et en font l'oblation à la montagne, ainsi que de noix d'arec, de noix de coco, de tabac, de bananes, et de fruits de l'arbre à pain. Ils festoient et se livrent à toutes sortes de danses pour témoigner leur gratitude, et demander à la montagne de leur accorder encore l'année suivante une bonne moisson, afin que chacun vive dans l'abondance [cccxix].

Les habitants primitifs des îles Andaman (baie de Bengale) P078 racontent une légende diluvienne qui peut trouver sa place ici, bien qu'à parler strictement leurs îles n'appartiennent pas à l'Océanie. Ils disent que quelque temps après leur création les hommes devinrent désobéissants et n'observèrent plus les commandements que le Créateur leur avait donnés. Courroucé, il envoya un déluge qui recouvrit le pays entier, à l'exception peut-être du pic de la Selle, où résidait le Créateur lui-même. Toutes les créatures vivantes, tant les hommes que les ani-

maux, périrent dans les eaux, sauf deux hommes et deux femmes, qui, ayant eu la chance de se trouver dans une pirogue au moment de la catastrophe, purent échapper à la mort. Lorsqu'enfin les eaux eurent baissé, la petite troupe débarqua, mais elle se trouva dans une lamentable situation, car toutes les autres créatures vivantes étaient noyées. Cependant le Créateur, qui s'appelait Puluga, eut la bonté de venir à leur aide en créant de nouveau à leur intention des animaux et des oiseaux. Mais il restait encore un problème à résoudre, celui du feu, car le déluge avait éteint tous les foyers et tout était naturellement très humide. Là-dessus l'ombre d'un de leurs camarades noyés pendant le déluge vint fort à propos à leur secours.

Ayant été témoin de leur détresse, il vola sous la forme d'un martin-pêcheur jusqu'au ciel, où il trouva le Créateur assis à côté de son feu. L'oiseau se précipita sur un tison enflammé pour l'emporter dans son bec mais dans sa précipitation il le laissa tomber sur la personne auguste du Créateur lui-même. Celui-ci, indigné de cet outrage et de plus cruellement brûlé, lança le tison enflammé vers l'oiseau. Il manqua son but, et le tison vint tout droit du ciel, tomber à l'endroit précis où les quatre êtres humains se lamentaient en grelottant. C'est ainsi que la race humaine retrouva l'usage du feu après le déluge. Lorsqu'ils se furent réchauffés et qu'ils eurent eu le loisir de réfléchir à ce qui s'était passé les quatre survivants en voulurent au Créateur d'avoir anéanti tout le reste de l'humanité ; ils se laissèrent emporter par leur colère jusqu'au point de former le projet de l'assassiner. Ils furent détournés de cette tentative impie par le Créateur lui-même, qui vint leur dire tout net qu'ils feraient mieux de s'abstenir, car étant dur comme bois, leurs flèches n'auraient aucun effet sur lui et s'ils osaient le toucher du bout du doigt, il leur ferait leur affaire. Cette terrible menace eut son effet ils se soumirent à leur destin, et le Créateur, apaisé, condescendit à leur expliquer en termes moins brutaux, que s'il avait fait le déluge c'était parce que les hommes désobéissaient volontairement à ses commandements, et que s'ils recommençaient, il les punirait comme ils le méritaient. Ce fut la dernière fois que le Créateur apparut aux hommes et leur parla face à face. Depuis ce jour les habitants de l'île Andaman ne l'ont jamais vu ; mais aujourd'hui encore ils continuent à obéir à ses commandements en tremblant [cccxx].

Table des matières

§ 9. — Le déluge en Australie

Les Kurnaï, tribu australienne aborigène qui habite le Gippsland (Victoria), racontent qu'il y eut jadis un déluge ; le pays tout entier fut submergé et tous les noirs furent noyés, à l'exception d'un homme et de trois femmes qui se réfugièrent sur un banc de sable près du Port Albert, où ils étaient complètement entourés d'eau. A ce moment précis un pélican, ou Bunjil Borun, comme les Kurnaï l'appellent, arriva dans sa pirogue et voyant la détresse de ces pauvres gens, il vint à leur secours. Une des femmes était si belle qu'il en tomba amoureux. Comme P079 elle cherchait à entrer dans la pirogue, il lui dit : « Pas maintenant ; la prochaine fois. » Il amena les autres un à un sur la terre ferme et elle resta la dernière à passer. Craignant de se trouver seule avec Bunjil Borun, elle ne l'attendit pas et s'échappa à la nage Mais avant de quitter l'île, elle habilla une bûche de sa fourrure d'opossum, et la mit auprès du feu, de sorte qu'on eût juré que c'était elle. Quand le pélican revint, il cria : « Allons ! Viens ! » La bûche ne répliquant pas, le pélican fut pris de colère ; il se précipita sur ce qu'il croyait être la femme et porta à la bûche un coup de pied formidable. Il se fit naturellement très mal ; fou de douleur et de dépit, il se mit à se peindre en blanc, afin de pouvoir se battre avec le mari de l'impudente friponne qui l'avait si bien joué. Il était encore occupé à ces préparatifs guerriers et n'était encore qu'à moitié blanc, quand survint un autre pélican, qui, ne sachant que penser d'une si étrange créature, moitié blanche et moitié noire, l'attaqua et le tua à coups de bec. Voilà pourquoi les pélicans sont maintenant noir et blanc ; avant le déluge ils étaient complètement noirs [cccxxi].

D'après les naturels riverains du Lac Tyers (Victoria), le déluge arriva de la façon suivante. Un jour toute l'eau du monde fut avalée par une énorme grenouille ; nulle autre créature ne pouvait trouver la moindre goutte pour étancher sa soif. C'était fort gênant, surtout pour les poissons qui frétillaient en haletant sur le sol desséché. Les animaux tinrent conseil et arrivèrent à la conclusion que la seule façon de forcer la grenouille à rendre l'eau était de la faire rire. Ils s'assemblèrent donc devant elle, firent mille tours et mille gambades, qui auraient fait mourir de rire n'importe qui. Mais la grenouille ne

souriait même pas. Elle restait impassible, assise sur son derrière, gardait un silence morne et paraissait, avec ses gros yeux à fleur de tête et ses joues bouffies, aussi grave qu'un juge. En désespoir de cause, l'anguille se dressa sur sa queue ; elle sautilla, se trémoussa, et se livra aux contorsions les plus ridicules. Du coup la grenouille n'y résista pas. Ses traits se détendirent et elle éclata de rire les larmes lui coulèrent sur les joues et l'eau sortit à gros bouillons de sa gueule. Cependant les animaux eurent plus que leur compte, car les eaux dégorgées par la grenouille amenèrent un déluge qui causa la mort de beaucoup de gens. Toute l'humanité aurait été noyée, si le pélican n'avait pas recueilli les survivants dans sa pirogue [cccxxii].

Table des matières

§ 10. — Le déluge dans la Nouvelle Guinée et en Mélanésie

Chez les naturels de Kabadi, région de la Nouvelle Guinée britannique, la tradition dit qu'un jour un certain Lohéro, et son frère cadet, irrités contre leurs voisins, jetèrent un os humain dans un petit cours d'eau. Bientôt les eaux montèrent, il se forma une mer, toute la plaine fut inondée et les hommes s'enfuirent sur la montagne où ils furent chassés pas à pas jusqu'au sommet du plus haut pic. Là ils vécurent jusqu'à ce que la mer se fût retirée ; certains descendirent alors dans la plaine, tandis que d'autres restaient sur la crête ; ceux-ci se bâtirent des maisons et firent des plantations [cccxxiii]. Les Valmans de Berlin harbour, sur la côte septentrionale de la Nouvelle Guinée, racontent comment la femme d'un très honnête homme vit un jour un gros poisson qui nageait vers la côte. Elle appela son mari, qui ne put distinguer le poisson. Sa femme se moqua de lui, et le cacha P080 derrière un bananier pour lui permettre de regarder à travers le feuillage. Quand il aperçut enfin le poisson, il eut terriblement peur ; il rassembla sa famille, un fils et deux filles, et leur défendit d'attraper le poisson et d'en manger. Mais les autres hommes s'armèrent d'arcs, de flèches et d'une corde, et ayant attrapé le poisson ils l'amenèrent sur la grève ; puis, malgré les avertissements du brave homme, ils en mangèrent. Quand le brave homme vit cela il fit monter dans les arbres un couple de chaque espèce animale ; puis il grimpa avec sa famille jusqu'au

sommet d'un cocotier. A peine les méchants hommes avaient-ils fini de manger le poisson, que l'eau jaillit de terre avec une telle violence qu'aucun n'eut le temps de se sauver : hommes et animaux furent tous noyés. Dès que l'eau eut atteint le sommet de l'arbre le plus haut, elle baissa aussi rapidement qu'elle était montée. Alors le brave homme regagna le sol avec sa famille, et fit une nouvelle plantation [cccxxiv].

Les naturels de la rivière Mamberan, en Nouvelle Guinée hollandaise, racontent que la crue d'une rivière causa un déluge qui recouvrit le mont Vanessa, et auquel seuls un homme et une femme échappèrent, ainsi qu'un cochon, un casoar, un kangourou, et un pigeon. L'homme et la femme devinrent les ancêtres de l'humanité actuelle, les animaux et les oiseaux devinrent les ancêtres des espèces existantes. On peut voir encore sur le mont Vanessa les os des animaux noyés [cccxxv].

On retrouve chez les Fidjiens une tradition du déluge qu'ils appellent Walavu-levu ; certains disent que ce déluge fut partiel, d'autres qu'il fut universel. Voici comment arriva cette catastrophe. Le grand dieu Ndengéi possédait un oiseau prodigieux appelé Turukawa, qui le réveillait chaque matin par ses roucoulements. Un jour ses deux petits fils, soit accidentellement, soit intentionnellement, tuèrent l'oiseau à coups de flèches et l'enterrèrent afin de dissimuler leur crime. Il en résulta que le dieu ne se réveilla pas à l'heure ; très ennuyé de la disparition de son oiseau favori, il chargea son messager Uto de le chercher. Ce fut en vain. Le messager vint rendre compte qu'on ne pouvait trouver nulle part trace de l'oiseau. Mais de nouvelles recherches eurent plus de succès et révélèrent que le meurtre était le fait des deux petits-fils du dieu. Pour échapper à la rage de leur grand-père irrité, les deux jeunes garnements s'enfuirent dans la montagne, et se réfugièrent chez une tribu de charpentiers ; ceux-ci entreprirent volontiers de construire une palissade assez forte pour tenir en échec Ndengéi et ses argousins. Ils furent fidèles à leur parole et ce fut en vain que pendant trois mois le dieu et ses partisans assiégèrent la place. Enfin, désespérant de s'emparer de la forteresse selon les lois de la stratégie, la divinité licencia son armée et médita une plus sûre revanche. A ses ordres des nuages sombres s'assemblèrent, crevèrent et déversèrent des torrents de pluie sur la terre condamnée à périr. Villes, collines et montagnes furent submergées l'une après l'autre ; cependant les rebelles, confiants dans l'altitude où se trouvait leur ville, regardèrent sans an-

xiété monter les flots. Enfin, quand les lames vinrent se briser sur leurs murs de bois, et déferler sur leur forteresse, ils appelèrent à leur secours un dieu qui, disent certains, leur apprit à former un radeau avec des pamplemousses ; d'autres disent qu'il leur envoya deux pirogues, ou qu'il leur apprit à construire une pirogue et les mit à même de se sauver.

Ce fut Rokoro, dieu des charpentiers, qui avec son contremaître Rokola, vint à leur secours. Ils naviguèrent dans deux grandes pirogues doubles, ramassèrent les gens qui se noyaient et les gardèrent à bord jusqu'à la décrue. D'autres racontent cependant que les survivant se P081 sauvèrent eux-mêmes dans de grandes jarres, où ils flottèrent à la dérive. Quelles que soient les différentes versions des légendes fidjiennes, elles disent toutes que les points les plus élevés furent recouverts par le déluge, et que ce qui restait de la race humaine fut sauvé dans une embarcation, qui vint enfin se poser, quand les eaux eurent baissé, sur l'île de Mbengha. Le nombre de ceux qui survécurent ainsi au déluge fut de huit. Deux tribus furent anéanties par les eaux ; l'une était composée entièrement de femmes et l'autre d'hommes à queue de chien. Parce que les survivants du déluge atterrirent dans leur île, les indigènes de Mbengha se considèrent toujours comme les premiers des Fidjiens, et leurs chefs ont toujours joué un rôle prépondérant dans l'histoire fidjienne : ils se donnaient eux-mêmes le nom de « Soumis au ciel seul. » (*Ngali-duva-ki-langi*.) On dit qu'autrefois les Fidjiens tenaient toujours de grands canots prêts dans le cas où il y aurait un autre déluge, et que cette coutume ne fut abandonnée que dans les temps modernes [cccxxvi].

Les Mélanésiens des Nouvelles Hébrides racontent que leur grand héros légendaire Qat disparut du monde au cours d'un déluge et ils montrent l'endroit même d'où il partit en pirogue pour ce dernier voyage. C'est un grand lac situé au centre de l'île de Gaua. Du temps de Qat, l'emplacement qu'occupe maintenant le lac était une vaste plaine que recouvrait une forêt. Qat abattit un des plus grands arbres de la forêt et se mit à y creuser une pirogue. Tandis qu'il travaillait de toutes ses forces, et sans relâche, à l'ombre profonde de la forêt tropicale, ses frères venaient se moquer de lui. « Comment pourras-tu jamais traîner cette énorme pirogue jusqu'à la mer à travers les broussailles ? », lui demandaient-ils en riant. « Attendez un peu » disait-il seulement. Quand la pirogue fut achevée, il y fit monter sa femme, ses

frères et toutes les créatures vivantes de l'île, jusqu'aux plus petites fourmis. Puis il s'enferma avec eux dans l'embarcation qu'il avait munie d'une toiture. Alors survint une pluie diluvienne ; l'eau remplit le grand creux de l'île et brisa le cercle des collines, au point où descendent encore vers la mer, avec un fracas de tonnerre et dans un voile d'écume, les grandes cascades de Gaua.

Emportée sur les eaux qui se précipitaient dans la brisure des collines, la pirogue atteignit la mer et partit vers le large. Les indigènes disent que lorsqu'il disparut ainsi, leur héros Qat emporta avec lui tout ce qu'il y avait de meilleur, et ils attendent toujours avec espoir son joyeux retour.

Table des matières

§ 11. — Le déluge en Polynésie et en Micronésie

Les indigènes qui habitent les groupes d'îles éparpillées sur la surface immense du Pacifique, groupes désignés sous les noms de Polynésie et de Micronésie, racontent des histoires où il est dit qu'un déluge fit périr une multitude de gens. « Dans les traditions qui se retrouvent chez les habitants des divers groupes, les faits principaux sont les mêmes, mais souvent les détails secondaires sont différents. Certains des récits disent qu'autrefois Taaroa, le dieu principal (qui dans leur mythologie est le créateur du monde), irrité contre les hommes parce, qu'ils lui avaient désobéi, fit basculer la terre et la précipita dans la mer ; seuls quelques *aurus*, ou points saillants, restèrent à la surface et constituèrent le principal groupe d'îles. Le monument conservé par les habitants, de Eïméo, dit qu'après le déluge et quand les eaux eurent P082 baissé un homme débarqua d'une pirogue près de Tiataépua, et éleva un autel, ou *maraé*, en honneur de son dieu [cccxxvii] ».

A Tahiti la légende revêt la forme suivante. Tahiti fut détruit par la mer : il ne survécut ni homme, ni cochon, ni volaille, ni chien. Le vent emporta les bouquets d'arbres et les pierres. Tout fut détruit et la mer recouvrit le pays. Cependant deux personnes, le mari et la femme, furent sauvées. Quand le déluge arriva, la femme prit son petit poulet, son petit chien et son petit chat et le mari son petit cochon (c'étaient

les seuls animaux connus autrefois des indigènes et comme le terme fanaua, « petit », est à la fois singulier et pluriel, il se peut qu'il s'applique à un ou plusieurs poulets, etc...). Le mari proposa de se réfugier sur le mont Orohéna, haute montagne tahitienne, que la mer n'atteindrait pas mais la femme ne fut pas de cet avis et soutint qu'il valait mieux se réfugier sur le Mont O Pitchito, où ils n'auraient rien à craindre du déluge. Ils s'y rendirent donc et c'est la femme qui avait raison, car Orohéna fut recouvert par la mer, mais O Pitchîto domina les eaux et devint leur demeure. Là, ils attendirent dix nuits, et comme la mer baissait ils virent pointer à la surface les petites têtes des montagnes. Quand les eaux se furent retirées, la terre apparut sans fruits, sans hommes, et les poissons pourrissaient dans les grottes et les trous des rochers. Ils dirent : « Faisons un trou pour les poissons de la mer. » Le vent s'apaisa lui aussi, et quand tout fut calme, les pierres et les arbres commencèrent à retomber du ciel où le vent les avait emportés. L'homme et la femme regardèrent autour d'eux, et la femme dit : « Nous n'avons plus rien à craindre de la mer, mais nous pouvons être tués ou blessés par les pierres qui tombent. Où nous réfugier ? » Alors ils firent un trou, le tapissèrent d'herbes, et le recouvrirent de pierres et de terre, puis ils s'y glissèrent et écoutèrent avec terreur le sifflement et le fracas des pierres qui tombaient du ciel. Bientôt la pluie de pierres s'apaisa, elles ne tombèrent plus que par rafales espacées, puis une à une, et enfin plus du tout. La femme dit : « Lève-toi et sors pour voir s'il tombe encore des pierres. » Mais le mari dit : « Non, je ne sortirai pas ; j'ai peur d'être tué. » ils attendirent un jour et une nuit, puis au matin ils dirent : « Il n'y a plus de vent, les pierres et les troncs d'arbres ont cessé de tomber, et on n'entend plus le bruit des pierres. » ils sortirent et à voir le tas de pierres et de troncs d'arbres, on eût dit une petite montagne. La terre et les rochers étaient bien là, mais les arbustes avaient été détruits par la mer. Ils descendirent dans la plaine et regardèrent autour d'eux avec étonnement ; il n'y avait plus ni maisons, ni cocotiers, ni palmiers, ni arbres à pain, ni hibiscus, ni herbe : tout avait été détruit par la mer. Ils vécurent ensemble : la femme mit au jour deux enfants, un fils et une fille ; et ils se lamentèrent parce qu'ils n'avaient pas de nourriture pour eux. De nouveau la femme devint mère, mais il n'y avait toujours pas de quoi manger ; puis l'arbre à pain porta des fruits, puis le cocotier, puis tous les autres arbres. En trois jours la terre fut couverte de choses à man-

ger et bientôt elle porta aussi des quantités d'hommes, car de ce père et de cette mère sont descendus tous les humains [cccxxviii].

A Raiatéa, une des Iles Sous le Vent, du groupe de Tahiti, la tradition rapporte que peu de temps après que le monde eut été repeuplé par les descendants de Taata le dieu marin Ruahatu reposait au fond de l'océan au milieu des bosquets de corail, quand son sommeil fut brutalement interrompu. Un pêcheur, ignorant ou oubliant la présence du dieu, dirigea sa pirogue au-dessus de lui, jeta sa ligne dans les branches de corail qui tapissaient le fond de la mer transparente, et P083 ses hameçons se prirent dans la chevelure du dieu endormi. A grand peine il arracha ses hameçons des boucles immortelles et il retira sa ligne de toute la vitesse de ses mains. Mais le dieu, furieux, vint aussi à la surface bouillonnante et sortant sa tête de l'eau il reprocha vertement au pêcheur son impiété, et le menaça de se venger en détruisant la terre. Le pêcheur épouvanté, se prosterna devant Ruahatu, confessa sa faute, implora son pardon et supplia le dieu de ne pas donner suite à sa menace, ou tout au moins de lui permettre d'y échapper. Ébranlé par son repentir et par son insistance, Ruahatu lui ordonna de retourner vers sa femme et ses enfants, et de les mener à Toamarama, petite île située à l'est de Raiatéa, en deçà des récifs ; là, il serait en sécurité pendant la destruction des îles environnantes. L'homme se hâta de rentrer chez lui, et avec sa femme et son enfant, il se réfugia dans la petite île, à l'intérieur de la lagune. Certains disent qu'il emmena aussi un ami qui vivait sous son toit, ainsi qu'un chien, un cochon et un couple de volailles, de sorte que les réfugiés étaient au nombre de quatre, auxquels s'ajoutaient les seuls animaux domestiques alors connus dans ces îles. Ils atteignirent au port avant la chute du jour, et au moment où le soleil plongeait dans les eaux de l'océan, celles-ci commencèrent à se soulever, et les habitants du rivage voisin quittèrent leurs demeures et s'enfuirent vers les montagnes. Pendant toute la nuit les eaux montèrent ; le lendemain, seuls les pics des montagnes paraissaient au-dessus de l'étendue des flots. Enfin ils furent recouverts à leur tour, et tous les habitants périrent. Ensuite les eaux se retirèrent, le pêcheur et ses compagnons quittèrent leur retraite, s'installèrent sur le continent et devinrent les ancêtres des habitants actuels [cccxxix].

L'îlot de corail dans lequel les ancêtres de notre race échappèrent au déluge ne s'élève jamais à plus de deux pieds au-dessus du niveau

de la mer, de sorte qu'il est difficile de comprendre comment ils purent échapper à l'inondation alors que furent submergés les monts altiers qui dominent de milliers de pieds le rivage voisin. Cependant cette difficulté n'est pas pour les indigènes une pierre d'achoppement ; ils se refusent généralement à discuter cet argument sceptique, et triomphent quand, pour confirmer leur histoire, ils montrent les coraux, les coquillages et autres vestiges marins qu'on trouve parfois à la surface du sol sur le sommet de leurs plus hautes montagnes. Ils soutiennent qu'ils furent déposés là par les eaux de l'océan, quand les îles furent submergées [cccxxx].

Il convient de remarquer, et nous reviendrons sur ce point, que dans ces légendes tahitiennes le déluge est attribué seulement à un soulèvement de la mer, et pas du tout à la pluie, dont il n'est pas même fait mention. Sur ce point le Révérend William Ellis, qui a recueilli ces légendes, fait la remarque suivante : « J'ai souvent parlé avec les naturels de ce sujet, autant dans l'archipel septentrional que dans l'archipel méridional, mais je ne leur ai jamais entendu dire dans aucun récit que les vannes célestes aient été ouvertes ou que la pluie soit descendue sur la terre. Dans la légende de Ruahatu, le Toamarama de Tahiti, et le Kai de Kahinarii, aux îles Hawaï, l'inondation est attribuée au soulèvement des eaux de la mer. Dans chaque récit, la colère du dieu est considérée comme la cause de l'inondation du monde et de la destruction de ses habitants [cccxxxi] ».

Quand Ellis prêcha en 1822 aux indigènes hawaïens sur le sujet du déluge de Noé, ils lui parlèrent d'une légende semblable qui s'était transmise parmi eux. « Ils dirent qu'ils avaient appris de leurs pères que tout le pays avait été jadis submergé par la mer à l'exception d'un petit pic sur le sommet de Mouna-Kéa, où deux êtres humains échappèrent P084 à la destruction qui anéantit le reste des hommes ; mais ils ajoutèrent qu'ils n'avaient jamais entendu parler d'un bateau, ni de Noé, et qu'ils avaient toujours appelé celui-ci *Kai a Kahinàrii* (mer de Kahinarii) [cccxxxii] ».

Les Maori de la Nouvelle-Zélande racontent une longue légende diluvienne.

Ils disent que lorsque les hommes se furent multipliés sur la terre, et qu'il y eut beaucoup de grandes tribus, le mal régna partout ; les

tribus se querellaient et se faisaient la guerre on négligeait le culte du grand dieu Tané, créateur de l'homme et de la femme, et on le reniait ouvertement. Cependant deux grands prophètes enseignaient la véritable doctrine concernant la séparation du ciel et de la terre ; mais les hommes en riaient, ils les traitaient de faux prophètes et soutenaient que le ciel et la terre avaient été depuis le commencement des choses exactement comme nous les voyons maintenant. Ces deux sages avaient nom, Para-whénua-méa et Tupu-nui-a-uta. Ils continuèrent à prêcher jusqu'au moment où toute la tribu les maudit, et leur dit : « Vous pouvez vous nourrir des mots de vos histoires, et vous pouvez manger les têtes des mots de vos histoires. » Lorsqu'ils entendirent ces vilaines paroles : manger les têtes », ils furent affligés et courroucés. Alors ils prirent leurs haches de pierre, ils coupèrent des arbres, traînèrent les troncs jusqu'à la source de la Tohinga, les attachèrent avec des lianes et des cordes, et firent ainsi un très grand radeau. Sur celui-ci ils élevèrent une maison où ils entassèrent des aliments, des rhizomes de fougères, des patates et des chiens. Alors ils récitèrent des incantations et des prières, demandant de la pluie en telle quantité que les hommes seraient convaincus de l'existence et du pouvoir du dieu Tané, et qu'ils sauraient qu'il fallait l'adorer pour obtenir la vie et la paix. Ensuite les deux prophètes s'embarquèrent sur le radeau, avec deux hommes appelés Tiu et Réti et une femme appelée Waipuna-hau. Mais il y avait aussi d'autres lemmes sur le radeau. Or Tiu jouait sur le radeau le rôle de prêtre ; il fit des prières et des incantations pour amener la pluie et en conséquence il plut à torrents pendant quatre ou cinq jours ; alors le prêtre récita des incantations pour faire cesser la pluie et elle cessa. Mais la crue montait toujours ; le lendemain elle atteignit le village, et le jour suivant le radeau fut soulevé par les eaux et descendit le fil de la rivière Tohinga. L'inondation s'étendit alors comme une mer et de radeau dériva çà et là sur la face des eaux. Quand ils eurent été ballottés l'espace de sept lunes, le prêtre Tiu dit à ses compagnons : « Nous ne mourrons pas, nous aborderons en terre ferme. » Et au huitième mois, il dit encore : « La mer diminue, le déluge a commencé à baisser. » Les deux prophètes lui demandèrent : « Comment le sais-tu ? » Il répondit : « Par le signe de mon bâton. » Car il avait conservé son autel sur un des côtés du pont et là il accomplissait ses cérémonies, répétait ses incantations et observait son bâton. Et il comprit les signes de son bâton, et il dit de nouveau à ses compagnons : « Les vents impétueux des lunes passées

sont tombés, les vents de ce mois-ci sont passés, et la mer est calme. » Au huitième mois, le radeau ne se contenta plus de rouler, il se mit à tanguer ; le prêtre sut par là que la mer était peu profonde et qu'ils approchaient de la terre. Il dit a ses compagnons : « Au cours de cette lune, nous débarquerons sur la terre ferme, car aux signes de mon bâton je reconnais que la mer devient moins profonde. » Pendant tout le temps qu'ils flottèrent sur la mer, ils répétèrent des incantations et célébrèrent des cérémonies en l'honneur du dieu Tané. Enfin ils débarquèrent sur la terre ferme P085 à Hawaiki. Ils pensaient trouver encore en vie quelques-uns des habitants, et ils croyaient que la terre aurait conservé l'aspect qu'elle avait avant le déluge. Mais tout était changé. La terre était craquelée et fissurée en certains endroits ; en d'autres le déluge l'avait retournée sens dessus dessous et dévastée. Et dans le monde entier il ne restait pas un être vivant. Ceux qui débarquèrent du radeau furent les seuls survivants de toutes les tribus de la terre. Dès qu'ils eurent mis pied sur le sol, ils accomplirent des cérémonies et récitèrent des incantations. Ils adorèrent Tané et le Ciel (Hangi), et Réhua, et tous les dieux et en même temps qu'ils les adoraient, ils leur offrirent à chacun des algues longues comme les deux pouces du prêtre.

Chaque dieu fut adoré sur un emplacement différent, et chacun eut son autel où furent récitées les incantations. L'autel était constitué par une motte de gazon, un arbuste, un arbre, ou une touffe de lin. Tels étaient les autels des dieux en ce temps-là ; et si de nos jours quelqu'un de la tribu approchait de cet autel, les aliments qu'il a sur l'estomac gonfleraient et l'étoufferaient. Seul le grand prêtre peut s'approcher de ces lieux sacrés. Si toute autre personne se rendait dans les lieux sacrés et cuisait ensuite des aliments dans son village, ces aliments tueraient tous ceux qui en mangeraient. Ils seraient maudits par le péché de celui qui a profané la sainteté des autels, et ceux qui en mangeraient seraient punis de mort. Quand les personnes qui furent sauvées sur le radeau eurent accompli toutes les cérémonies qui étaient nécessaires pour lever le tabou dont elles étaient frappées, elles firent du feu par frottement, à l'un des emplacements sacrés. Avec le feu le prêtre alluma des bottes de foin et il mit sur chaque autel une botte enflammée auprès de l'offrande destinée au dieu ; et les prêtres présentèrent l'algue au dieu, pour rendre grâces de ce qu'ils avaient

été sauvés du déluge et de ce que leur vie avait été préservée sur le radeau [cccxxxiii].

On a recueilli des légendes diluviennes en Micronésie aussi bien qu'en Polynésie. Les habitants des îles Pelew racontent qu'un jour un homme monta au ciel, d'où les dieux avec leurs yeux brillants, qui sont les étoiles, regardent toutes les nuits la terre. Il fut assez habile pour voler un de ces yeux brillants ; il le rapporta avec lui, et tout l'argent des habitants des îles Pelew est provenu de cet œil étoilé. Mais ce vol irrita fortement les dieux et ils descendirent sur la terre pour réclamer leur bien et punir le voleur.

Ils prirent l'aspect d'hommes ordinaires et mendièrent gîte et souper de porte en porte. Mais les hommes furent malhonnêtes et les renvoyèrent sans leur donner un morceau ou une gorgée. Seule une vieille les reçut aimablement dans sa chaumière, et plaça devant eux ce qu'elle avait de meilleur à manger et à boire. Lorsqu'ils partirent, ils conseillèrent à la vieille de préparer un radeau de bambou avant la prochaine pleine lune. Elle fit comme on lui avait dit. Or, avec la pleine lune vinrent une tempête et une pluie terribles, et la mer monta de plus en plus haut, inonda les îles, fendit les montagnes, et détruisit les demeures des hommes ; les gens ne savaient pas comment se sauver, et ils périrent tous dans l'inondation. Mais la bonne vieille, profondément endormie sur son radeau, fut portée sur la face des eaux et s'en alla à la dérive jusqu'au moment où ses cheveux se prirent dans la branche d'un arbre sur le sommet du mont Armlimui. Elle y resta accrochée, tandis que les eaux baissaient petit à petit le long de la montagne. Alors les dieux vinrent chercher la bonne vieille qu'ils avaient prise sous leur protection, mais ils la trouvèrent morte. Ils appelèrent alors du ciel une des déesses, qui entra dans le cadavre de P086 la vieille et la fit revivre. Ensuite les dieux eurent cinq enfants de la vieille ressuscitée puis ils quittèrent la terre et retournèrent au ciel, suivis de la déesse qui avait bien voulu ranimer le cadavre de la vieille. Mais les cinq enfants des pères divins et de la mère humaine repeuplèrent les îles Pelew et c'est d'eux que sont descendus les habitants d'aujourd'hui [cccxxxiv].

Table des matières

§ 12. — Le déluge dans l'Amérique du sud

A l'époque où ils furent découverts, il existait chez les Indiens du Brésil, dans la région où se bâtit plus tard Rio-de-Janeiro, une légende d'après laquelle deux frères et leurs femmes avaient seuls échappé à un déluge universel. Les uns disaient que le déluge recouvrit la ferme entière et que tous les hommes périrent, sauf leurs ancêtres, qui échappèrent en grimpant à de grands arbres [cccxxxv], les autres pensaient que les survivants s'étaient sauvés dans une pirogue [cccxxxvi].

Voici cette légende, telle qu'elle fut racontée par les Indiens du cap Frio au voyageur français André Thévet, qui parcourut le Brésil vers le milieu du seizième siècle. Un certain grand sorcier, appelé Sommay, avait deux fils, nommés Tamendonare et Ariconte. Tamendonare labourait la terre, il avait une femme et des enfants et était aussi bon père que bon mari. Tout autre était son frère Ariconte. Il ne songeait qu'à se battre et son seul désir était de subjuguer les peuples voisins, et même cet homme juste qu'était son propre frère. Un jour ce féroce guerrier, revenant du combat, apporta à son frère le bras d'un cadavre ennemi, et lui adressa ces fières paroles : « Sors d'ici, lâche que tu es ! A moi ta femme et tes enfants ! Tu n'es pas assez fort pour les défendre ! » Tant d'orgueil attrista le bon frère, qui répondit sur un ton sarcastique : « Si tu es aussi vaillant que tu le dis, pourquoi n'apportes-tu pas le cadavre entier de ton ennemi ? » Furieux de cette insulte, Ariconte jeta le bras sanglant contre la porte de son frère. Au même instant leur village fut transporté au ciel, tandis que les deux frères restaient sur la terre.

Voyant cela, d'étonnement ou de colère, Tamendonare frappa du pied le sol avec tant de violence qu'il en jaillit une grande fontaine, dont le jet dépassa les montagnes et sembla monter au-dessus des nuages et l'eau continua à jaillir jusqu'à ce quelle eût recouvert la terre entière. Quand ils virent le danger qu'ils couraient, les deux frères se hâtèrent de gravir la plus haute montagne du pays, et là ils cherchèrent à se sauver en grimpant à des arbres, en même temps que leurs femmes. Tamendonare grimpa à un arbre appelé *pindona* ; on en montra au voyageur français deux espèces, dont l'une portait des feuilles et des fruits plus grands que l'autre. Son frère grimpa avec sa femme à

un autre arbre appelé *geniper*. Tandis qu'ils étaient tous perchés dans les branches, Ariconte cueillit un des fruits de l'arbre et le donna à sa femme, disant : « Casse-le et laisses-en tomber un morceau. » Elle le fit, et ils reconnurent au bruit de sa chute que l'eau était encore haute, et qu'il n'était pas encore temps pour eux de descendre dans la vallée. Les Indiens croient que dans ce déluge tous les hommes et toutes les femmes périrent à l'exception des deux frères et de leurs épouses, et qu'après le déluge il sortit de ces deux couples deux peuples différents, à savoir les Tonnasséaré, surnommés Tupinambo, et les Tonnailz Hoyaña, surnommés Tominou, qui ne cessent de se quereller et de »e combattre. Les Tupinambo, pour se vanter et faire croire qu'ils valent mieux que leurs voisins, disent : P087 « Nous sommes descendus de Tamendonare, tandis que vous êtes descendus d'Ariconte ». impliquant ainsi que Tamendonare était supérieur à Ariconte [cccxxxvii].

Le Jésuite Simon de Vasconcellos rapporte une version quelque peu différente de la même légende. Il y est dit qu'une seule famille fut sauvée, et il n'y est pas fait mention du méchant frère. Il y avait une fois, racontent-ils, un habile sorcier nommé Tamanduare. Le grand dieu Tupi lui révéla qu'un déluge recouvrirait la ferre et que même les grands arbres et les hautes montagnes seraient submergés. Seul un pic élevé se dresserait au-dessus des eaux, et à sa cime se trouverait un grand palmier portant des fruits semblables à ceux du cocotier. Le dieu conseilla au sorcier de chercher refuge dans le palmier avec sa femme quand le moment du danger serait venu. Sans plus attendre, Tamenduare se rendit avec sa famille au sommet de ce pic élevé. Lorsqu'ils y furent arrivés sains et saufs, il se mit à pleuvoir, et il plut tant et tant que la terre fut submergée. Les eaux montèrent petit à petit le long de la montagne, et bientôt vinrent battre le sommet ; alors l'homme et sa femme grimpèrent dans le palmier et se nourrissant de ses fruits, ils restèrent dans les branches tant que dura l'inondation. Quand l'eau eut baissé, ils descendirent et repeuplèrent le monde noyé et dévasté [cccxxxviii].

Il existe chez les Caingang ou Koroado, tribu indienne du Rio Grande do Sul, province située à l'extrémité sud du Brésil, une tradition d'après laquelle un déluge couvrit la terre entière que peuplaient alors leurs ancêtres. Seul le sommet de la chaîne côtière, appelée Serra do Mar, paraissait encore au-dessus des eaux. Trois tribus indiennes, à savoir les Caingang, les Cayurucré et les Camé, se dirigèrent à la nage

vers la montagne, tenant entre leurs dents des torches enflammées. Mais les Cayurucré et les Camé s'épuisèrent ; ils sombrèrent sous les flots et se noyèrent, et leurs âmes allèrent demeurer au cœur de la montagne. Cependant les Caingang et quelques Curuton réussirent à atteindre la montagne, et ils s'y installèrent, certains sur le sol, d'autres dans les branches des arbres. Plusieurs jours s'écoulèrent et pourtant les eaux ne baissaient pas, et ils n'avaient rien à manger. Ils s'attendaient à mourir quand ils entendirent le chant des *saracuras*, espèce d'oiseaux aquatiques, qui volaient vers eux portant au bec des pannerées de terre. Les oiseaux jetèrent cette terre dans l'eau, qui se mit aussitôt à baisser lentement. Les hommes crièrent aux oiseaux de se presser ; ceux-ci appelèrent les canards à leur secours, et travaillant de concert ils eurent bientôt fait assez de place et même plus qu'il n'en fallait pour tous les hommes, sauf pour ceux qui avaient grimpé dans les arbres et qui furent transformés en singes. Quand les eaux eurent baissé, les Caingang s'installèrent au pied de la montagne. Les esprits des Cayurucré et des Camé noyés parvinrent à se frayer un chemin dans les flancs de la montagne où ils étaient emprisonnés ; lorsqu'ils furent sortis, ils allumèrent un feu, et des cendres de ce feu l'esprit d'un des Cayurucré forma des jaguars, des tapirs, des tamanoirs, des abeilles et des animaux de mainte autre espèce, et il leur donna la vie et leur indiqua quelle devait être leur nourriture. Mais l'un des Camés l'imita en façonnant des pumas, des serpents vénéneux et des guêpes, uniquement pour que ces créatures pussent combattre les autres animaux créés par le Cayarucré, ce qu'ils font encore aujourd'hui [cccxxxix].

Une histoire diluvienne est aussi racontée par les Caraya, tribu d'indiens du Brésil, habitant la vallée de l'Araguaya, qui, avec le Tocantins, forme le dernier des grands affluents sud de l'Amazone. Cette tribu, paraît-il, diffère de toutes ses voisines par ses mœurs et ses P088 coutumes aussi bien que par ses caractéristiques physiques, tandis que sa langue semble n'avoir de parenté avec aucune des langues que parlent les Indiens du Brésil [cccxl]. Les Caraya racontent ainsi l'histoire du déluge. Un jour les Caraya faisaient la chasse aux cochons sauvages ; ils forcèrent les animaux à se réfugier dans leurs tanières ; puis ils commencèrent à les déterrer, tuant chaque cochon à mesure qu'il apparaissait. En creusant ainsi ils trouvèrent un chevreuil, puis un tapir, puis un chevreuil blanc. Ils creusèrent encore plus profondément et

découvrirent le pied d'un homme. Terrifiés, ils allèrent chercher un puissant sorcier qui connaissait toutes les bêtes de la forêt, et qui parvint à déterrer l'homme. Celui-ci s'appelait Anatiua ; il était maigre mais pansu. Il se mit alors à chanter : « Je suis Anatiua ! Apportez-moi du tabac à fumer ! » Mais les Caraya ne comprenaient pas ce qu'il disait ; ils se dispersèrent en courant dans les bois, et revinrent avec toutes sortes de fleurs et de fruits qu'ils lui offrirent. Mais il refusa tous leurs dons et montra du doigt un homme qui fumait. Alors ils comprirent et lui offrirent du tabac. Il en prit et fuma jusqu'à tomber sans connaissance sur le sol. Ils le portèrent à leur pirogue et le menèrent au village. Là, il se réveilla de sa stupeur et se mit à chanter et à danser. Mais sa conduite et son langage incompréhensibles épouvantèrent les Caraya et ils décampèrent avec armes et bagages. Anatiua en fut fort irrité, et se transformant en un grand *piranha*, il les suivit, portant avec lui de nombreuses calebasses pleines d'eau. Il cria aux Caraya de s'arrêter ; mais ils n'en firent rien, et dans sa colère il brisa sur le sol une des calebasses qu'il portait. L'eau commença aussitôt à monter, mais les Caraya continuèrent à s'enfuir. Alors il cassa une autre calebasse et puis une autre et encore une autre, et l'eau monta de plus en plus, si bien que le pays entier fut inondé et que seules les montagnes qui se trouvent à l'embouchure du Tapirapis émergèrent au-dessus des flots. Les Caraya se réfugièrent sur les deux pics de cette montagne. Alors Anatiua convoqua tous les poissons et leur demanda de précipiter les hommes dans l'eau. Le *jahu*, le *pintado* et le *pacu* s'y essayèrent, mais aucun n'y réussit. Enfin le *bicudo* (poisson dont la longue gueule ressemble à un bec) parvint à escalader le versant opposé de la montagne, et prenant les Caraya à revers, il les poussa dans l'eau. Une grande lagune marque encore le point où ils tombèrent. Seules quelques personnes restèrent sur le sommet de la montagne et elles en descendirent lorsque les eaux du déluge se furent écoulées [cccxli].

L'écrivain qui a recueilli cette légende fait remarquer que bien qu'en général les inondations périodiques, comme celles de l'Araguaya, ne soient pas le point de départ de légendes diluviennes, ainsi que Andree l'a justement fait remarquer [cccxlii], dans le cas présent les conditions locales en favorisent l'éclosion. Quiconque après avoir navigué longtemps entre des rives plates et monotones voit se dresser dans la plaine les puissantes montagnes coniques du Tapirapé, com-

prend sans peine comment les Caraya, qui souffrent beaucoup des inondations, en sont venus à imaginer cette légende diluvienne. Il arriva peut-être qu'une année l'inondation atteignit une hauteur extraordinaire et que ces montagnes furent le dernier refuge des habitants d'alentour. Il ajoute : « Comme dans la plupart des légendes diluviennes de l'Amérique du Sud, ce déluge fut causé, dit-on, non par la pluie, mais par la rupture de vaisseaux pleins d'eau [cccxliii] ».

Les Paumari, les Abederi et les Catahûichi, qui habitent également sur les bords du Purus, racontent qu'un jour un grondement se fit entendre au-dessus et au-dessous de la surface du sol. Le soleil et la P089 lune devinrent rouges, bleus et jaunes et les animaux sauvages se mêlèrent sans crainte aux hommes. Un mois après on entendit un rugissement, et on vit les ténèbres monter de la terre jusqu'aux cieux, tandis que grondait le tonnerre et que de fortes pluies masquaient la lumière et la terre. Certains se perdirent, d'autres moururent, sans raison apparente car toutes choses étaient dans un état de confusion terrible. Les eaux montèrent très haut, la terre fut engloutie sous les flots, et seuls émergeaient les arbres les plus grands. Les hommes s'y étaient réfugiés, et là, perchés dans les branches, ils périssaient de froid et de faim ; car pendant ce temps les ténèbres régnaient et la pluie tombait. Seuls furent sauvés Uassu et sa femme. Quand après le déluge ils descendirent sur le sol, ils ne purent retrouver un seul cadavre, que dis-je, pas même un tas d'ossements blanchis. Par la suite ils eurent beaucoup d'enfants, et ils se dirent : « Allons, il faut construire notre maison sur la rivière, afin que si l'eau monte, nous montions avec. » Mais quand ils virent que le sol était sec et ferme, ils n'y pensèrent plus. Pourtant les Paumari construisent encore aujourd'hui leurs maisons sur la rivière [cccxliv].

Les Murato, branche de Jibaro de l'Équateur, possèdent leur propre version de l'histoire du déluge. Un jour, disent-ils, un des Murato alla pêcher dans une boire de la rivière Pastaza ; un petit crocodile avala l'appât et le pêcheur le tua. La mère du crocodile, ou plutôt la mère des crocodiles en général, irritée, battit l'eau de sa queue, si bien que l'eau déborda et inonda tout le voisinage. Tous les hommes furent noyés, sauf un seul, qui grimpa à un palmier et y resta plusieurs jours. Pendant ce temps il faisait noir comme dans la nuit. De temps à autre il jetait à bas un fruit du palmier, mais il l'entendait toujours tomber dans l'eau. Enfin un jour il laissa tomber un fruit dont il entendit le

choc sur la terre ; il sut ainsi que le déluge était fini. Il descendit de son arbre, se bâtit une maison, et se mit à labourer son champ. Il n'avait pas de femme, mais il s'en procura une en coupant un morceau de son propre corps et en le plantant dans la terre et de la terre ainsi fertilisée il sortit une femme qu'il épousa [cccxlv].

Il existe chez les Araucan du Chili une tradition d'après laquelle il y eut jadis un déluge auquel peu de gens échappèrent. Les malheureux survivants se réfugièrent sur une haute montagne appelée Thegtheg, la Tonnante ou l'Étincelante, qui avait trois pics, et dont la propriété était de flotter sur l'eau. « On peut en conclure », dit l'historien espagnol, « que ce déluge fut la conséquence de quelque irruption volcanique, accompagnée par un terrible tremblement de terre, et fut probablement très différent de celui de Noé. Toutes les fois qu'il se produit un violent tremblement de terre, ces indigènes vont se réfugier sur les montagnes qui, ayant la même apparence que le Thegtheg, doivent naturellement, à ce qu'ils supposent, posséder les mêmes propriétés de flotter sur l'eau ; ils craignent qu'après le tremblement de terre la mer ne vienne de nouveau submerger le monde. Dans ces occasions chacun prend une bonne quantité de provisions, ainsi que des écuelles de bois pour se garantir la tête dans le cas où le Thegtheg serait porté par les eaux jusqu'au soleil. Quand on leur dit qu'ils feraient mieux de prendre des écuelles de terre, parce que le soleil pourrait bien brûler les écuelles de bois, ils répondent toujours que leurs ancêtres en usaient ainsi [cccxlvi].

Les Ackawoi de la Guyane anglaise racontent une légende diluvienne qui est enrichie de toutes sortes de détails. Au début du monde, disent-ils, le Grand Esprit Makonaima créa les oiseaux et les animaux, et fit régner sur eux son fils Sigu. En outre il fit sortir do la terre un grand P090 arbre tout à fait merveilleux, qui portait sur chacune de ses branches une espèce différente de fruit ; autour de son tronc poussaient à profusion bananiers, maniocs, maïs, cassaves et blés de toute espèce ; les ignames abondaient autour de ses racines ; bref toutes les plantes qui sont maintenant cultivées sur la terre, venaient à foison sur cet arbre merveilleux, autour de lui ou sous ses branches. Afin d'en propager les bienfaits dans le monde entier, Sigu résolut de l'abattre et d'en planter partout des boutures et des semences ; c'est ce qu'il fit avec le secours de tous les animaux et de tous les oiseaux ; sauf pourtant du singe brun, qui, étant aussi paresseux que malfaisant, refusa de

donner son aide à ce grand travail de transplantation. Pour l'empêcher de mal faire, Sigu le chargea d'aller puiser au ruisseau de l'eau dans un panier à claire-voie, dans la pensée que cette tâche occuperait pendant quelque temps son énergie perverse. Cependant quand il eut abattu l'arbre miraculeux, il vit que le tronc était creux et plein d'eau, qu'il y nageait des alevins de toutes les espèces de poissons d'eau douce. Le bienfaisant Sigu décida de repeupler toutes les rivières et tous les lacs de la terre de telle façon que toutes les sortes de poissons abonderaient dans toutes les eaux. Mais il fut frustré dans cette généreuse intention d'une manière inattendue. En effet le creux de l'arbre était relié au grand réservoir qui se trouve quelque part à l'intérieur de la terre ; soudain l'eau qui s'y trouvait se mit à déborder, et pour arrêter l'inondation, Sigu recouvrit la souche avec un panier à mailles serrées. Ce moyen réussit. Mais malheureusement le singe brun, lassé de son vain labeur, revint en tapinois ; la vue du panier renversé excita sa curiosité, et il s'imagina qu'il devait y avoir là-dessous quelque chose à manger. Il souleva doucement le panier, risqua un œil et brusquement jaillit le déluge qui emporta le singe et inonda tout le pays. Ayant rassemblé les autres animaux, Sigu les conduisit sur le point le plus élevé du voisinage où poussaient de hauts cocotiers. Sur le plus haut de ces arbres, il plaça les oiseaux et les animaux grimpeurs ; quant aux animaux qui ne pouvaient pas grimper et qui n'étaient pas amphibies, il les enferma dans une caverne dont l'ouverture était très étroite ; il boucha l'entrée avec de la cire et il donna aux animaux qui étaient à l'intérieur une longue épine pour leur permettre de percer la cire, et de savoir ainsi quand l'eau aurait baissé. Après avoir pris ses mesures pour sauver les espèces sans défense, lui et les autres créatures grimpèrent dans le palmier et se blottirent dans les branches. Pendant les ténèbres et la tempête qui suivirent, ils souffraient intensément du froid et de la faim ; tous supportèrent leurs souffrances avec un courage stoïque, sauf le singe hurleur rouge qui exprima son angoisse par des cris si horribles, que sa gorge enfla et qu'elle est restée dilatée depuis lors, c'est également pourquoi il a encore aujourd'hui une espèce de tambour dans la gorge.

Cependant Sigu laissait tomber de temps en temps dans l'eau des semences du palmier pour juger de sa profondeur par le bruit de la chute. A mesure que l'eau baissait, l'intervalle écoulé entre le moment où la semence quittait sa main et celui où elle tombait dans l'eau, al-

lait en s'allongeant ; enfin, au lieu du bruit de l'eau, Sigu entendit le choc sourd des semences sur la terre molle. Alors il sut que le déluge avait cessé et lui et ses animaux se préparèrent à descendre. L'oiseau trompette (agami) était tellement pressé qu'il alla donner en plein sur une fourmilière ; les bestioles affamées s'accrochèrent à ses jambes et le rongèrent jusqu'aux os. Voilà pourquoi l'oiseau trompette a encore des jambes de fuseau Les autres créatures profitèrent de cet affreux enseignement et descendirent de l'arbre prudemment et sans encombre. P091 Sigu frotta alors deux morceaux de bois l'un contre l'autre pour faire du feu ; mais au moment où se produisait la première étincelle, il détourna par hasard les yeux, et le dindon sauvage, prenant l'étincelle pour une luciole, la goba et s'enfuit à tire-d'ailes. L'étincelle brûla le goulu, et cet pourquoi les dindons ont encore aujourd'hui des barbes rouges au gosier. Cependant l'alligator se tenait près de là, ne faisant de mal à personne ; mais comme il était impopulaire, je ne sais pour quelle raison, tous les autres animaux l'accusèrent d'avoir volé et avale l'étincelle. Afin de reprendre l'étincelle dans la gueule de l'alligator, Sigu lui arracha la langue, et c'est pourquoi de nos jours encore les alligators n'ont pour ainsi dire pas de langue [cccxlvii].

Les Aravak de la Guyane anglaise croient que depuis sa création le monde a été détruit à deux reprises, une fois par le feu, et une fois par un déluge. Ces deux destructions lurent causées par Aiomun Kondi, le grand « Habitant de là-haut », à cause de la méchanceté des hommes. Mais il annonça à l'avance la venue de la catastrophe et les hommes qui prirent garde à son avertissement se préparèrent à échapper au grand feu en creusant profondément un banc de sable ; là ils pratiquèrent une chambre souterraine en posant un plafond de bois sur des colonnes massives également de bois. Puis ils pilèrent des couches de terre, qu'ils recouvrirent enfin d'une forte épaisseur de sable. Après avoir enlevé soigneusement du voisinage toute chose combustible, ils se retirèrent dans cette demeure souterraine et y restèrent jusqu'à ce que le torrent de flamme, qui balaya toute la surface de la terre, fut passé au-dessus d'eux en grondant. Quand plus tard le monde fût sur le point d'être détruit par le déluge, un chef pieux et sage nommé Maréréwana en fut informé, et il se sauva avec sa femme dans une grande pirogue. Craignant d'être entraîné au large, et loin du berceau de ses ancêtres, il s'était préparé un long câble de lianes, avec lequel il atta-

cha sa barque au tronc d'un grand arbre. Aussi, lorsque les eaux baissèrent, il se retrouva à une petite distance de chez lui [cccxlviii].

Les Macusi de la Guyane anglaise disent qu'au commencement l'esprit bienfaisant Makunaima, dont le nom signifie « Celui qui travaille la nuit », créa le ciel et la terre. Quand il eut couvert la terre de plantes et d'arbres, il descendit de sa demeure céleste, grimpa dans un grand arbre et en enleva l'écorce au moyen d'une grande hache de pierre. Les copeaux tombèrent dans la rivière au pied de l'arbre et se transformèrent en animaux de toutes sortes. Après avoir ainsi pourvu à la création des animaux, l'esprit bienfaisant créa l'homme. L'homme étant tombé dans un profond sommeil, il se réveilla pour trouver une femme debout à ses côtés. A partir de ce moment le mauvais esprit domina le monde ; c'est pourquoi le bon esprit Makunaima envoya un déluge. Seul un homme échappa dans une pirogue ; il envoya un rat pour voir si les eaux avaient baissé. Le rat revint avec un épi de maïs. Lorsque le déluge se fut retiré l'homme repeupla la terre, comme Deucalion et Pyrrha, en jetant des pierres derrière lui [cccxlix]. Dans cette histoire, la création de la femme, l'allusion au mauvais esprit, et l'incident du rat, envoyé pour se rendre compte de l'état de l'inondation, présentent des ressemblances suspectes avec le récit biblique et sont probablement dus à une influence de missionnaires, ou en tout cas d'Européens. En outre, la façon dont, après le déluge, les survivants créent de nouveau l'humanité en jetant des pierres derrière eux, rappelle tellement la légende grecque de Deucalion et de Pyrrha, qu'il est difficile de ne pas croire à son influence.

Des légendes diluviennes ont également cours chez les Indiens de l'Orénoque. Voici ce que dit Humboldt à ce sujet :

P092 « Je ne puis quitter ce premier chaînon des montagnes de l'Encamarada, sans rappeler ici un fait qui n'était pas resté inconnu au père Gili, et qu'on m'a souvent cité lors de notre séjour dans les missions de l'Orénoque. Les indigènes de ces contrées ont conservé la croyance « que lors des grandes eaux, tandis que leurs pères étaient forcés d'aller à canot pour échapper à l'inondation générale, les flots de la mer venaient battre contre les rochers de l'Encamarada ». Cette croyance ne se présente pas isolément chez un seul peuple, les Tamanaqua ; elle fait partie d'un système de traditions historiques dont on trouve des notions éparses chez les Maypuri des grandes cataractes,

chez les Indiens du Rio Erévéto, qui se jette dans le Causa, et chez presque toutes les tribus du Haut Orénoque. Lorsqu'on demande aux Tamanaques comment le genre humain a survécu à ce grand cataclysme, *l'âge de l'eau* des Mexicains, ils disent « qu'un homme et une femme se sont sauvés sur une haute montagne appelée Tamanacu située sur les rives de l'Asiveru, et que, jetant derrière eux, au-dessus de leurs têtes, les fruits du palmier mauritia, ils virent naître des noyaux de ces fruits les hommes et les femmes qui repeuplèrent la terre [cccl] ».

Ils firent ainsi pour obéir à une voix qui leur parla alors qu'ils descendaient de la montagne, attristés de la destruction de l'humanité par le déluge.Les fruits que l'homme jeta derrière lui devinrent des hommes et les fruits que jeta la femme devinrent des femmes [cccli].

Les Cañari, tribu indienne de l'Équateur, rattachée jadis au royaume de Quito, racontent l'histoire d'un déluge auquel deux frères échappèrent en se réfugiant sur une haute montagne appelée Huacayñan. A mesure que les eaux montaient, la montagne montait aussi, de sorte que le déluge n'atteignit jamais les deux frères. Quand l'eau baissa et que leurs provisions lurent épuisées, les frères descendirent et cherchèrent leur nourriture dans les collines et les vallées. Ils bâtirent une petite maison et s'y installèrent et ils vécurent péniblement d'herbes et de racines, épuisés par la faim et la fatigue. Un jour qu'ils revenaient d'une de leurs tristes expéditions habituelles, ils entrèrent chez eux et y trouvèrent des aliments et de la *chicha* sans qu'ils sussent qui avait bien pu leur préparer ou leur apporter de quoi manger et de quoi boire. Ceci se produisit dix jours de suite ; après quoi ils se concertèrent pour découvrir qui leur voulait tant de bien. Le grand frère se cacha et vit bientôt s'approcher deux aras, habillées en Cañari. Aussitôt que les oiseaux arrivèrent à la maison, ils se mirent à préparer les aliments qu'ils avaient apportés avec eux. Quand l'homme vit qu'ils étaient beaux et qu'ils avaient des visages de femmes, il sortit de sa cachette ; mais à sa vue les oiseaux se fâchèrent et s'envolèrent sans rien laisser à manger. Quand le jeune frère, qui avait été à la recherche de nourriture, rentra à la maison, il ne trouva rien de préparé comme le jour précédent ; il en demanda la raison à son frère et tous deux furent très irrités. Le lendemain le jeune frère décida de se cacher et de guetter la venue des oiseaux. Au bout de trois jours les aras reparurent et se mirent à préparer les aliments. Les deux frères attendirent jusqu'à ce que les deux oiseaux eussent fini la cuisine, puis ils

fermèrent la porte. Les deux oiseaux furent très irrités d'avoir été pris au piège, et tandis que les deux frères maîtrisaient le plus petit, l'autre s'échappa. Alors les deux frères épousèrent le plus petit ara, et ils en eurent six fils et filles, d'où sont descendus les Cañari. C'est pourquoi la montagne Huaca-yñan, où l'ara devint femme de ces frères, est regardée par les Indiens comme un lieu sacré ; ils vénèrent les aras, et estiment hautement leurs plumes, dont ils se parent pour leurs fêtes [ccclii].

P093 Les Indiens de Huarochiri, province du Pérou, située dans les Andes et à l'est de Lima, disent qu'au temps jadis le monde faillit être anéanti. Voici comment : un Indien voulut un jour attacher un lama dans un bon pâturage ; mais l'animal résista, et manifesta de la tristesse à sa façon. Le maître dit au lama : « Imbécile, pourquoi gémis-tu et refuses-tu de manger ? Ne t'ai-je pas mis où il y a de la bonne herbe ? » Le lama répondit : « Insensé ! Qu'en sais-tu ? Apprends que ce n'est pas sans cause que je suis triste, car dans cinq jours la mer montera, elle couvrira la terre entière et détruira tout ce qui s'y trouve. » Surpris d'entendre parler sa bête, l'homme lui demanda s'il n'y avait pas quelque moyen de se sauver. Le lama lui dit de prendre des provisions pour cinq jours et de le suivre sur le sommet d'une haute montagne appelée Villca-coto, entre la paroisse de San Damian et la paroisse de San Geronima de Surco. L'homme fit ce qui lui avait été dit ; il emporta sur le dos ses provisions et mena le lama à la laisse. Quand il parvint au sommet de la montagne, il vit que toutes sortes d'oiseaux et d'animaux s'y étaient rassemblés. A peine étaient-ils arrivés à ce refuge, que la mer commença à monter ; elle monta jusqu'à ce que les eaux eussent inondé la plaine et recouvert les sommets des montagnes, excepté seulement le sommet de Villca-coto, et même là les vagues se brisèrent si haut que les animaux furent contraints de s'entasser dans un espace étroit et que certains eurent du mal à s'y maintenir. La queue du renard plongea dans l'eau, et c'est pourquoi les renards ont encore aujourd'hui le bout de la queue noire. Au bout de cinq jours les eaux commencèrent à baisser et la mer rentra dans son ancien lit ; mais tous les humains furent noyés, sauf ce seul homme. et c'est de lui que sont descendues toutes les nations de la terre [ccliii].

Il existe également chez les Incas du Pérou une légende diluvienne. Ils racontent que l'eau s'éleva au-dessus des plus hautes montagnes du

monde, de sorte que tous les hommes et toutes les créatures périrent. Rien n'y échappa, sauf un homme et une femme, qui flottèrent sur une boîte à la surface des eaux, et furent ainsi sauvés. Quand le déluge eut cessé, les vents les entraînèrent à la dérive jusqu'à Tiahuanacu, à environ soixante-dix lieues de Cuzco.

L'historien espagnol Herrera raconte la légende péruvienne du déluge. « Les Indiens d'autrefois disaient que, d'après une tradition qu'ils avaient reçue de leurs ancêtres bien avant qu'il y eût aucun Inca, alors que le pays était très peuplé, il arriva un grand déluge ; la mer déborda, la terre fut recouverte d'eau et tous les hommes périrent. Les Guanca, qui habitent la vallée de Xauxa, province de Callao, ajoutent à cela que certains restèrent dans les creux des plus hautes montagnes, et qu'ils repeuplèrent le pays. D'autres montagnards affirment que tous périrent dans le déluge, que six personnes seulement se sauvèrent sur un radeau, et que c'est d'elles que sont descendus tous les habitants de ce pays. Il est permis de croire qu'il y a eu un déluge, car toutes les différentes provinces s'accordent pour le dire [ccccliv] ».

Les Chiriguano, tribu indienne jadis importante du sud-est de la Bolivie, racontent l'histoire suivante du déluge. Ils disent qu'un certain être surnaturel, puissant, mais malfaisant, nommé Aguara-Tunpa, déclara la guerre au vrai dieu Tunpaété, créateur des Chiriguano. On ne sait quel fut le motif de cette déclaration de guerre, mais on croit que ce fut dépit ou esprit de contradiction. Afin de contrarier le vrai dieu, Aguara-Tunpa mit le feu à toutes les prairies au commencement ou au milieu de l'automne, de sorte qu'en même temps que les plantes et les arbres, périrent tous les animaux qui étaient indispensables alors aux Indiens pour subsister, car en ce temps-là ils n'avaient pas encore P094 commencé à cultiver le maïs et les autres céréales comme ils le font maintenant. Ainsi privés de nourriture, les Indiens faillirent mourir de faim. Néanmoins, ils se retirèrent devant les flammes jusqu'au bord des rivières, et là, tandis qu'à l'alentour la terre fumait encore de l'immense incendie, ils vivaient du produit de la pêche. Voyant que sa proie humaine allait lui échapper, Aguara-Tanpa eut recours à un autre moyen. Il fit tomber une pluie torrentielle, espérant ainsi noyer toute la tribu des Chiriguano. Il faillit réussir.

Mais heureusement les Chiriguano parvinrent à déjouer son horrible dessein. Sur une indication que leur donna le vrai dieu Tunpaété,

ils cherchèrent une grande feuille de maté et y placèrent deux petits nourrissons, un garçon et une fille, enfants d'une même mère, et laissèrent flotter sur l'eau l'arche chétive portant sa précieuse charge. Cependant la pluie continua à tomber à torrents, les eaux montèrent et se répandirent sur la surface de la terre et tous les Chiriguano furent noyés ; seuls furent sauvés les deux petits enfants sur la feuille de maté. Enfin la pluie cessa de tomber, et les eaux baissèrent, laissant une grande étendue de vase infecte. Les enfants sortirent alors de l'arche, car s'ils y étaient restés, ils auraient péri de froid et de faim. Naturellement les poissons et les autres créatures aquatiques avaient survécu au déluge ; bien plus, ils avaient prospéré et étaient maintenant tout à fait prêts à servir d'aliments aux enfants. Mais comment faire cuire le poisson qu'ils attrapaient ? C'était là la difficulté, car naturellement tout feu avait été éteint sur la terre par le déluge.

Un gros crapaud vint au secours des enfants. Avant que la terre entière eut été recouverte d'eau, cette prudente créature avait eu soin de se cacher dans un trou, emportant dans la gueule de la braise qu'elle avait gardé allumée pendant tout le déluge en soufflant dessus. Quand il vit que la surface du sol était de nouveau sèche, il sortit en sautillant de son trou, apportant la braise dans sa gueule il alla droit vers les deux enfants et il leur fit don du feu. C'est ainsi qu'ils purent griller le poisson qu'ils attrapaient, et réchauffer leurs corps transis. Par la suite ils grandirent et c'est de leur union que descendit la tribu entière des Chiriguano [cccLV].

Les indigènes de la Terre de Feu, à l'extrémité sud de l'Amérique du Sud, racontent une histoire obscure et fantastique du déluge. Ils disent que le soleil sombra dans la mer, que les eaux montèrent tumultueusement, et que la terre entière fut submergée à l'exception d'une très haute montagne sur laquelle quelques rares personnes purent se réfugier [cccLVI].

Table des matières

§ 13. — Le déluge dans l'Amérique centrale et au Mexique

Les Indiens des environs de Panama « avaient quelque idée du déluge de Noé. Ils disaient que lorsqu'il arriva, un homme s'échappa dans une pirogue avec sa femme et ses enfants ; c'est d'eux que descendirent par la suite tous les hommes qui repeuplèrent le monde [cccLvii] ». Les Indiens du Nicaragua croyaient que depuis sa création le monde avait été détruit par un déluge, et qu'après sa destruction les dieux avaient créé de nouveau les hommes et les animaux, et toutes les créatures vivantes [cccLviii].

« Les Mexicains, dit l'historien italien Clavigero, ainsi que toutes les autres nations civilisées, possèdent une tradition nette, quoique parfois corrompue part les fables, de la création du monde, du déluge P095 universel, de la confusion des langues et de la dispersion des peuples ; et leurs images représentaient même tous ces événements. Ils disent que lorsque l'humanité fut anéantie par le déluge, un homme appelé Coxcox (à qui d'autres donnent le nom de Teocipactli) et une femme appelée Xochiquetzal, se sauvèrent dans une petite barque et débarquèrent sur une montagne appelée par eux Colhuacan et ils eurent un grand nombre d'enfants ; ces enfants furent tous muets jusqu'au jour où une colombe, perchée sur un grand arbre, leur communiqua le don des langues ; mais elles étaient tellement différentes qu'ils ne pouvaient se comprendre entre eux. Les Tlaxcalan prétendaient que les hommes qui avaient survécu au déluge furent transformés en singes, mais qu'ils recouvrèrent la parole et la raison petit à petit [cccLix].

Dans le Michoacan, province du Mexique, on avait également conservé la tradition d'un déluge. Les indigènes disaient que lorsque le déluge commença à monter, un homme, appelé Tezpi, sa femme et ses enfants, embarquèrent dans un grand vaisseau, prenant avec eux des animaux et des semences de diverses espèces en quantité suffisante pour repeupler le monde après le déluge. Quand les eaux baissèrent, l'homme lâcha un vautour ; l'oiseau prit son vol, mais ayant trouvé des charognes à dévorer, il ne revint pas. Alors l'homme lâcha d'autres oiseaux, mais eux non plus ne revinrent pas. Enfin il lâcha un oiseau-mouche, qui revint avec un rameau vert dans le bec [cccLx]. Dans

cette légende les oiseaux messagers semblent nettement une réminiscence du corbeau et de la colombe de Noé, dont les Indiens peuvent avoir entendu raconter l'histoire par des missionnaires.

Les Huichol, Indiens qui habitent la région montagneuse près de Santa Catarina, dans le Mexique occidental, possèdent aussi une légende du déluge. Ils disent qu'un Huichol abattait des arbres pour défricher le terrain. Mais chaque matin il constatait avec désespoir que les arbres qu'il avait abattus avaient repoussé aussi haut que la veille. Il en fut très contrarié et il se fatigua de travailler en vain. Au cinquième jour, il décida de faire encore une tentative et d'en avoir le cœur net. Bientôt sortit de terre, au milieu de l'espace défriché, une vieille femme portant un bâton a la main. C'était l'aïeule Nakawé, qui fait jaillir toute chose verte des ténèbres du sous-sol. Mais l'homme ne la connaissait pas. Elle tendit son bâton vers le sud, le nord, l'ouest et l'est. vers le ciel et vers la terre, et voilà qu'aussitôt le arbres qu'avait abattus le jeune homme se dressèrent de nouveau. Alors il comprit comment il se faisait qu'en dépit de tous ses efforts le terrain qu'il défrichait était toujours couvert d'arbres. Irrité, il dit à la vieille : « Est-ce toi qui défais tout le temps mon travail ? » « Oui, dit-elle, car je veux te parler ». Alors elle lui dit qu'il travaillait en vain. « Un déluge, dit-elle, va venir. Il sera arrivé dans cinq jours. Il viendra un vent très âpre, te brûlant comme du piment, qui te fera tousser. Fais une boîte avec du bois de salate (figuier) de la longueur de ton corps, et mets-y un solide couvercle. Prends cinq graines de maïs de chaque couleur, cinq pois de chaque couleur ; prends du feu, et cinq tiges de courge pour l'alimenter, et emmène avec toi une chienne noire. » L'homme fit comme la vieille lui avait dit. Le cinquième jour la boîte était prête et il y plaça les choses qu'elle lui avait dit d'emporter. Alors il entra dans la boîte avec la chienne noire ; la vieille ajusta le couvercle et calfata toutes les fissures avec de la glu, demandant à l'homme de lui signaler où il y avait du jour. Ayant ainsi rendu la boîte, absolument imperméable à l'eau et à l'air, la vieille s'installa dessus avec des aras perchés sur l'épaule. Pendant cinq ans la boîte flotta sur la surface des eaux. La première année, elle flotta vers le P096 sud, la seconde année elle flotta vers le nord, la troisième année elle flotta vers l'ouest, la quatrième année elle flotta vers l'est, et la cinquième année elle monta avec le déluge, et tout le monde fut couvert d'eau. L'année suivante le déluge commença à baisser, et la boîte échoua sur

une montagne près de Santa Catarina, où on peut encore la voir. Quand la boîte toucha la montagne, l'homme souleva le couvercle et vit que le monde entier était encore sous l'eau. Mais les aras et les perroquets se mirent à travailler avec entrain ; ils piochèrent la montagne avec leurs becs jusqu'à ce qu'ils eussent creusé des vallées, le long desquelles l'eau s'écoula et se sépara en cinq mers.

Alors la terre commença à sécher et les arbres et l'herbe à pousser. La déesse se changea en vent, et disparut. Mais l'homme reprit le travail de défrichement qui avait été interrompu par le déluge. Il vivait dans une caverne avec la chienne, se rendant le matin à son travail et revenant le soir ; la chienne restait à la maison tout le temps. Chaque soir, à son retour, l'homme trouvait des gâteaux cuits qui l'attendaient ; il fut curieux de savoir qui les préparait. Au bout de cinq jours il se cacha derrière des buissons près de la caverne et guetta. Il vit la chienne enlever sa peau, la suspendre, et prenant l'aspect d'une femme, s'agenouiller pour moudre le maïs. Il avança derrière elle à pas de loup, saisit la peau, et la jeta dans le feu. « Ah ! tu as brûlé ma tunique ! », s'écria la femme, et elle se mit à geindre comme une chienne. Mais il prit l'eau mélangée de farine qu'elle avait préparée, et il lui appliqua ce mélange sur la tête. Elle se sentit mieux et devint sa femme. Ils eurent beaucoup d'enfants et leurs fils et leurs filles se marièrent et ainsi le pays fut repeuplé, et les habitants vécurent dans des cavernes [cccLxi].

Les Cora, Indiens du Mexique, dont le pays borde à l'ouest celui des Huichol, racontent une histoire semblable, dans laquelle se retrouvent les mêmes épisodes : un bûcheron est averti par une femme de la venue du déluge, et, après celui-ci, épouse une chienne transformée en femme. Mais dans la version Cora, l'homme reçoit l'ordre d'emmener avec lui dans l'arche un pic, un pluvier, et un perroquet, en même temps qu'une chienne. A minuit le déluge commença et l'homme embarqua. Quand le déluge fut fini, il attendit cinq jours, puis il chargea le pluvier de voir s'il était possible de marcher sur le sol. L'oiseau revint et cria : « î-ouî-ouî ! » ; l'homme comprit que la terre était encore mouillée. Il attendit encore cinq jours, puis il chargea le pie de voir si les arbres étaient durs et secs. Le pic enfonça profondément le bec dans l'arbre, et balança la tête de droite et de gauche ; mais le bois était encore tellement mouillé qu'il eut de la peine à retirer son bec, et quand enfin il y réussit en tirant un bon coup, il perdit l'équilibre et

tomba sur le sol. Aussi en revenant vers l'arche, il dit : « Chouî-chouî ! » L'homme comprit et attendit cinq jours de plus, après quoi il envoya le pluvier tacheté. A ce moment la boue était tellement desséchée que les pattes du pluvier ne s'y enfoncèrent pas. Il revint donc et signala que tout allait bien. Alors l'homme s'aventura hors de l'arche, pas à pas, jusqu'à ce qu'il fût assuré que le sol était sec et uni [cccLxii].

Dans une autre version fragmentaire de l'histoire du déluge racontée par les Cora, les survivants du déluge semblent s'être sauvés dans une pirogue. Quand les eaux eurent baissé, Dieu envoya de la pirogue le vautour pour voir si la terre était suffisamment sèche. Mais le vautour ne retint pas parce qu'il dévorait les cadavres des hommes noyés. Dieu fut irrité contre le vautour et le maudit, et le fit noir au lieu de blanc qu'il était ; il ne laissa blanc que le bout de ses ailes, pour que les P097 hommes sachent quelle avait été sa couleur avant le déluge. Ensuite, Dieu ordonna au pigeon ramier d'aller voir si la terre était sèche. Le pigeon signala que la terre était sèche, mais que toutes les rivières avaient débordé. Alors Dieu ordonna à tous les animaux de boire l'eau des rivières, et toutes les bêtes et tous les oiseaux obéirent, à l'exception seulement de la colombe pleureuse (*Paloma llorona*) qui refusa de venir. Aussi est-ce toujours à la tombée de la nuit qu'elle va boire, car elle a honte d'être vue, et tout le jour elle pleure et se lamente [cccLxiii]. Dans cette légende, l'épisode des oiseaux, en particulier du vautour et du corbeau, paraissent évidemment trahir l'influence de l'enseignement des missionnaires.

Table des matières

§ 14. — Le déluge dans l'Amérique du Nord

Les Papago du sud-ouest de l'Arizona racontent que le Grand Esprit fit la terre et toutes les créatures vivantes avant de créer l'homme. Alors il descendit sur la terre, et creusant dans le sol, il découvrit de l'argile de potier. Il en remporta avec lui dans le ciel, et de là-haut il la laissa tomber dans le trou qu'il avait creusé. Aussitôt il en sortit le héros Montézuma, et, avec son aide, sortirent, l'une après l'autre, toutes les tribus indiennes. En dernier lieu apparurent les sauvages Apaches,

qui s'enfuirent aussitôt qu'ils furent créés. Ces premiers jours du monde furent heureux et paisibles. Le soleil était alors plus près de la terre que maintenant ; ses rayons rendaient toutes les saisons égales et les vêtements inutiles. Hommes et animaux parlaient ensemble une langue commune qui créait entre eux un lien fraternel. Mais une terrible catastrophe mit fin à cet âge d'or. Un déluge détruisit tout ce qui avait vie ; seuls y échappèrent Montézuma et son ami le coyote. En fait, avant que l'eau eût commencé à monter, le coyote avait prophétisé la venue du déluge ; Montézuma l'écouta, se fit un bateau, et le mit sur le sommet du mont Santa Rosa. Le coyote se construisit également une arche ; car il abattit, en rongeant sa base, un grand roseau sur le bord de la rivière ; il s'y glissa et le calfata avec de la résine. Aussi quand les eaux montèrent, Montézuma et le coyote flottèrent et furent sauvés ; et quand le déluge fut terminé, l'homme et l'animal se retrouvèrent, sur la terre ferme. Désireux de savoir ce qui en restait, l'homme envoya le coyote à la découverte et l'animal signala que vers l'ouest, le sud, et l'est il y avait la mer, mais que, vers le nord, il n'avait pas pu trouver la mer, quoiqu'il eût marché jusqu'à épuisement. Cependant le Grand Esprit, avec l'aide de Montézuma, avait repeuplé la terre d'hommes et d'animaux [cccLxiv].

Les Pima, tribu voisine, apparentée aux Papago, racontent que la terre et les hommes furent créés par un certain Chiowotmahké, c'est-à-dire Prophète de la Terre. Or, le Créateur avait un fils appelé Szeukha, qui, alors que la terre commençait à être assez bien peuplée, vivait dans la vallée de la Gila. Dans la même vallée habitait en ce temps-là un grand prophète dont le nom a été oublié. Une nuit, alors que le prophète dormait, il fut réveillé par du bruit à sa porte. Quand il l'ouvrit, il se trouva face à face avec un grand aigle. L'aigle dit : « Lève-toi, car voici un déluge qui se prépare. » Mais le prophète ne fit que rire des paroles de l'aigle, s'enveloppa dans sa couverture et se rendormit. Une seconde fois l'aigle vint l'avertir, mais il refusa toujours de l'écouter. Une troisième fois, l'oiseau patient avertit le prophète que toute la vallée de la Gila serait submergée par l'eau, mais P098 l'insensé fit la sourde oreille. Cette même nuit survint le déluge, et le lendemain il n'y avait plus rien de vivant, sauf un homme, si même c'était un homme ; car c'était Szeukha, fils du Créateur, qui s'était sauvé en flottant sur une grosse boule de gomme ou de résine. Quand les eaux du déluge eurent baissé, il aborda près de la Salt River, et il

habita dans une caverne à flanc de montagne ; la caverne est encore là aujourd'hui, ainsi que les outils dont se servit Szeukha lorsqu'il y habitait. On ne sait pourquoi Szeukha fut irrité contre le grand aigle, bien que cet oiseau eût averti le prophète d'avoir à se sauver du déluge. Au moyen d'une échelle en corde il escalada la falaise où habitait l'aigle et, le trouvant dans son aire, il le tua. Dans le nid et à l'alentour, il trouva de nombreux corps humains déchiquetés et décomposés que l'aigle avait emportés pour les dévorer. Il les ramena à la vie, et les envoya repeupler la terre [cccLxv].

Les Acagehemen, Indiens qui habitent près de Saint Juan Capistrano, en Californie, « n'ignoraient pas absolument le déluge universel ; mais comment et d'où en eurent-ils connaissance, c'est ce que je n'ai jamais pu comprendre. Certains de leurs chants y font allusion, et il existe chez eux une tradition d'après laquelle, en des temps très reculés, la mer se souleva, déferla sur la plaine, remplit les vallées, et finit par recouvrir les montagnes ; presque toute la race humaine et presque tous les animaux furent détruits, à l'exception de quelques-uns qui s'étaient réfugiés sur une haute montagne, que les eaux n'atteignirent pas ».

Les Luiseño, Indiens de la Basse Californie, racontent aussi qu'un déluge recouvrit toutes les plus hautes montagnes et fit périr la plupart des hommes. Quelques-uns seulement furent sauvés, parce qu'ils s'étaient réfugiés sur une hauteur située près de Bonsall, que les Espagnols appellent Mora et les Indiens Katuta. Seule cette hauteur fut respectée des eaux, alors que tout le reste du pays était inondé. Les survivants y restèrent jusqu'à ce que le déluge eût baissé. On peut voir encore aujourd'hui sur le sommet de cette petite colline des monceaux de coquillages et d'algues-marines, de cendres, des pierres assemblées, qui marquent l'endroit où les Indiens firent cuire leurs aliments. Les coquillages proviennent des mollusques qu'ils mangèrent, les cendres et les pierres sont les restes de leurs foyers. L'écrivain qui rapporte cette tradition, ajoute « qu'il existe sur les collines proches de Del Mar et d'autres localités de la côte de nombreux tas semblables de coquillages, de l'espèce qu'on trouve encore sur le rivage ». Les Luiseño chantent encore de nos jours un chant du déluge, où il est fait mention du tertre de Katuta [cccLxvi].

Une Indienne de la tribu riveraine de la Smith River, en Californie, a raconté comme suit le déluge. Il arriva un jour une forte pluie. Elle dura longtemps et l'eau continua à monter au point que les vallées furent submergées et que les Indiens se retirèrent sur les hauteurs. Enfin ils furent tous emportés par les eaux et noyés, à l'exception de deux, qui se réfugièrent sur le plus haut pic, et furent sauvés. Ils vivaient de poissons, qu'ils cuisaient en les mettant sous leurs bras. Ils n'avaient pas de feu, et ne pouvaient en faire, car tout était trop humide. Enfin les eaux baissèrent, et c'est de ce couple solitaire que sont descendus tous les Indiens d'aujourd'hui. A mesure que les Indiens mouraient, leurs esprits prenaient la forme de daims, d'élans, d'ours, de serpents, d'insectes, et ainsi de suite ; de cette manière la terre fut repeuplée par les différentes espèces d'animaux aussi bien que par les hommes.

D'après du Pratz, l'ancien historien français de la Louisiane, il P099 existait chez les Natchez, tribu indienne du Bas-Mississipi, la tradition d'un déluge. Il nous dit qu'il questionna à ce sujet le gardien du temple où l'on gardait avec un soin religieux le feu sacré et perpétuel. Le gardien répondit que « l'ancienne parole apprenait à tous les hommes rouges que presque tous les hommes étoient péris par les eaux, excepté un très petit nombre qui s'étoit sauvé sur une haute montagne ; qu'il ne sçavoit rien de plus à ce sujet, sinon que ce peu de gens avoient repeuplé la terre ». Et du Pratz ajoute : « Comme les autres nations m'avoient dit la même chose, je fus assuré que tous les Naturels pensoient de même sur cet événement et qu'ils n'avoient conservé aucun souvenir de l'Arche de Noé ; ce qui ne m'a jamais beaucoup étonné, puisque les Grecs, malgré leurs connaissances, n'en sçavoient pas davantage, et que sans les livres saints nous ne saurions peut-être pas plus qu'eux [cccLxvii] ».

Il existait chez les Mandan une tradition diluvienne d'après laquelle toute la race humaine périt à l'exception d'un homme, qui s'échappa dans une grande pirogue et se réfugia vers l'ouest dans les montagnes. C'est pourquoi les Mandan célébraient tous les ans certains rites en souvenir de la fin du déluge, ou de ce qu'ils appelaient, *Mee-nee-ro-ha-sha*, « la baisse ou le rétablissement des eaux ». Cette cérémonie avait lieu quand les feuilles des saules qui bordaient la rivière atteignaient leur pleine croissance, car d'après la tradition, « le rameau que rapporta l'oiseau était une branche de saule et portait des feuilles en pleine croissance ». Ce fut une tourterelle qui apporta la

branche de saule. Ces oiseaux venaient picorer dans le village auprès des huttes de terre et aucun Indien n'aurait voulu les tuer ou leur faire du mal ; les chiens même étaient dressés à ne pas les inquiéter. Jadis dans les villages Mandan, on conservait, soigneusement une construction de bois qui représentait la pirogue dans laquelle l'homme s'était sauvé seul du déluge. « Au centre du village Mandan », dit le peintre Catlin, « se trouve un espace circulaire de cent cinquante pieds de diamètre, qui n'est jamais encombré et qui ressemble à une place publique ; là se font toutes les fêtes, les parades, etc. ; tout autour se trouvent les wigwams, serrés autant que possible les uns contre les autres, toutes les portes donnant sur le centre de cette place publique. Au milieu de ce terrain, durci à force d'être piétiné, se trouve une construction (ressemblant quelque peu à une grande barrique de bois), faite de planches et garnie de cercles, haute de huit ou neuf pieds, qu'on préserve religieusement de toute marque et de toute égratignure, et qui s'appelle la grande pirogue. C'est incontestablement la représentation symbolique d'une partie de leur histoire traditionnelle du déluge ; ce fait et de nombreux faits semblables prouvent qu'ils ont hérité de cette tradition d'une manière ou d'une autre, et qu'ils essaient ainsi d'en perpétuer la mémoire en impressionnant vivement l'esprit de la nation entière. Cet objet de superstition, par le fait qu'il est placé au centre même du village, est le point de ralliement de toute la nation, c'est à lui qu'ils adressent leur culte lors des fêtes et des exercices religieux de l'année.

Lorsque Catlin assista à la cérémonie où se commémorait le déluge, le premier ou seul homme (*Nu-mohk-much-a-nah*) qui échappa au déluge était représenté par un mime habillé d'un manteau de loup blanc rejeté en arrière ; son chef était orné du plumage magnifique de deux corbeaux, et dans sa main gauche il portait une grande pipe. Il pénétra dans le village du côté de la prairie, et s'approcha de la case de la sorcellerie ou du mystère, case tenue strictement close pendant toute l'année, sauf pour l'accomplissement des rites religieux et qu'il avait le moyen d'ouvrir. Tout le jour le mime parcourut le P100 village ; il s'arrêtait devant chaque hutte et se lamentait jusqu'à ce que le propriétaire de la hutte fût venu lui demander qui il était et ce qu'il voulait. Le mime répondait en racontant les terribles ravages qu'avait causés le déluge sur la terre et il ajoutait : « Je suis le seul qui ait échappé à cette calamité universelle ; j'ai abordé avec mon grand ca-

not sur une haute montagne là-bas vers l'ouest, où j'habite maintenant ; je suis venu ouvrir la case aux sorcelleries ; chaque propriétaire de wigwam doit me faire présent d'un outil tranchant, pour qu'il soit sacrifié à l'eau. » Et il ajoutait : « Sinon, il y aura un autre déluge, et personne ne sera sauvé, puisque c'est avec de semblables outils que fut faite la grande pirogue. » S'étant présenté dans le cours du jour à chaque wigwam du village, et ayant reçu de chacun une hachette, un couteau, ou un autre instrument tranchant, il les déposa le soir dans la case aux sorcelleries, où ils restèrent jusqu'au soir du dernier jour de la cérémonie. Alors intervint le rite final : en présence du village entier, assemblé sur un point de la rive haut de trente pieds, les outils furent jetés dans un remous profond de la rivière ; « il était impossible qu'on les y repêchât jamais ; ils étaient certainement sacrifiés à l'Esprit de l'Eau ». Parmi les cérémonies célébrées par les Mandan, lors de cette fête du printemps, il y avait une danse du taureau, exécutée par des hommes déguisés en bisons, et destinée à assurer au cours de la saison suivante une quantité abondante de ces animaux ; en outre les jeunes gens se soumettaient volontairement à une série de tortures atroces dans la case aux sorcelleries, afin de se faire bien voir du Grand Esprit ; mais on ne découvre pas dans ces récits ce que ces rîtes étranges et affreux avaient à faire avec la commémoration du déluge [cccIxviii].

Cette fête des Mandan portait le nom de « *O-kee-pa* » et était « une cérémonie religieuse annuelle, à la stricte observance de laquelle ces hommes ignorants et superstitieux attribuaient non seulement leur bonheur, mais leur existence même ; car la tradition, leur unique histoire, enseignait que, grâce aux rites singuliers de cette cérémonie, ils étaient assurés d'avoir les bisons dont ils se nourrissaient ; par contre l'omission de cette cérémonie annuelle, et des sacrifices faits aux eaux, aurait appelé sur eux la répétition de la calamité qui les avait frappés jadis, et avait détruit toute la race humaine à l'exception d'un homme que sa pirogue avait fait aborder sur une haute montagne située vers l'ouest. Néanmoins cette tradition n'est pas spéciale à la tribu des Mandan, car parmi les cent-vingt différentes tribus que j'ai visitées dans l'Amérique du Nord, dans l'Amérique du Sud et dans l'Amérique Centrale, il n'y en a pas une où je n'aie entendu raconter, soit en termes précis, soit en termes vagues, l'histoire d'un déluge traditionnel auquel une, ou trois, ou huit personnes échappèrent en se

réfugiant sur le sommet d'une haute montagne. Certaines tribus qui habitent au pied des Montagnes Rocheuses, dans la plaine du Vénézuéla, et dans la Pampa Del Sacramento (Amérique du Sud) font tous les ans des pèlerinages au pic montagneux sur lequel ils s'imaginent que la race antédiluvienne se réfugia dans des pirogues ou autrement ; et, d'après les règles mystérieuses de leurs sorciers ils offrirent leurs prières et leurs sacrifices au Grand Esprit pour être sûrs d'échapper eux-mêmes à une semblable catastrophe [cccLxix]. »

On nous dit que d'après une tradition qui existe chez les Chérôki, l'eau recouvrit jadis la terre au point que tous les hommes furent noyés, sauf une seule famille. La venue de cette catastrophe fut annoncée par un chien à son maître. Cet animal sagace se rendait tous les jours sur le bord d'un fleuve et là il contemplait l'eau, et hurlait P101 tristement. Son maître le gronda et lui ordonna de rentrer à la maison ; alors le chien se mit à hurler et il avertit l'homme du danger qu'il courait : « Il faut que tu construises un bateau », dit-il, « et que tu y mettes tout ce que tu veux sauver, car la grande pluie est proche qui inondera la terre ». Il prédit encore à son maître qu'il se sauverait, à condition de le jeter dans le fleuve, et à l'appui de ses dires, il lui demanda de regarder derrière son cou. Et en effet le cou du chien était à vif, et l'on voyait la chair et les os. Donc l'homme écouta le fidèle animal et suivant ses instructions il se sauva avec sa famille, et c'est de lui que sont descendus tous les hommes qui peuplent aujourd'hui la terre [cccLxx].

Les légendes diluviennes sont répandues chez la plupart des Indiens de la grande famille des Algonquins et elles se ressemblent par certains détails. C'est ainsi que les Delawares, tribu Algonquine, originaire de la Baie Delaware, racontent qu'un déluge submergea la terre entière, et que peu de personnes y échappèrent. Elles se sauvèrent en se réfugiant sur le dos d'une tortue, si vieille que sa carapace était moussue comme les bords d'un ruisseau. Tandis qu'ils flottaient ainsi à la dérive, un plongeon passa près d'eux en volant ; ils lui demandèrent de plonger et de ramener de la terre du fond de l'eau. Il plongea, mais ne put trouver le fond. Alors il s'envola au loin et rapporta un peu de terre dans son bec. Guidée par lui, la tortue nagea jusque-là, et ils y trouvèrent la terre ferme Ils s'y installèrent et repeuplèrent le pays [cccLxxi].

Les Montagnais, groupe de tribus indiennes du Canada, qui appartiennent également à la grande famille des Algonquins [ccclxxii], racontèrent à un de leurs premiers missionnaires jésuites qu'un être puissant, qu'ils appellent Messou, remit le monde en état après qu'il eut été détruit par le déluge. Un jour, dirent-ils, Messou partit à la chasse, et les loups qu'il employait en guise de chiens entrèrent dans un lac et y furent retenus. Mossou les chercha partout ; enfin un oiseau lui dit qu'il avait aperçu les loups perdus au milieu du lac. Il entra dans le lac pour les sauver, mais le lac déborda et recouvrit la terre. Très étonné, Messou chargea le corbeau de lui chercher une motte de terre, avec laquelle il pourrait refaire cet élément ; mais le corbeau ne put en trouver. Ensuite Messou envoya une loutre ; celle-ci plongea dans l'eau profonde, mais ne rapporta rien. Enfin Messou dépêcha un rat musqué, celui-ci rapporta un peu de sol que Messou employa pour refaire la terre sur laquelle nous vivons. Il lança des flèches dans les troncs d'arbres, et les flèches se changèrent en branches ; il se vengea de ceux qui avaient retenu ses loups dans le lac ; enfin il épousa un rat musqué, dont il eut des enfants qui repeuplèrent le monde [ccclxxiii].

Il n'est pas fait mention des hommes dans cette légende, et n'était le rôle qu'y jouent les animaux, on pourrait supposer que le déluge arriva dans les temps primitifs du monde, avant l'apparition de la vie sur la terre. Pourtant, environ deux siècles plus tard, un autre missionnaire catholique signale qu'il existe chez les Montagnais du Territoire de la Baie d'Hudson, la tradition d'un déluge qui recouvrit le monde et auquel quatre personnes, ainsi que des animaux et des oiseaux, échappèrent sur une île flottante [ccclxxiv]. Un troisième missionnaire catholique raconte cette légende des Montagnais dans les termes plus détaillés que voici : Dieu, irrité contre les géants, ordonna à un homme de construire une grande pirogue. L'homme obéit, et quand il s'y fut embarqué, l'eau monta de tous côtés, souleva la pirogue et finit par recouvrir la terre entière. Fatigué de ne voir autour de lui qu'un vaste océan houleux, l'homme y jeta une loutre ; l'animal plongea P102 et ramena un peu de terre. L'homme prit dans sa main la terre, ou la boue, et souffla dessus ; aussitôt elle commença à grandir. Alors il la posa sur la surface de l'eau, et l'empêcha de couler. Comme en grandissant elle était devenue une île, il désira savoir si elle était assez grande pour le porter. Donc il y plaça un renne, mais l'animal eut bientôt fait le tour de l'île, et quand il fut revenu vers l'homme, celui-

ci, en conclut qu'elle n'était pas assez grande. Il continua à souffler dessus jusqu'au moment où les montagnes, les lacs et les fleuves furent formés. Alors il débarqua [cccLxxv]. Le même missionnaire signale une légende du déluge courante chez les Cri, autre tribu du Canada, appartenant à la famille des Algonquins ; mais cette histoire trahit fortement l'influence chrétienne ; il y est dit, en effet, que l'homme envoya de sa pirogue d'abord un corbeau, ensuite un pigeon ramier. Le corbeau ne revint pas et en punition de sa désobéissance, il fut changé de blanc en noir ; le pigeon revint, les pattes couvertes de boue ; l'homme en conclut que la terre était desséchée et il débarqua [cccLxxvi].

Il semble que la vieille et véritable légende algonquine du déluge ait été recueillie pour la première fois dans son entier par un certain H.-E. Mac-Kensie, qui vécut pendant la plus grande partie de sa jeunesse chez les Salteux ou Chippeway, grande et puissante branche de la famille algonquine. Il communiqua cette tradition au lieutenant W.-H. Hooper, à Fort Normand, près du lac de l'Ours, vers le milieu du dix-neuvième siècle. Voici en substance cette légende.

Au temps jadis vivaient certains Indiens au milieu de qui se trouvait un sorcier nommé Wis-kay-tchach. Il y avait aussi avec eux un loup et ses deux fils, qui vivaient dans l'intimité des êtres humains. Wis-kay-tchach appelait le vieux loup son frère et les jeunes loups ses neveux ; car il considérait tous les animaux comme ses parents. Pendant l'hiver, ils vinrent à manquer de nourriture ; pour en trouver, le vieux loup annonça son intention de se séparer avec ses enfants des Indiens. Wis-kay-tchach offrit de lui tenir compagnie et ils partirent ensemble. Bientôt ils relevèrent la trace d'un élan. Le vieux loup et le sorcier Wis (qu'on nous permette d'abréger ainsi son nom) s'arrêtèrent pour fumer, tandis que les jeunes loups poursuivaient l'élan. Au bout c'un certain temps, les jeunes ne revenant pas, Wis et le vieux loup partirent à leur recherche ils trouvèrent bientôt du sang sur la neige, et surent ainsi que l'élan avait été tué. Bientôt ils rejoignirent les jeunes loups, mais point d'élan, car les jeunes loups l'avaient mangé. Ils dirent à Wis de faire du feu ; quand ce fut fait, il trouva tout l'élan, reconstitué et déjà partagé et découpé. Les jeunes loups firent quatre parts de l'animal ; mais l'un d'eux garda la langue, et l'autre le mufle, qui sont les morceaux de choix. Wis murmura, et les jeunes loups lui abandonnèrent l'objet de sa convoitise. Quand tout fut dévoré, un jeune loup dit qu'il ferait de la graisse de moelle, qu'on

prépare en brisant les os et en les faisant bouillir. Bientôt cette ressource fut aussi épuisée et ils furent de nouveau en proie à la faim. Ils décidèrent donc de se séparer une fois de plus. Cette fois-ci Vieux-Loup partit avec un de ses fils, laissant Wis et l'autre jeune loup chasser ensemble.

L'histoire ne s'occupe plus maintenant de Vieux-Loup, et relate les aventures de Wis et de son neveu, un des deux jeunes loups. Celui-ci tua des daims et les rapporta dans son estomac ; puis à son arrivée, les dégorgea comme il avait fait auparavant. Enfin il dit à son oncle qu'il ne pouvait plus rien attraper et Wis toute la nuit prépara des décoctions magiques et se livra à des enchantements. Le matin venu, il fit partir son neveu à la chasse ; mais il lui dit de ne pas manquer P103 à chaque vallée, et à chaque creux de terrain, de jeter devant lui un bâton avant de s'aventurer à sauter, sans quoi il lui arriverait certainement malheur. Le jeune loup partit ; mais en poursuivant un daim il oublia les recommandations de son oncle, et comme il essayait de franchir un creux, il tomba en plein dans la rivière, où il fut tué et dévoré par les lynx d'eau.

Quelle sorte de bêtes étaient les lynx d'eau, c'est ce que le narrateur fut incapable de dire. Mais peu importe. Il suffit que le jeune loup ait été tué et dévoré par ces créatures. Après avoir longtemps attendu le retour de son neveu, Wis partit à sa recherche. Arrivé au point où le jeune loup avait sauté, il devina que l'animal avait négligé de suivre son conseil, et qu'il était tombé dans l'eau. Il vit le martin-pêcheur perché sur un arbre, qui regardait l'eau fixement. Il lui demanda ce qu'il regardait si intensément. L'oiseau répondit qu'il regardait la peau du jeune loup, neveu de Wis, qui servait de paillasson devant la porte des lynx d'eau ; car non contents de tuer et de dévorer le jeune loup, ces animaux féroces outrageaient sa mémoire en employant sa peau à ce vil usage. Pour le remercier de ce renseignement, Vis appela le martin-pêcheur près de lui, lui peignit la tête, et commença à lui mettre une collerette autour du cou. Mais avant qu'il eût fini son œuvre, l'oiseau s'envola, et c'est pourquoi de nos jours encore les martins-pêcheurs ont derrière la tête une collerette inachevée. Avant de s'envoler, le martin-pêcheur donna à Wis un dernier renseignement, à savoir que les lynx d'eau venaient souvent s'étendre sur le sable et que s'il voulait se venger d'eux il n'avait qu'à se transformer en tronc d'arbre. Mais il fallait mettre tous ses soins à rester absolument im-

mobile et à ne se laisser à aucun prix abattre par les grenouilles et les serpents que le lynx d'eau enverraient certainement pour le déloger. Quand il eut reçu cet avis, Wis retourna à son camp, et se livra à des enchantements ; il se procura également tout ce qui lui était nécessaire, entre autres une grande pirogue pour contenir tous les animaux qui ne pouvaient pas nager.

Avant l'arrivée du jour, il avait achevé ses préparatifs et embarqué tous les animaux dans la grande pirogue. Alors il pagaya doucement jusqu'au lieu où étaient les lynx. Il attacha sa pirogue derrière un promontoire, débarqua, se transforma en tronc d'arbre, et attendit sous ce déguisement l'apparition des lynx d'eau. Bientôt le lynx noir se glissa hors de l'eau, et alla s'étendre sur le sable ; puis ce fut le tour du lynx gris. Enfin le lynx blanc, celui-là même qui avait tué le jeune loup, montra sa tête ; mais quand il aperçut le tronc d'arbre, il se méfia et il cria à ses frères qu'il ne l'avait encore jamais vu. Insouciants, ils répondirent qu'il avait toujours dû être là ; cette réponse ne désarma pas les soupçons du lynx blanc malin, qui chargea des grenouilles et des serpents de l'abattre. Wis eut bien du mal à rester immobile ; il y parvint pourtant, et le lynx blanc, ses soupçons désormais apaisés, s'étendit sur le sable pour dormir. Wis attendit un instant, puis reprenant sa forme naturelle, il saisit son épieu et se rapprocha doucement du lynx blanc. Le martin-pêcheur lui avait bien dit de viser l'ombre de l'animal, sans quoi il manquerait son coup, mais dans sa précipitation il oublia ce conseil ; il frappa le corps de son adversaire et son coup ne porta pas. L'animal se précipita vers l'eau ; mais Wis put faire encore une tentative, et ayant visé cette fois l'ombre du lynx, il blessa grièvement l'animal lui-même. Cependant celui-ci parvint à plonger dans l'eau, ainsi que les autres lynx. Aussitôt l'eau commença à bouillonner et à monter, et Wis courut vers son canot de toute la vitesse de ses P104 jambes. L'eau déborda et finit par recouvrir terre, arbres et collines. La pirogue flotta sur la surface de l'eau et Wis, après avoir embarqué tous les animaux qui ne pouvaient pas nager, s'occupa de sauver tous ceux qui ne pouvaient nager que pendant peu de temps et qui se débattaient autour de lui dans l'eau.

Mais dans les enchantements qu'il avait faits pour parer à ce grand danger, Wis avait négligé une condition nécessaire pour refaire le monde après le déluge. Il n'avait pas de terre, pas la moindre parcelle qui pût servir de noyau au nouveau continent qui devait sortir des

eaux. Il se mit donc en devoir de s'en procurer. Ayant attaché une ficelle à la patte d'un plongeon, il ordonna à cet oiseau d'essayer de sonder la mer et de persévérer, même s'il devait en périr car, dit-il : « Peu importe si tu es noyé, je pourrai facilement te ramener à la vie. » Encouragé par cette assurance, l'oiseau se laissa tomber comme une pierre dans l'eau, et la ficelle fila rapidement. Quand elle se fut arrêtée, Wis la hâla ; au bout de la ligne, il retrouva le plongeon mort. Lorsque Wis l'eut ramené à la vie, l'oiseau lui dit qu'il n'avait pas trouvé de fond. Alors Wis chargea une loutre de la même mission ; mais elle ne fit pas mieux que le plongeon. Wis essaya alors un castor, qui après avoir été noyé et ressuscité comme les autres, signala qu'il avait vu la cime des arbres, mais qu'il n'avait pu plonger plus avant. Enfin Wis fit descendre un rat attaché à une pierre ; le rat et la pierre s'enfoncèrent et bientôt la ligne se détendit. Wis tira sur la ficelle et ramena le rat mort, mais ses pattes étreignaient un peu de terre. C'est tout ce que demandait Wis. Il ressuscita le rat et étala la terre pour la sécher ; puis il souffla dessus et elle grandit. Quand il jugea qu'elle était suffisamment vaste, il envoya un loup à la découverte ; bientôt l'animal revint et déclara que le monde était petit. Alors Wis souffla de nouveau sur la terre pendant longtemps, puis il envoya un corbeau. L'oiseau ne revint pas et Wis en conclut que le monde était assez grand pour tous ; et lui et les animaux débarquèrent de la pirogue [cccLxxvii].

On a recueilli chez les Ojibway du sud-est de l'Ontario, une autre version de cette histoire, mais plus concise et légèrement différente. La voici. Nénébojo vivait dans les bois avec son frère. Chaque jour il partait à la chasse, tandis que son frère restait à la maison. Un soir, à son retour, il remarqua que son frère n'était pas là. Il partit à la découverte, mais ne put le trouver nulle part. Le lendemain, il reprit ses recherches ; comme il longeait le bord d'un lac, il aperçut un martin-pêcheur, perché sur un arbre dont les branches s'inclinaient sur l'eau. L'oiseau regardait attentivement quelque chose au-dessous de lui « Que regardes-tu ? » demanda Nénébojo ; le martin-pêcheur fit comme s'il n'entendait pas. Nénébojo reprit : « Si tu veux me dire ce que tu regardes, je te ferai beau à voir. Je peindrai tes plumes. » L'oiseau accepta joyeusement cette offre et dès que Nénébojo eut peint ses plumes, il dit : « Je regarde le frère de Nénébojo que les esprits de l'eau ont tué et dont la peau leur sert de paillasson. » Nénébo-

jo lui demanda encore : « A quel endroit du rivage les esprits de l'eau viennent-ils se chauffer au soleil ? » Le martin-pêcheur répondit : « Ils viennent toujours s'étendre là-bas à l'une des baies où le sable est tout-à-fait sec. »

Alors Nénébojo quitta le martin-pêcheur. Il résolut de se rendre sur la plage que l'oiseau lui avait indiquée et d'y attendre la première occasion de tuer les esprits de l'eau. II se demanda d'abord quel déguisement lui permettrait d'approcher sans être découvert. Il se dit : « Je vais me changer en un vieux tronc d'arbre pourri. » Aussitôt dit aussitôt fait ; cette transformation fut accomplie au moyen d'une P105 longue baguette que Nénébojo ne quittait jamais. Quand les lions sortirent de l'eau pour se chauffer au soleil, l'un d'entre eux remarqua le tronc et dit à ses compagnons : « C'est la première fois que je vois ce vieux tronc. Est-ce que ce ne serait pas Nénébojo ? » Mais le lion à qui il s'était adressé, répondit : « Mais non j'ai sûrement déjà vu ce vieux tronc. » Alors un troisième lion vint s'assurer de ce qui en était.. Il fit sauter un morceau du tronc et vit qu'il était pourri. Tous les lions, rassurés, se couchèrent pour dormir. Quand Nénébojo vit qu'ils étaient profondément endormis. il les frappa sur la tête avec son bâton. Comme il les frappait, l'eau du lac se mit, à monter. Il s'enfuit, mais les vagues le poursuivirent. Dans sa fuite il rencontra un pic qui le dirigea vers une montagne où poussait un grand pin. Nénébojo y grimpa et se mit à construire un radeau. Comme il finissait celui-ci, l'eau atteignit son cou. Alors il plaça sur le radeau deux animaux de chaque espèce, puis il partit à la dérive.

Quand il eut vogué quelque temps, Nénébojo se dit : « Je crois que l'eau ne baissera jamais et que je ferais mieux de faire de la terre. » Alors il fit plonger une loutre jusqu'au fond de la mer pour lui rapporter de la terre. Mais la loutre revint sans en avoir trouvé. Ensuite il chargea de la même mission un castor, mais encore en vain. Alors Nénébojo chargea un rat musqué d'aller chercher de la terre dans l'eau. Quand le rat musqué revint à la surface, ses petites pattes étaient contractées. Nénébojo les desserra et trouva quelques petits grains de sable ; il en découvrit d'autres dans sa gueule. Il rassembla tous ces grains, les dessécha et les plaça dans le cor qui lui servait pour appeler les animaux puis il souffla dans son cor et répandit les grains de sable sur le lac. En retombant, ils formèrent une île. Nénébojo l'agrandit et envoya un corbeau pour s'assurer de sa grandeur. Mais le corbeau ne

revint pas. Alors Nénébojo décida d'envoyer le faucon, qui de tous les oiseaux a le vol le plus rapide. Au bout d'un certain temps le faucon revint et comme Nénébojo lui demandait s'il n'avait pas vu le corbeau, il répondit qu'il l'avait vu manger des cadavres sur le bord du lac. Alors Nénébojo dit : « Désormais le corbeau ne mangera jamais que ce qu'il aura dérobé. » Au bout de quelque temps. Nénébojo envoya le caribou pour explorer l'île. Il revint bientôt et déclara qu'elle n'était pas encore assez grande. Nénébojo répandit une seconde fois du sable sur l'eau avec son souffle, après quoi il cessa de faire la terre [ccclxxviii].

Les Pieds Noirs, autre tribu algonquine qui chassait sur les pentes est des Montagnes Rocheuses et dans les prairies qui s'étendent au pied de ces montagnes, racontent une histoire semblable du grand déluge primitif. « Au commencement », disent-ils, « toute la terre fut recouverte d'eau et tous les animaux flottèrent çà et là sur un grand radeau. Un jour, le Vieux dit au castor de plonger et d'essayer de rapporter un peu de boue. Le castor disparut et resta longtemps sans reparaître, mais il ne put atteindre le fond. Alors le plongeon essaya, puis la loutre mais l'eau était trop profonde pour eux. A son tour le rat musqué plongea et il resta si longtemps qu'on le croyait noyé ; mais enfin il apparut, presque mort, et quand on l'eut amené sur le radeau, il restait un peu de boue dans une de ses pattes. Le Vieux en fit le monde et dans la suite il créa les hommes [ccclxxix].

A coup sûr des histoires analogues sont fréquentes dans les tribus indiennes du nord-ouest du Canada. On ne les trouve pas seulement dans les tribus de la famille algonquine, mais aussi chez leurs voisins du nord, les Tinneh ou Déné, de la grande famille athapascane, qui est de beaucoup la plus répandue de toutes les familles linguistiques indiennes de l'Amérique du Nord, puisqu'elle s'étend de la côte Arctique P106 jusque dans le Mexique, de l'Océan Pacifique jusqu'à la baie d'Hudson, et du Rio Colorado jusqu'à l'embouchure du Rio Grande [ccclxxx]. C'est ainsi que, les Cri, tribus algonquine [ccclxxxi], racontent qu'au commencement vivait un vieux magicien, nommé Wissaketchak, qui accomplissait des merveilles par ses enchantements. Mais un certain monstre marin le haïssait et voulait sa mort. Un jour que le magicien voguait dans sa pirogue, ce monstre battit la mer de sa queue si fort que les vagues se soulevèrent et engloutirent la terre. Mais Wissaketchak construisit un grand radeau et y rassembla des couples de

tous les animaux et de tous les oiseaux ; ainsi il sauva sa vie et la vie des autres créatures. Néanmoins le poisson monstrueux battait toujours l'eau de sa queue et le déluge continuait à monter, si bien que non seulement la terre, mais les plus hautes montagnes furent submergées et qu'on ne pouvait plus apercevoir la moindre parcelle de terre sèche. Alors Wissaketchak fit plonger dans l'eau un canard pour rapporter de la terre, mais l'oiseau ne put arriver jusqu'au fond et il se noya. Là-dessus Wissaketchak envoya un rat musqué qui, après être resté longtemps sous l'eau, réapparut la gorge pleine de vase. Wissaketchak prit la vase, en fit une petite galette et la posa sur l'eau, où elle flotta. On eût dit un de ces nids que les rats musqués se font sur la glace. Petit à petit, elle grossit au point de devenir un monticule. Alors Wissaketchak souffla dessus et plus il soufflait, plus le monticule grossissait et les rayons du soleil en firent une masse solide. Au fur et à mesure que cette masse grossissait et se durcissait, Wissaketchak y envoyait des animaux pour y loger. Enfin il débarqua lui-même et prit possession de la terre qu'il avait ainsi créée, et qui est le monde que nous habitons à présent [cccLxxxii].

Les Dogrib (Côtes de Chien) et les Indiens-Esclaves (Slave Indians), tribus Tinneh [cccLxxxiii], racontent une histoire semblable, sauf qu'ils appellent Tchapewi l'homme qui échappa au déluge ; ils disent de plus que tandis qu'il flottait sur le radeau avec les animaux de toute espèce qu'il avait sauvés, il fit plonger dans l'eau tous les amphibies l'un après l'autre, y compris la loutre et le castor, mais nul ne put rapporter de la terre, sauf le rat musqué qui fut le dernier à plonger et qui reparut haletant, avec un peu de boue aux pattes. Sur cette boue Tchapewi souffla jusqu'à ce qu'elle fût devenue la terre que nous voyons maintenant. Alors Tchapewi y replaça les animaux et ils y vécurent comme auparavant. Il cala la terre au moyen d'un solide étai, et c'est ainsi qu'il l'immobilisa [cccLxxxiv].

Les Hareskin (Peaux de Lièvre), autre tribu Tinneh [cccLxxxv], racontent qu'un certain Kunyan, ce qui signifie Sage, résolut un jour de construire un grand radeau. Quand sa sœur, qui était aussi sa femme, lui demanda pourquoi, il répondit : « S'il y a une inondation, comme je le prévois, nous nous y réfugierons. » Il annonça son projet aux autres hommes ; niais ils se moquèrent de lui : « S'il y a une inondation, dirent-ils, nous nous réfugierons sur les arbres. » Néanmoins le Sage fit un grand radeau au moyen de troncs d'arbres attachés avec des

cordes de racines. Tout d'un coup arriva une crue comme on n'en avait jamais vu. L'eau semblait jaillir de tous côtés. Les hommes grimpèrent dans les arbres, mais l'eau les poursuivit et ils furent tous noyés. Quant au Sage, il flotta sain et sauf sur son radeau solidement attaché. Tout en flottant il pensait à l'avenir ; il rassembla par couples tous les animaux herbivores, les oiseaux et même toutes les bêtes de proie qu'il rencontrait sur son passage : « Montez sur mon radeau », leur disait-il, « car il n'y aura bientôt plus de terre ». Et en effet la terre disparut sous l'eau et pendant longtemps personne ne pensa même à P107 la rechercher. Le premier qui plongea fut le rat musqué, mais il ne put trouver le fond et quand il reparut à la surface, il était à moitié noyé. « Il n'y a pas de terre », dit-il. Il plongea une seconde fois et à son retour il dit : « J'ai senti l'odeur de la terre, mais je n'ai pu l'atteindre. » Ce fut ensuite le tour du castor. Il plongea et resta longtemps sous l'eau enfin il reparut, flottant sur le dos, haletant et évanoui.

Mais il tenait dans la patte un peu de boue qu'il donna au Sage. Le Sage plaça la boue sur l'eau, souffla dessus et dit : « Que la terre soit de nouveau ! » Comme il soufflait sur la boue, elle se mit à grandir. Il y posa un petit oiseau et le morceau de boue grandit encore. Il continua à souffler dessus et la boue continua à grandir. Alors l'homme mit un renard sur l'île de boue flottante et le renard en fit le tour en un seul jour. Le renard continua à faire le tour de l'île en courant et à mesure qu'il courait l'île devenait de plus en plus grande. Six fois le renard compléta le circuit de l'île, et à la sixième fois la terre était achevée, telle qu'elle était avant le déluge. Alors le Sage fit débarquer tous les animaux sur la terre ferme. Ensuite il débarqua lui-même avec sa femme et son fils et dit : « C'est par nous que la terre sera repeuplée. » Ce qu'il y a de certain c'est quelle le fut. Le Sage n'avait plus qu'une difficulté à combattre. Les eaux s'étendaient encore partout et la question était de savoir comment les réduire. L'hydre vit la difficulté et vint à la rescousse. Elle avala toute l'eau, puis s'étendit comme une souche sur le rivage, le ventre effroyablement gonflé. Cela ne faisait plus du tout l'affaire du Sage ; car s'il y avait trop d'eau auparavant, maintenant il y en avait trop peu. Dans son embarras il eut recours au pluvier : « L'hydre », dit-il, « est couchée là-bas au soleil, son gros ventre gonflé d'eau. Perce-le lui ! » Le rusé pluvier se rapprocha de l'hydre qui ne se doutait de rien. « Ma grand'mère », dit-il d'une voix

compatissante, « a sans doute mal au ventre ». Et il passa la main doucement sur la partie dont souffrait l'hydre comme pour la soulager. Mais tout à coup il sortit ses serres et griffa le ventre gonflé de l'hydre. Et quel coup de griffe il lui donna ! On entendit un gargouillement et l'eau sortit du ventre à gros bouillons écumants. En s'écoulant elle forma des fleuves et des lacs, et c'est ainsi que le monde redevint habitable [cccLxxxvi].

Certains Indiens de la famille des Tinneh affirment que le déluge fut causé par une lourde chute de neige au mois de septembre. Seul un vieillard prévit la catastrophe il avertit ses semblables, qui ne l'écoutèrent pas : « Nous nous réfugierons sur les montagnes », dirent-ils, mais ils furent tous noyés. Or le vieux s'était construit une pirogue et lorsque le déluge arriva, il vogua sur l'eau et sauva tous les animaux qu'il rencontrait. Incapable de supporter plus longtemps ce genre de vie, il fit plonger dans l'eau, à la recherche du monde submergé, le castor, la loutre, le rat musqué, et l'eider. Seul l'eider revint avec un peu de vase aux pattes ; l'homme étendit cette vase sur l'eau, la fit grandir en soufflant dessus et pendant six jours y débarqua les animaux. Puis, la terre ayant atteint les dimensions d'une grande île, il descendit à son tour sur le rivage. D'autres Tinneh disent qu'il envoya d'abord un corbeau, qui se reput des cadavres flottants et ne revint pas. Ensuite il lâcha une colombe qui fit deux fois le tour du monde, puis revint. La troisième fois elle revint le soir très lasse, portant au bec un rameau de sapin bourgeonnant [cccLxxxvii]. Cette dernière version trahit évidemment l'influence de l'enseignement chrétien.

Les Sarci, autre tribu indienne appartenant à la famille des Tinneh, formaient autrefois une puissante nation ; mais ils sont réduits P108 aujourd'hui à quelques centaines d'individus. Le territoire qui leur est réservé, et qui est une belle étendue de prairie, touche au territoire des Pieds Noirs dans la province d'Alberta, un peu au sud du Canadian Pacific Railway. II existe chez eux une tradition du déluge qui concorde dans ses grands traits avec celle des Ojibway, des Cri et des autres tribus canadiennes. Ils racontent que quand la terre fut inondée, seuls un homme et une femme survécurent ; ils se sauvèrent sur un radeau, ou ils rassemblèrent des animaux et des oiseaux de toutes sortes. L'homme fit plonger un castor jusqu'au fond de l'eau. Le castor rapporta un peu de boue que l'homme pétrit dans sa main pour en former un nouveau monde. Au début le monde était si menu qu'un

petit oiseau pouvait en faire le tour en marchant mais il grandit de jour en jour : « Au début », dit le conteur, « notre père y fixa sa demeure ; puis il y eut des hommes, puis des femmes, puis des animaux, et puis des oiseaux. Notre père créa ensuite les rivières, les montagnes, les arbres et toutes les choses telles que nous les voyons ». A la fin de cette histoire, le blanc qui l'a recueillie fit observer au Sarci que la tradition des Ojibway ressemblait beaucoup à la leur, sauf que dans cette tradition Ojibway ce n'était pas le castor, mais le rat musqué qui avait rapporté la terre du fond de l'eau. Cette remarque fit pousser aux cinq ou six Indiens qui étaient groupés dans la tente un cri d'approbation « Oui Oui ! » s'écrièrent-ils en chœur, « il vous a menti. C'était le rat musqué ! C'était le rat musqué ! [cccLxxxviii] ».

Dans la religion ou la mythologie des Tlingit ou Thlinkit, importante tribu indienne de l'Alaska, Yehl ou le Corbeau joue un rôle important. Il ne fut pas seulement l'ancêtre du clan du Corbeau ; il fut le créateur des hommes il fit pousser les plantes et il mit le soleil, la lune et les étoiles à leurs places.

Mais il avait un oncle méchant, qui avait assassiné les dix frères aînés de Yehl, soit en les noyant, soit, disent certains, en les étendant sur une planche et en leur sciant la tête avec un couteau. C'était la jalousie qui le poussait à commettre ces crimes atroces car il avait une jeune femme qu'il aimait beaucoup, et il savait que, d'après la loi des Tlingit, ses neveux, fils de sa sœur, hériteraient de sa veuve dès qu'il quitterait lui-même cette vallée de larmes. Aussi quand Yehl eut atteint l'âge d'homme, son bon oncle chercha à se débarrasser de lui comme il avait fait pour ses dix frères aînés ; mais ce fut en vain, car Yehl n'était pas un enfant ordinaire. Sa mère l'avait conçu en avalant un caillou rond qu'elle avait trouvé sur le rivage à marée basse ; et au moyen d'une autre pierre elle était parvenue à rendre l'enfant invulnérable. Aussi quand son oncle essaya de lui scier la tête comme aux autres, le couteau n'eut aucun effet sur Yehl. Sans se laisser décourager par cet échec, le vieux sacripant tenta par d'autres moyens de supprimer son vertueux neveu. Dans sa fureur il s'écria : « Que le déluge soit ! » Il y eut un déluge qui recouvrit toutes les montagnes. Mais Yehl prit ses ailes et ses plumes, qu'il pouvait enlever ou mettre à volonté, et il s'envola vers le ciel ; il y resta accroché par le bec pendant dix jours et pendant ce temps l'eau du déluge monta si vite qu'elle vint lécher ses ailes. Quand l'eau eut baissé, il se laissa choir comme

une flèche dans la mer, où il tomba mollement sur un grand champ d'algues marines ; il fut secouru dans cette situation périlleuse par une loutre marine, qui l'amena sain et sauf à la côte. Il n'est pas dit dans cette version de la légende Tlingit ce qui arriva aux hommes pendant le déluge [ccclxxxix].

Une autre version Tlingit raconte d'une autre manière comment la Corbeau causa le déluge. Il avait placé sous le monde une femme P109 chargée d'assurer le flux et le reflux des marées. Un jour il désira se renseigner sur tout ce qui se passait sous la mer il ordonna donc à la femme de soulever l'eau pour lui permettre de se promener sur le fond à pied sec. Mais il eut soin de lui recommander de soulever l'océan lentement afin de donner aux hommes le temps de mettre dans leurs pirogues les provisions nécessaires et d'embarquer. Donc l'océan monta petit à petit, soulevant avec lui les hommes dans leurs pirogues. A mesure qu'elle montait le long des flancs des montagnes, ils voyaient les ours et les autres animaux sauvages qui se démenaient sur les sommets encore à sec. Beaucoup des ours vinrent à la nage vers les pirogues, dans le dessein de se hisser à bord. Alors ceux qui avaient été assez sages pour emmener leurs chiens en furent très heureux, car les braves bêtes écartèrent les ours. Certains atterrirent sur les cimes des montagnes, les entourèrent de murs pour endiguer l'eau et attachèrent leurs pirogues dans cette enceinte. Ils n'avaient pas pu emporter beaucoup de bois avec eux ; il n'y avait pas assez de place pour cela dans les pirogues. Ce fut une période d'anxiété et de danger. Les survivants voyaient des arbres entiers arrachés et emportés par les eaux rapides ; sous leurs yeux flottaient des diables de mer et d'autres créatures étranges. Quand les eaux baissèrent, les hommes dévalèrent avec la décrue les flancs de la montagne ; mais tous les arbres avaient disparu et n'ayant pas de bois les hommes périssaient de froid. Quand le Corbeau revint de dessous la mer, il vit les poissons qui gisaient à sec sur les montagnes et dans les lits des cours d'eau, et il leur dit : « Ne bougez pas et changez-vous en pierres. » Et ils devinrent pierres. De même quand il voyait des hommes descendant la montagne, il leur disait : « Changez-vous en pierres là même où vous êtes. » Et ils se transformaient en pierres. Lorsque tous les hommes eurent été détruits de cette façon, le Corbeau les créa à nouveau avec des feuilles. Parce qu'il créa cette nouvelle génération avec des feuilles, on sait qu'il dut changer en pierres tous les hommes et toutes les femmes qui avaient

survécu au déluge. Et c'est aussi pourquoi encore aujourd'hui tant de gens meurent en automne à la chute des feuilles ; quand les fleurs et les feuilles se flétrissent et tombent, nous passons aussi comme elles [cccxc].

D'après une autre autorité, les Tlingit ou Koloch, comme les appelaient les Russes, parlent d'un déluge universel, où les hommes furent sauvés dans une grande arche flottante, qui, quand l'eau baissa, s'échoua sur un rocher et se fendit en deux ; c'est de là, pensent-ils, que provient la diversité des langues. Les Tlingit représentent la moitié de la population qui fut renfermée dans l'arche et tous les autres peuples de la terre représentent l'autre moitié [cccxci]. Il se peut que cette dernière légende soit d'origine chrétienne, car elle représente une sorte de mélange de l'arche de Noé et de la Tour de Babel.

Les Haïda (îles de la Reine Charlotte), « racontent qu'il y a très longtemps il arriva un déluge qui fit périr tous les hommes et tous les animaux à l'exception d'un seul corbeau. Cette créature n'était pas cependant un oiseau ordinaire. Comme tous les animaux de ces vieilles histoires indiennes, il possédait en grande partie les attributs d'un être humain. C'est ainsi qu'il pouvait mettre ou enlever à volonté son plumage, comme un vêtement. Il est même dit dans cette légende qu'il naquit d'une femme qui n'avait pas de mari et qui lui préparait son arc et ses flèches. Quand il fut assez vieux, il s'en servit pour tuer des oiseaux et de leur dépouille elle lui fit un manteau ou une couverture. Ces oiseaux étaient le petit bruant de neige à la tête et au cou noirs, le grand pivert noir et rouge, et le pivert mexicain. Quant P110 au corbeau, il s'appelait Né-kil-stlas. Lorsque les eaux du déluge eurent baissé, Né-kil-stlas chercha des compagnons et une compagne, mais il n'en trouva pas et sa solitude lui pesa. Enfin il prit sur la grève une palourde (*Cardium Nuttalli*) et l'épousa ; puis il pensa incessamment et de toutes ses forces à son désir d'avoir une compagne. Bientôt il entendit dans le coquillage un très faible cri, semblable à celui d'un enfant nouveau-né ; ce cri devint de plus en plus fort et enfin apparut une petite fille qui, grandissant de jour en jour, finit par devenir l'épouse du corbeau ; C'est de cette union que sont venus tous les indiens et ainsi fut repeuplé le pays [cccxcii] ».

Les Thompson, Indiens de la Colombie britannique, racontent qu'il y eut autrefois un grand déluge qui recouvrit tout le pays, sauf les pi-

tons de quelques-unes des plus hautes montagnes. Les Indiens pensent, sans en être bien sûrs, que le déluge fut causé par trois frères appelés Qoaqlqal, qui en ce temps-là parcouraient tout le pays, transformant miraculeusement toutes choses jusqu'au jour où les transformateurs furent à leur tour transformés en pierres. Quoiqu'il en soit, tous furent noyés dans ce déluge, sauf le coyote et trois hommes ; le coyote survécut parce qu'il se métamorphosa en un morceau de bois et flotta ainsi sur l'eau ; les hommes y échappèrent en embarquant dans une pirogue dans laquelle ils furent entraînés jusqu'aux monts Nzukeki. Là, ils furent par la suite transformés en pierres avec leur pirogue ; et on peut encore les voir aujourd'hui, assis et sous forme de pierres. Quant au coyote, les eaux en baissant le laissèrent à sec sur le rivage sous la forme du morceau de bois dont il avait su prendre l'aspect. Il reprit alors sa forme naturelle et s'orienta. Il reconnut qu'il était dans le pays de la rivière Thompson. Il prit pour femmes des arbres et c'est de lui et des arbres que sont descendus les Indiens d'à-présent. Avant le déluge, il n'y avait ni lacs, ni cours d'eau dans la montagne, et par conséquent il n'y avait pas de poissons. Quand les eaux du déluge se furent retirées, elles laissèrent des lacs dans le creux des montagnes, et de ces lacs sortirent les cours d'eau qui se mirent à couler vers la mer. Voilà pourquoi on trouve maintenant des lacs dans les montagnes et des poissons dans les lacs [cccxciii]. Ainsi le déluge des Thompson semble avoir été inventé pour expliquer la présence des lacs dans les montagnes ; le philosophe primitif voyait leur cause dans le déluge qui, en se retirant, aurait laissé les lacs dans les creux des collines, comme le reflux laisse des mares dans les creux des rochers au bord de la mer.

Il semble que la légende du déluge ait été courante chez les Indiens de l'État de Washington. C'est ainsi que les Twana, qui habitent sur les bords du détroit de Puget, racontent qu'au temps jadis les hommes étaient méchants et que pour les punir il vint un déluge qui submergea tout le pays à l'exception d'une seule montagne. Les hommes s'enfuirent dans leurs pirogues jusque sur la plus haute montagne du pays, qui est un pic de la chaîne de l'Olympe ; l'eau ayant monté encore plus haut, ils attachèrent leurs pirogues avec de longues cordes à l'arbre le plus élevé ; mais l'eau monta encore plus haut. Alors certaines des pirogues brisèrent leurs amarres et partirent à la dérive vers l'ouest, où les descendants de ceux qui furent sauvés forment maintenant une tribu qui parle une langue semblable à celle des Twana. Dans

leur langue ce mont est appelé par un nom qui signifie « amarre », parce qu'ils y amarrèrent leurs canots en ce temps. Ils parlent aussi d'un pigeon qui partit à la recherche des morts [cccxciv].

Quand les premiers missionnaires se rendirent au milieu des Spokane, des Nez-Percés, et des Cayu, qui, avec les Yakima, habitaient P111 la partie orientale de l'État de Washington, ils découvrirent que ces Indiens possédaient leur propre tradition du déluge, d'après laquelle un homme et une femme s'étaient sauvés sur un radeau. Chacune de ces trois tribus, de même que la tribu des Flathead (Têtes Plates), avait son Ararat particulier sur lequel les survivants s'étaient réfugiés [cccxcv].

On retrouve également une légende diluvienne chez les Indiens de l'État de Washington qui habitent le cours inférieur de la Colombie et qui parlent le Chinook, dialecte Kathlamet [cccxcvi]. Sur un point, leur histoire ressemble à la légende algonquine. Ils racontent que le Geai Bleu conseilla à une certaine jeune fille d'épouser le Puma, qui était un chasseur d'élans et, par-dessus le marché, chef de son village. Elle se rendit donc dans le village du Puma, mais par suite d'une erreur ce fut le Castor qu'elle épousa. Un jour que son mari le Castor revenait de la pêche, elle descendit sur la grève à sa rencontre et il lui dit de porter les truites qu'il avait prises. Mais elle découvrit que ce n'était pas des truites, mais des branches de saule. Cette découverte la dégoûta ; elle s'enfuit du domicile conjugal et finit par épouser le Puma, qu'elle aurait dû épouser d'abord. Ainsi abandonné par sa femme chérie, le Castor pleura pendant cinq jours, si bien que la terre fut inondée de ses larmes. Les maisons furent submergées et les animaux sautèrent dans leurs pirogues. Quand les eaux eurent presque atteint le ciel, ils eurent l'idée de ramener de la terre du fond de l'eau et ils dirent au Geai Bleu : « Allons, plonge, Geai Bleu ! » Il plongea, mais il n'alla pas bien profondément, car on ne cessa pas de voir sa queue au-dessus de l'eau. Ensuite tous les animaux essayèrent de plonger ; d'abord la martre, puis la loutre mais elles revinrent sans avoir trouvé le fond. Alors ce fut le tour du rat musqué. Il dit : « Attachons les pirogues ensemble ! » Ils attachèrent les pirogues ensemble et posèrent des planches dessus. Alors le rat musqué se défit de sa couverture, chanta cinq fois son chant de guerre, puis il plongea dans l'eau et disparut, et ce fut pour longtemps. Enfin on vit apparaître à la surface des iris. Puis ce fut l'été, les eaux baissèrent et les pirogues en même temps ; enfin

elles restèrent à sec. Tous les animaux sautèrent hors des pirogues ; mais en sautant ils cognèrent leurs queues contre le plat-bord qui les trancha. C'est pourquoi les ours gris et les ours noirs n'ont encore de nos jours que des bouts de queues. Mais la loutre, la martre, le rat musqué et la panthère retournèrent à la pirogue ramasser leurs queues et les collèrent aux moignons qui restaient. C'est pourquoi ces animaux ont encore des queues d'une longueur convenable, bien qu'elles aient été coupées lors du déluge [cccxcvii].

Il est peu parlé de la race humaine et de la façon dont elle échappa au déluge dans ce conte. Mais il appartient évidemment à un genre primitif de fables dans lesquelles il n'est pas fait de distinction nette entre l'homme et les bêtes et où les créatures inférieures sont censées penser, parler et agir comme des êtres humains et vivre avec eux pour ainsi dire sur un pied d'égalité. Cette communauté de nature est indiquée implicitement dans l'histoire Kathlamet où la jeune fille épouse d'abord le Castor, puis le Puma ; on la trouve également dans la description épisodique du Castor, qui est représenté sous les traits d'un homme ventru [cccxcviii]. Ainsi en écrivant comment les animaux survécurent au déluge, le narrateur présumait probablement qu'il avait suffisamment expliqué du même coup la survivance de l'humanité.

Dans l'Amérique du Nord, on ne trouve pas seulement la légende du déluge chez les tribus indiennes, mais aussi chez les Esquimaux et chez les Groenlandais, leurs cousins. A Orowignarak, dans l'Alaska, le capitaine Jacobsen apprit qu'il existait chez les Esquimaux la tradition P112 d'une inondation formidable qui coïncida avec un tremblement de terre et balaya si rapidement le pays que quelques personnes seulement purent s'échapper dans leurs pirogues et se réfugier sur les cimes des plus hautes montagnes [cccxcix]. De même les Esquimaux de la baie de Norton, Alaska, racontent que dans les premiers temps la terre fut entièrement submergée, sauf une très haute montagne. Seuls quelques animaux s'y réfugièrent et furent sauvés ; quelques hommes survécurent tant bien que mal et se nourrirent de poissons jusqu'au jour où les eaux baissèrent. Lorsque les montagnes furent dégagées, les hommes y débarquèrent et ils suivirent petit à petit jusqu'à la côte les eaux qui se retiraient. Les animaux qui s'étaient échappés dans la montagne descendirent aussi et repeuplèrent la terre de leurs différentes espèces [cd].

Les Esquimaux Tchiglit, qui habitent les côtes de l'Océan Arctique depuis la Point Barrow à l'ouest jusqu'au cap Bathurst à l'est, racontent qu'un déluge se déchaîna sur la face de la terre et que les eaux poussées par le vent submergèrent les demeures des hommes. Les Esquimaux attachèrent ensemble plusieurs bateaux, de façon à former un grand radeau ; ils s'y installèrent et flottèrent sur la surface des eaux ; ils cherchaient à se réchauffer en se blottissant les uns contre les autres sous une tente qu'ils avaient dressée, mais ils étaient transis par la bise glaciale, tandis que sous leurs yeux passaient les arbres que le déluge avait déracinés. Enfin un sorcier appelé An-odjium, c'est-à-dire « Fils de Hibou », jeta son are dans la mer et prononça les mots : « Assez, vent ! Calme-toi ! » Il jeta ensuite ses boucles d'oreilles et cela suffit pour faire baisser les eaux [cdi].

Les Esquimaux Centraux disent qu'au temps jadis les eaux commencèrent à monter et qu'elles ne s'arrêtèrent que lorsqu'elles eurent inondé le pays. Même les cimes des montagnes furent recouvertes par les flots et l'on vit au-dessus d'elles flotter des glaçons. Quand les eaux se furent retirées, la glace échoua sur le sommet des montagnes et y forma un glacier. Des quantités de coquillages, de poissons, de phoques et de baleines restèrent à sec ; on peut encore voir de nos jours leurs coquilles et leurs os. Beaucoup d'Esquimaux furent alors noyés ; mais beaucoup d'autres, qui avaient sauté dans leurs bateaux dès le début du déluge, y échappèrent [cdii].

Quant aux Groenlandais, Crantz, leur historien, nous raconte que « presque toutes les nations païennes ont une certaine connaissance du déluge de Noé ; aussi les premiers missionnaires en trouvèrent-ils des traces assez évidentes chez les Groenlandais ; par exemple que l'univers fut jadis bouleversé et que tous les hommes, sauf un, furent noyés ; mais certains furent transformés en esprits de feu. Le seul homme qui s'échappa vivant frappa le sol avec son bâton, et il en sortit une femme, et à eux deux ils repeuplèrent le monde. Pour prouver que le déluge submergea jadis la terre entière, ils disent que des quantités de coquillages et des restes de poissons ont été trouvés loin dans les terres, là où jamais aucun homme n'a dû vivre, et même que l'on a trouvé sur les montagnes des os de baleines [cdiii] ». Les Innoït ou Esquimaux, avec qui le voyageur C.-E. Hall vécut, invoquaient à l'appui de cette légende, un argument semblable. « Ils possèdent, nous dit-il, une tradition d'un déluge qu'ils attribuent à une marée d'une hauteur

extraordinaire. Un jour que je parlais de son peuple à Tookoolito, elle me dit : « Les Innoït croient tous que la terre fut jadis recouverte par la mer. » Je lui demandai pourquoi. Elle répondit : « N'as-tu jamais vu là, bien haut, dans la montagne, des petites pierres qui ressemblent aux palourdes et aux coquillages qui vivent dans la mer ? [cdiv] ».

Table des matières

§ 15. — Le déluge en Afrique

P113 Il est curieux de constater que si l'on trouve les légendes relatant un déluge universel dans de nombreuses parties du monde, c'est à peine si l'on en a recueilli en Afrique. A vrai dire il n'est pas sûr qu'on ait signalé dans ce vaste continent une seule tradition diluvienne véritablement indigène. Même les traces de cette tradition sont rares. On n'en a trouvé aucune dans la littérature de l'Égypte antique [cdv].

Dans la Guinée Septentrionale, nous dit-on, « il existe la tradition d'un déluge qui recouvrit jadis la face de la terre entière ; mais cette légende est associée à tant de merveilleux imaginaire, qu'on ne peut guère l'identifier avec le même événement relaté dans la Bible [cdvi]. Le missionnaire qui écrit ces lignes ne nous donnant pas de détails, on ne peut juger jusqu'à quel point cette tradition était originale et jusqu'à quel point empruntée aux Européens. Un autre missionnaire a rencontré une allusion à un déluge dans les traditions des indigènes du Bas Congo : « Jadis », dirent-ils, « le soleil et la lune se rencontrèrent ; le soleil colla un emplâtre de boue sur une partie de la lune et ainsi diminua sa lumière ; c'est pourquoi une partie de la lune est souvent dans l'ombre. Quand cette rencontre eut lieu il arriva un déluge et les hommes d'alors mirent leurs baguettes à bouillie (*luku*) au bas de leur dos et furent changés en singes. La race actuelle des hommes est une nouvelle création. Certains racontent aussi que quand le déluge arriva les hommes furent transformés en singes et les femmes en lézards ; la queue du singe est le fusil de l'homme. On pourrait croire que cette transformation eut lieu à leur avis à une époque très récente ; mais il n'existe pas chez les naturels du Congo de légende concernant l'introduction du fusil dans ce pays, ni aucune trace du temps où la

chasse et la guerre se faisaient avec des lances, des boucliers, des arcs, des flèches et des couteaux [cdvii] ».

On dit qu'il existe chez les Bapedi, tribu de l'Afrique du Sud, la légende d'un déluge qui détruisit presque toute l'humanité [cdviii]. Au cours de sa longue carrière, le missionnaire Robert Moffat fit en vain des recherches concernant les légendes diluviennes parmi les naturels de l'Afrique du Sud. Il découvrit qu'un indigène, qui prétendait tenir une légende semblable à ses ancêtres, l'avait apprise d'un missionnaire appelé Schmelen. « De semblables histoires », ajoute le Dr Moffat, « entendues à l'origine dans une mission ou enseignées par quelque voyageur croyant, finissent par s'embrouiller et se transformer sous l'influence de l'esprit païen au point de ressembler étonnamment aux traditions indigènes [cdix] ». Après avoir raconté une légende concernant la formation du lac Dilolo en Angola, pendant laquelle un village entier aurait péri avec ses habitants, ses basses-cours et ses chiens, le Dr Livingstone fait cette remarque : « Il se peut que ce soit là un faible vestige d'un déluge traditionnel il est remarquable que ce soit le seul que j'aie trouvé dans le pays [cdx] ». Mon ami John Roscoe, que sa longue expérience de missionnaire a mis pendant près de vingt-cinq ans en contact étroit avec les indigènes de l'Afrique Centrale, particulièrement avec ceux du protectorat de l'Ouganda, me dit qu'il n'a relevé aucune légende indigène concernant le déluge parmi les tribus qu'il connaît.

Pourtant les écrivains allemands ont découvert, chez les naturels de l'Afrique Orientale des traditions relatives à un déluge mais ces histoires ne sont évidemment que des variantes du récit biblique, P114 parvenues jusqu'à ces sauvages par une influence chrétienne ou peut-être mahométane. Un officier allemand a signalé une de ces traditions chez les Massaï. Il la raconte ainsi :

Tumbainot était un homme juste, aimé de Dieu. Il prit pour femme Naipandé, qui lui donna trois fils, Oshomo, Bartimaro et Barmao. Quand son frère Lengerni mourut, Tumbainot, conformément à la coutume des Massaï, épousa sa veuve, Nahaba-logunja, ainsi nommée à cause de sa tête haute et étroite, ce qui est chez les Massaï une marque de beauté. Elle donna à son second mari trois fils ; mais à la suite d'une querelle domestique, provenant de ce qu'elle avait un soir refusé à son mari de lui donner du lait, elle quitta la maison conjugale et

s'en construisit une, qu'elle fortifia par une haie d'épines contre les attaques des bêtes fauves. En ce temps-là la terre était abondamment peuplée, mais les hommes n'étaient pas bons. C'étaient au contraire des pécheurs qui n'obéissaient pas aux commandements de Dieu. Néanmoins, malgré toute leur méchanceté, ils n'allaient pas jusqu'à s'entretuer. Mais il arriva, un jour de malheur, qu'un certain homme appelé Nambi, tua un autre homme appelé Suagé. La patience de Dieu fut à bout et il résolut de détruire toute la race humaine. Seul le pieux Tumbainot trouva grâce aux yeux de Dieu qui lui ordonna de construire une arche de bois et d'y entrer avec ses deux femmes, ses six enfants et leurs femmes, et de prendre avec lui des animaux de toutes les espèces. Quand ils furent tous à bord et quand Tumbainot y eut mis des provisions abondantes, Dieu fit pleuvoir si fort et si longtemps qu'il y eut un grand déluge ; tous les hommes et les animaux furent noyés, à l'exception de ceux qui étaient dans l'arche. Dans l'arche, qui flottait sur la surface des eaux, Tumbainot attendait avec angoisse la fin de la pluie, car les provisions commençaient à s'épuiser. Enfin elle cessa. Désireux de savoir si les eaux avaient baissé, Tumbainot lâcha une colombe. Elle revint fatiguée à la tombée du jour et Tumbainot sut par là que les eaux devaient être encore hautes et que la colombe n'avait pas trouvé où se poser. Quelques jours après il lâcha un vautour, mais il eut soin d'attacher une flèche à l'une des plumes de sa queue, prévoyant que si l'oiseau se perchait pour manger, il traînerait la flèche derrière lui et que la flèche, rencontrant quelque objet sur le sol, s'y accrocherait et se perdrait. Les faits répondirent à son attente, car dans la soirée le vautour revint à l'arche sans la flèche et sans la plume à laquelle elle était attachée. Tumbainot en conclut que l'oiseau s'était posé sur une charogne et que les eaux baissaient. Quand l'eau se fut toute écoulée, l'arche se posa sur la plaine et les hommes et les animaux en descendirent. Comme il quittait l'arche, Tumbainot ne vit pas moins de quatre arcs-en-ciel, un à chacun des quatre coins du ciel, et il en conclut que la colère de Dieu était apaisée [cdxi].

Une autre version du récit du déluge a été signalée par un missionnaire allemand dans la même région. Il l'a recueillie à la station de Mkulvé, sur la rivière appelée Saisi ou Momba, à environ trente kilomètres du point où la rivière se jette dans le lac Rukwa. Son interlocuteur déclara qu'il tenait ce récit de son grand-père et affirma avec énergie que c'était une vieille tradition du pays qui n'avait pas été

empruntée aux étrangers. Sa déclaration fut corroborée par un autre indigène digne de foi, à la seule différence que celui-ci était d'avis que le Noé africain avait lâché deux colombes au lieu d'une. Voici cette histoire :

Il y a longtemps les rivières débordèrent. Dieu dit à deux hommes : « Allez dans le vaisseau. Prenez aussi les semences de toutes les espèces et de tous les animaux, mâles et femelles. » Ainsi firent-ils. Les eaux P115 montèrent, elles recouvrirent les montagnes, le vaisseau flotta sur les eaux. Tous les animaux et tous les hommes périrent. Quand l'eau eut été desséchée, l'homme dit : « Voyons. Peut-être l'eau n'est-elle pas toute desséchée. » Il lâcha un colombe, elle revint au vaisseau, il attendit quelque temps, puis lâcha un épervier, mais celui-ci ne revint pas, car l'eau était desséchée. Les hommes atterrirent et ils débarquèrent les animaux et les semences [cdxii] ».

Table des matières

§ 16. — Diffusion géographique des légendes diluviennes

L'exposé ci-dessus des traditions diluviennes suffit à prouver que ce type d'histoire, qu'on l'appelle légendaire ou mythique, a été largement répandu dans le monde entier. Avant de rechercher quels sont les rapports qui existent entre ces traditions, la cause ou les causes auxquelles elles doivent leur origine, il serait peut-être bon de rappeler brièvement les régions où elles se rencontrent. En Asie, nous en avons trouvé des exemples en Babylonie, en Palestine, en Syrie, en Phrygie, dans l'Inde ancienne et moderne, en Birmanie, en Cochinchine, dans la presqu'île de Malacca et au Kamtchatka. D'une façon générale ces traditions existent donc dans l'Asie méridionale et ne se trouvent pas dans l'Asie orientale, centrale et septentrionale.

Il est à remarquer particulièrement que ni l'un ni l'autre des grands peuples civilisés de l'Asie orientale, les Chinois et les Japonais, n'a, autant que je sache, préservé, dans une littérature pourtant abondante et ancienne, de légende diluvienne d'origine indigène semblable à celles que nous considérons ici, c'est-à-dire la légende d'une inondation

universelle qui aurait fait périr la totalité ou la plus grande partie de la race humaine.

En Europe, les traditions diluviennes indigènes sont beaucoup plus rares qu'en Asie ; mais elles existent dans la Grèce antique et on les a signalées au Pays de Galles et chez les Lithuaniens, les Bohémiens de Transylvanie et les Vogoul, en Russie orientale. L'histoire islandaise de l'inondation causée par le sang d'un géant ne peut guère être rangée dans la même classe.

En Afrique, y compris l'Égypte, on remarque l'absence de légendes indigènes concernant le déluge ; on n'en a encore signalé qu'un cas certain.

Dans l'Archipel Indien on trouve des légendes diluviennes dans les grandes îles de Sumatra, Bornéo, et Célèbes, et dans les petites îles de Nias, Engano, Ceram, Rotti, et Florès. Des histoires analogues sont racontées par les tribus indigènes des îles Philippines et à Formose, et par les naturels isolés des îles Andaman, dans le golfe du Bengale.

On trouve des légendes diluviennes dans les vastes îles ou continents de la Nouvelle Guinée et de l'Australie, et dans cette frange de petites îles appelées Mélanésie, qui décrit un grand arc de cercle au nord et à l'est de la Nouvelle Guinée et de l'Australie.

Si l'on avance encore vers l'est dans le Pacifique, on trouve des traditions diluviennes abondamment répandues chez les Polynésiens qui occupent les îles éparses et généralement petites de ce grand océan depuis les îles Sandwich au nord jusqu'à la Nouvelle Zélande au sud. Chez les Micronésiens, on a signalé une légende diluvienne dans les îles Pelew.

En Amérique, que ce soit dans l'Amérique du Sud, dans l'Amérique Centrale ou dans l'Amérique du Nord, les traditions diluviennes P116 abondent. On les retrouve depuis la Terre de Feu au sud, jusqu'à l'Alaska au nord, et dans les deux continents de l'est à l'ouest. Elles n'ont pas seulement cours chez les tribus indiennes ; on en a signalé des exemples chez les Esquimaux, depuis l'Alaska à l'ouest jusqu'au Groenland à l'est.

Telle est en général la diffusion géographique de ces traditions. Demandons-nous maintenant quels sont les rapports qui existent entre

elles. Ont-elles toutes des liens de parenté ou sont-elles distinctes et indépendantes ? En d'autres termes, ont-elles toutes une origine commune, ou ont-elles pris naissance indépendamment les unes des autres dans différentes parties du monde ?

Autrefois, sous l'influence de la tradition biblique, on était disposé à faire remonter toute légende diluvienne, où qu'on la trouvât, au déluge de Noé et l'on y voyait une des versions plus ou moins corrompues ou apocryphes de cette grande catastrophe, dont la seule relation véritable et authentique se lisait dans le livre de la Genèse. C'est une conception désormais insoutenable. Même en tenant compte des nombreuses corruptions et des nombreux changements de toutes sortes dont souffre nécessairement la tradition orale quand elle se transmet de génération en génération et de pays en pays au cours des siècles, il serait difficile de reconnaître dans les diverses histoires du déluge, histoires souvent bizarres, enfantines et grotesques, la copie humaine d'un seul original divin. Et cela surtout depuis que la science moderne a prouvé que le soi-disant original divin de la Genèse n'est pas du tout un original, mais qu'il est la copie relativement moderne d'une version babylonienne ou plutôt sumérienne beaucoup plus ancienne. Aucun apologiste chrétien ne serait tenté de considérer le récit babylonien, d'un caractère si intensément polythéiste, comme une révélation primitive faite par Dieu à l'homme ; et si la théorie de l'inspiration ne peut s'appliquer à l'original, on ne peut guère l'invoquer pour expliquer la copie.

La théorie de la révélation ou de l'inspiration divine est donc incompatible avec les faits nouveaux ; il nous reste à nous demander si la légende babylonienne ou sumérienne, qui est certainement de beaucoup la plus ancienne des traditions diluviennes, ne serait pas celle d'où proviennent toutes les autres. C'est là une question à laquelle on ne peut guère donner une réponse catégorique, puisque la démonstration est impossible en pareille matière et puisqu'on ne peut arriver à une conclusion qu'en envisageant toute une série de probabilités sur lesquelles chaque esprit porte un jugement différent. Sans doute il est possible d'analyser toutes ces légendes jusque dans leurs éléments, de classifier ceux-ci, de déterminer combien sont communs aux différentes versions et de la somme des éléments trouvés dans l'un quelconque des récits de conclure jusqu'à quel point nous avons à faire à une version dérivée ou originale. C'est ce qui a déjà été fait par quel-

qu'un qui a étudié la question avant moi [cdxiii]. Je n'ai pas l'intention de reprendre ici ses calculs : le lecteur que séduit les spéculations statistiques ou mathématiques pourra rechercher ces calculs dans ses œuvres ou les reprendre lui-même sur les données que fournissent les pages précédentes. Je me contenterai de donner ici mes conclusions d'ensemble ; au lecteur de les vérifier, de les corriger, ou de les rejeter en se basant sur les témoignages que je lui ai fournis !

Je dirai donc qu'à part la légende hébraïque, qui est incontestablement dérivée de la légende babylonienne, et à part les exemples modernes qui révèlent l'enseignement récent des missionnaires ou du moins une influence chrétienne, je ne pense pas que nous ayons de P117 raisons décisives pour faire remonter aucune des traditions diluviennes à une origine babylonienne. Des savants renommés ont soutenu que la légende de la Grèce et de l'Inde antiques étaient dérivées de la légende babylonienne : il se peut qu'ils aient raison ; quant à moi il ne me semble pas que les ressemblances qui existent entre ces légendes soient suffisantes pour nous permettre de supposer une identité d'origine. Sans doute dans les dernières périodes de l'antiquité les Grecs ont connu la version babylonienne aussi bien que la version hébraïque de la légende du déluge ; mais ils avaient des traditions diluviennes qui leur appartenaient en propre et qui remontaient bien au-delà des conquêtes d'Alexandre, conquêtes qui furent les premières à ouvrir l'accès des trésors du savoir oriental aux écrivains occidentaux ; et dans leurs premières formes les traditions grecques ne portent pas de trace nette d'emprunt aux sources asiatiques. Dans la légende de Deucalion par exemple, qui se rapproche le plus de la légende babylonienne, seuls Deucalion et sa femme échappent au déluge une fois celui-ci terminé, ils en sont réduits à la nécessité de créer à nouveau l'humanité miraculeusement avec des pierres, alors qu'il n'y est rien dit des animaux, qui durent périr sans doute dans les eaux. Voilà qui diffère beaucoup de la légende babylonienne et hébraïque, laquelle prévoit la propagation régulière après le déluge aussi bien de l'espèce humaine que de l'espèce animale et fait entrer pour cela dans l'arche un nombre suffisant de passagers de l'une et de l'autre espèce.

De même une comparaison entre la version hindoue et la version babylonienne révèle entre elles de sérieuses contradictions. Le poisson miraculeux, qui joue un rôle si important dans toute version de l'Inde antique, n'a pas de parallèle évident dans la version babylonienne ;

cependant des savants ont émis l'hypothèse ingénieuse que la divinité incarnée en un poisson, qui, dans la légende hindoue, avertit Manou de la venue du déluge, est une réplique d'Ea, le dieu qui avertit de même Oum-Napishtim dans la légende babylonienne, car il semble incontestable qu'Ea avait été une divinité des eaux, conçue et représentée en partie sous la forme humaine et en partie sous la forme d'un poisson [cdxiv]. Si l'on pouvait démontrer ce parallèle entre les deux légendes, ce serait incontestablement entre elles une chaîne puissante. D'autre part, dans la plus vieille version hindoue de ce récit, celle du *Çatapatha Brahmana*, Manou est représenté comme seul survivant du déluge ; et pour propager son espèce, il doit créer miraculeusement une femme avec le beurre, le lait tourné, le petit lait, et le lait caillé de son sacrifice. C'est seulement dans la dernière version de cette légende que Manou prend avec lui dans un vaisseau un choix abondant d'animaux et de plantes ; même dans cette version, bien que le sage apparaisse sur un vaisseau entouré par une troupe d'autres sages sauvés des flots, rien n'est dit du sauvetage de sa femme et de ses enfants. Cette omission trahit non seulement un manque d'affection domestique, mais aussi de prudence élémentaire de la part du philosophe ! Combien différente la prévoyance pratique du héros du déluge babylonien ! Celui-ci, aux prises avec les mêmes difficultés, a du moins la consolation d'être entouré par les siens sur les flots agités et de savoir qu'aussitôt que les eaux auront baissé il pourra, avec leur secours, assurer la continuation de la race humaine par les procédés ordinaires de la nature. Dans le curieux contraste entre ces deux récits est-il exagéré de voir l'opposition entre la prudence pratique du Sémite et l'ascéticisme rêveur de l'Hindou ? [cdxv].

En résumé, il est peu probable que les légendes diluviennes de l'Inde ou de la Grèce antiques proviennent de la tradition babylonienne P118 correspondante. Quand on pense que les Babyloniens n'ont jamais réussi, que nous sachions, à transmettre leur légende diluvienne aux Égyptiens, avec qui ils sont restés en communication directe pendant des siècles, il ne faut pas s'étonner s'ils n'ont pu la passer aux Grecs et aux Hindous, dont ils étaient plus éloignés, et avec qui, jusqu'aux jours d'Alexandre le Grand, ils n'eurent que peu de relations. Dans la suite, par l'intermédiaire de la littérature chrétienne, la légende babylonienne a fait le tour du monde et a été reproduite dans les histoires racontées sous les palmiers des îles de corail, dans les wig-

wams indiens et dans les glaces et les neiges arctiques ; mais si l'on ne tient pas compte de cet intermédiaire chrétien ou mahométan, elle ne paraît guère avoir dépassé les limites de sa terre d'origine et les régions sémitiques adjacentes.

Si nous cherchons, parmi les autres traditions diluviennes que nous avons passées en revue, des déluges se rattachant à une source commune, ou en d'autres termes des cas de diffusion partant d'un centre unique, nous en trouvons un exemple manifeste dans les histoires algonquines de l'Amérique du Nord. Les nombreuses légendes diluviennes recueillies chez les différentes tribus de cette grande famille se ressemblent si étrangement qu'on ne peut les regarder que comme des variations d'une seule et même tradition. On peut d'ailleurs discuter la question de savoir si dans l'original l'incident des différents animaux qui plongent dans l'eau pour ramener de la terre est de provenance indigène ou s'il est fondé sur une réminiscence des oiseaux de la fable de Noé, qui est arrivée jusqu'aux Indiens par l'intermédiaire des blancs.

Nous avons vu de plus que d'après Humboldt on peut trouver une ressemblance générale entre les traditions diluviennes des Indiens de l'Orénoque et que d'après William Ellis il existe une ressemblance analogue entre les légendes polynésiennes. Il se peut que dans ces deux régions les traditions se soient répandues en partant d'un centre unique, en d'autres termes qu'elles soient des variantes d'un original commun.

Mais, outre ces légendes, qui se ramènent à quelques sources différentes, il semble qu'il en reste encore dont l'origine est autonome.

Table des matières

§ 17. — Origine des légendes diluviennes

Il nous reste à nous demander quelle a été l'origine des traditions diluviennes. Comment les hommes ont-ils été amenés d'une façon si générale à croire qu'à un moment donné la terre, ou tout au moins la partie habitée de la terre, fut submergée par un puissant déluge, qui fit

périr presque toute la race humaine ? On croyait autrefois que cette catastrophe arriva réellement, que nous en avons dans le livre de la Genèse un récit complet et authentique et que les nombreuses légendes diluviennes répandues dans le monde expriment des réminiscences plus ou moins imparfaites, confuses et dénaturées de cet effroyable cataclysme [cdxvi]. A l'appui de cette opinion on citait volontiers un argument tiré des coquillages et des fossiles marins, qu'on croyait avoir été laissés à sec dans les déserts et sur les sommets des montagnes lorsque les eaux du déluge biblique se retirèrent. Tertullien invoqua ce témoignage pour prouver que les eaux avaient jadis recouvert la terre, sans pour cela les associer expressément au déluge raconté dans la Genèse... [cdxvii]. Lorsque les excavations pratiquées en 1517 pour réparer la ville de Vérone mirent à jour une multitude de curieuses pétrifications, P119 cette découverte donna lieu à de nombreuses spéculations, dans lesquelles Noé et son arche jouèrent naturellement un rôle important. Elles furent cependant discutées ; en fait un philosophe naturaliste italien, Fracastoro, eut la hardiesse de signaler les difficultés que présentait l'hypothèse populaire. « Cette inondation », fit-il observer, « était trop transitoire elle se composait surtout d'eaux fluviales ; et si elle avait rapporté des coquillages à de grandes distances, elle les aurait à coup sûr répandus à la surface et non pas enterrés à de grandes profondeurs à l'intérieur des montagnes. La claire exposition qu'il donna des faits eût mis fin pour toujours à cette discussion, si les passions humaines n'avaient pas été engagées dans la dispute [cdxviii].

Vers la fin du dix-septième siècle, le champ de la géologie fut envahi par l'armée des théologiens recrutée en Italie, en Allemagne, en France et en Angleterre, qui ne firent qu'obscurcir la question et augmenter la confusion : « Dès lors tous ceux qui refusaient d'admettre que tous les restes organiques marins prouvaient le déluge mosaïque s'exposaient à se voir accusés de douter de l'ensemble des Saintes Écritures. Ce fut à peine si l'on fit un pas vers des théories raisonnables depuis Fracastoro et l'on perdit plus de cent ans à répéter le dogme que les fossiles organiques n'étaient qu'un jeu de la nature. Il fallut encore un siècle et demi pour réfuter l'hypothèse d'après laquelle les fossiles organiques avaient tous été enterrés dans les couches solides par le déluge biblique. Jamais erreur dans aucune science n'entrava plus gravement l'observation exacte et la classification des

faits. Les progrès rapides des époques récentes peuvent être attribués avant tout aux efforts faits pour déterminer l'ordre dans lequel se sont succédées les masses minérales, en prenant pour base leurs différents contenus organiques, et leur superposition régulière. Mais les vieux partisans du déluge étaient conduits par leur système à confondre tous les groupes de stratification, et à ramener toutes les apparences à une seule cause et à une seule période brève, au lieu de les ramener à des causes variées agissant au cours d'une longue succession d'époques. Ils ne voyaient les événements que selon leurs désirs, ils dénaturaient parfois les faits, et parfois des données correctes tiraient de fausses conclusions. Bref l'histoire de la géologie depuis la fin du dix-septième siècle jusqu'à la fin du dix-huitième est celle d'une lutte continuelle et violente d'opinions nouvelles contre des doctrines sanctionnées par la foi implicite de nombreuses générations et soi-disant basées sur l'autorité des Écritures [cdxix] ».

L'erreur que stigmatise Sir Charles Lyell eut la vie dure. Quand William Buckland fut chargé, il y a moins d'un siècle, d'enseigner à Oxford, il put encore affirmer à ses auditeurs, dans sa leçon d'inauguration, que « le fait capital d'un déluge universel, qui s'est produit à une époque relativement récente, est prouvé d'une façon si décisive et si indiscutable que si nous n'avions pas connaissance de ce phénomène par les Écritures ou par toute autre autorité, la géologie devrait faire appel à l'intervention d'une catastrophe semblable pour expliquer les phénomènes de l'action du déluge [cdxx] ». Et de nos jours encore un éminent géologue a écrit et publié ce qui suit : « J'ai longtemps pensé que le récit des septième et huitième chapitres de la Genèse ne peuvent se comprendre que si on y voit le journal ou les notes d'un témoin insérés par l'auteur de la Genèse dans son œuvre. Les dates du déluge et de la décrue, les sondages faits sur les sommets des montagnes, alors que le déluge avait atteint son maximum, et bien d'autres détails, sans oublier le ton général du récit, semblent prouver cette hypothèse, qui écarte également toutes les difficultés d'interprétation P120 qui se sont fait tellement sentir [cdxxi] ». Mais si l'histoire du déluge racontée par la Genèse est le journal contemporain d'un témoin, comment expliquer les contradictions remarquables qu'elle contient sur la durée du déluge et le nombre des animaux qui furent admis dans l'arche ? Ces théories, loin de résoudre les difficultés dont le récit est hérissé, les rendraient au contraire tout à fait

inexplicables à moins d'admettre une hypothèse aussi injurieuse qu'injuste pour la véracité ou la modération du narrateur [cdxxii].

Il n'y a pas lieu non plus de s'appesantir sur les autres explications des récits diluviens qui ont joui naguère d'une grande popularité en Allemagne. D'après ces explications, l'histoire du déluge n'a rien à faire avec l'eau ou avec une arche : c'est un mythe relatif au soleil ou aux étoiles, ou à tous en même temps car les savants qui ont fait cette surprenante découverte, tout en étant d'accord pour rejeter la vulgaire interprétation terrestre, ne sont nullement d'accord sur toutes les délicatesses de leur sublime théorie solaire. Certains maintiennent que l'arche est le soleil [cdxxiii], un autre pense que l'arche est la lune, que la poix employée pour la calfater est une expression figurée qui signifie une éclipse lunaire et, que par les trois étages du vaisseau il faut entendre les trois phases de la lune [cdxxiv]. Le dernier défenseur de la théorie lunaire cherche à réconcilier toutes les contradictions en faisant embarquer les passagers humains dans la lune, tandis qu'il laisse les animaux s'arranger comme ils peuvent dans les étoiles [cdxxv]. Ce serait faire trop d'honneur à ces absurdités savantes que de les discuter sérieusement. Je les ai signalées à cause du sel dont elles relèvent la fadeur d'une discussion grave et un peu longue.

Mais une fois ces élucubrations renvoyées dans les limbes qui leur conviennent, il reste encore à résoudre la question de l'origine des traditions diluviennes. Sont-elles vraies ou fausses ? Le déluge que ces légendes décrivent avec tant de persistance a-t-il réellement eu lieu ou non ? En tant qu'elles racontent un déluge qui recouvrit la terre entière, submergea même les plus hautes montagnes et fit périr presque tous les hommes et tous les animaux, on peut déclarer, sans trop s'avancer, que ces récits sont faux en effet, si l'on peut en croire le témoignage accrédité de la géologie moderne, la terre n'a pas été le théâtre d'un pareil cataclysme pendant le temps que l'homme l'a habitée. Qu'un océan universel, ainsi que le supposent certains philosophes, ait recouvert la surface entière de notre planète bien avant que l'homme y ait fait son apparition, c'est là une question toute différente. C'est ainsi que Leibnitz a imaginé que la terre « a été à l'origine une masse enflammée et lumineuse qui depuis sa création n'a cessé de se refroidir. Quand la croûte extérieure se fut suffisamment durcie pour permettre aux vapeurs de se condenser, celles-ci retombèrent et

formèrent un océan universel, qui recouvrit les plus hautes montagnes et submergea le globe entier [cdxxvi] ».

Une conception semblable d'un océan universel primitif formé par la condensation des vapeurs d'eau, tandis que la matière en fusion de la planète perdait petit à petit de sa chaleur, est une conséquence presque inéluctable de la célèbre hypothèse de la Nébuleuse sur l'origine de l'univers stellaire, hypothèse d'abord avancée par Kant et ensuite développée par Laplace [cdxxvii]. De même Lamarck « était profondément influencé par une croyance qui avait cours chez les anciens naturalistes et d'après laquelle l'océan primitif submergea complètement notre planète longtemps après qu'elle fut devenue l'habitation d'êtres vivants [cdxxviii] ». Mais même si l'on admet que ces spéculations auraient pu se présenter à l'esprit de l'homme primitif, il faut les distinguer nettement de récits concernant un déluge destructeur de la plus grande P121 partie de l'humanité, car ces récits présupposent l'existence de la race humaine sur la terre et ne peuvent guère se rapporter à une époque antérieure à la période pléistocène.

Bien que les récits de ces effroyables cataclysmes soient presque certainement fabuleux, il est possible et même probable que beaucoup d'entre eux cachent sous une écorce mythique un noyau de vérité ; en d'autres termes il se peut qu'ils contiennent des réminiscences d'inondations qui ravagèrent réellement certaines régions, mais dont la tradition populaire a fait des catastrophes mondiales. On peut trouver dans les annales du passé de nombreux cas d'inondations qui causèrent d'immenses ravages et il serait bien étrange que le souvenir de certaines de ces inondations n'ait pas persisté longtemps chez les descendants de la génération qui en fut témoin. Pour trouver des exemples de ces déluges désastreux nous n'avons pas besoin d'aller plus loin que la Hollande, qui en a souffert à maintes reprises. Au treizième siècle « les basses terres riveraines de la Vlie, souvent menacées, finirent par s'abîmer dans les eaux. La mer du Nord s'étendit jusqu'au lac intérieur de Flevo. A sa naissance, le Zuyder Zee engloutit des milliers de villages frisons, avec toute leur population, et créa un abîme entre des peuples frères. La continuité politique aussi bien que géographique fut brisée par cet effroyable déluge. Les Hollandais furent coupés de leurs parents de l'est par une mer aussi dangereuse que celle qui les divisait de leurs frères anglo-saxons de Grande Bretagne [cdxxix] ».

Au début du XVI^e siècle, une tempête soufflant du nord chassa les eaux de l'océan sur la côte basse de la Zélande, parce qu'elles ne pouvaient pas franchir assez rapidement le Pas-de-Calais. La mer brisa les digues du Zuid Beveland et balaya le pays ; des centaines de villages furent dévastés et toute une région, arrachée à la province, fut engloutie sous les flots. Zuid Beveland devint une île et l'étendue d'eau qui la sépare du continent s'est toujours appelée depuis lors le « Pays Noyé ».

Dans ces occasions, ou en d'autres semblables, les inondations qui on recouvert d'eau de vastes étendues de la Hollande ont été causées non par de fortes pluies, mais par un soulèvement de la mer. Or il convient de noter que dans plusieurs traditions diluviennes le déluge est expliqué de même, non par la chute de la pluie, mais par une incursion de l'océan. C'est ainsi que nous avons vu le déluge attribué à un soulèvement de la mer par les naturels des îles Nias, Engano, Rotti, Formose, Tahiti, Hawaï, Rakaanga, et des îles Pelew, par les tribus de la côte occidentale de l'Amérique depuis la Terre de Feu au sud jusqu'à l'Alaska au nord, et par les Esquimaux riverains de l'Océan Arctique. L'existence de ces légendes sur les côtes et dans les îles du Pacifique est significative, car cet océan est sujet de temps en temps à de grands raz-de-marée, qui ont parfois inondé les côtes et les îles où l'on raconte précisément des légendes d'un déluge causé par un soulèvement de la mer. Ne pouvons-nous pas, et même ne devons-nous pas, faire remonter quelques-unes au moins de ces légendes à ces inondations comme à leur véritable cause ? Il semble que toutes les probabilités indiquent ici une relation de cause à effet plutôt qu'une coïncidence fortuite.

Sur les côtes où un tremblement de terre est généralement accompagné ou suivi d'une incursion de la mer, il est naturel que le premier mouvement des indigènes, lorsqu'ils sentent les secousses sismiques, soit de se réfugier sur une hauteur où ils échapperont à la poussée redoutable des eaux [cdxxx]. Nous avons vu que les Araucaniens, Indiens du Chili, chez qui existe la tradition d'un grand déluge, et qui craignent une répétition de ce désastre, s'enfuient sur la montagne aux premières P122 secousses [cdxxxi], et que les Fidjiens, chez qui existe une tradition analogue, avaient coutume de tenir des pirogues prêtes dans le cas où une semblable inondation se reproduirait [cdxxxii]. Si nous tenons compte de tous ces faits, nous pouvons accepter comme raison-

nable l'explication que Horatio Hale, l'éminent ethnologue américain, a donnée de cette tradition fidjienne. Il commente aussi le fait que les Fidjiens tenaient autrefois des pirogues prêtes dans le cas d'un nouveau déluge.

« Ce récit (que d'autres répétèrent dans les mêmes termes) fait qu'on se demande s'il n'arriva pas dans l'histoire de ces îles un phénomène qui aurait donné naissance à ces traditions et à la coutume que nous avons mentionnée. Le 7 novembre 1837, l'Océan Pacifique fut traversé de l'est à l'ouest par une immense vague causée par un tremblement de terre qui se produisit au Chili et se fit sentir jusqu'aux îles Bonin. Aux îles Sandwich, d'après le récit donné par M. Jarvis dans son histoire, page 21, l'eau se souleva sur la côte est de Hawaï jusqu'à vingt pieds au-dessus du niveau maximum, inonda les basses terres, balaya plusieurs villages et fit périr de nombreux habitants. Des raz-de-marée analogues ont dévasté ces îles en différentes occasions. Si nous supposons (et ce n'est pas une hypothèse improbable) qu'à un moment quelconque, au cours des trois ou quatre derniers millénaires, une vague de deux fois cette hauteur a traversé l'océan et balayé les îles Fidji, elle a dû submerger toute la plaine alluviale de la côte est de Viti-Lévi, île la plus peuplée de l'archipel. Un pareil cataclysme aurait sans doute fait périr des milliers d'habitants. D'autres auraient échappé dans leurs pirogues et comme Mbengha est une île montagneuse située dans le voisinage, beaucoup s'y seraient naturellement réfugiés [cdxxxiii] ».

Une explication semblable s'appliquerait évidemment à d'autres légendes diluviennes recueillies dans les îles du Pacifique, car toutes ces îles ont probablement souffert de la même façon de l'incursion d'énormes raz-de-marée [cdxxxiv]. En tout cas, dans l'état actuel de nos connaissances, il semble plus sûr d'admettre pour le moment les vues de l'éminent ethnologue américain, que les théories allemandes qui veulent voir dans toutes les traditions polynésiennes des mythes solaires, lunaires ou stellaires [cdxxxv].

Si certaines des traditions d'un déluge causé par le soulèvement de la mer peuvent ainsi se baser sur des faits historiques, il n'y a pas de raison pour que certaines traditions d'un déluge causé par de fortes pluies ne soient pas également fondées sur la réalité. Ceux qui vivent dans les parties basses de l'Angleterre connaissent bien les inonda-

tions locales produites par cette cause ; c'est ainsi qu'il y a plusieurs années, de vastes étendues du Norfolk, y compris la ville de Norwich, furent recouvertes d'eau par une pluie violente et soudaine semblable à une trombe. Un phénomène analogue a causé il y a quelques années l'inondation des parties basses de Paris, et a suscité l'anxiété et l'alarme non seulement chez ses habitants, mais aussi chez ceux qui dans toutes les parties du monde aiment cette belle ville. Il est facile de comprendre comment dans des populations ignorantes et illettrées, dont l'horizon intellectuel ne dépasse guère les limites de la vision, le souvenir d'une catastrophe semblable, transmis oralement, aurait donné naissance au bout de quelques générations à la légende d'un déluge universel, auquel une poignée seulement d'individus favorisés aurait pu échapper d'une façon quelconque. La tradition même d'une inondation purement locale, dans laquelle beaucoup d'hommes auraient péri, pourrait à son insu s'amplifier dans la bouche d'un colon ou d'un voyageur européen interprétant le récit des sauvages à la lumière du déluge de Noé, appris dans son enfance.

P123 On a proposé d'expliquer de même les traditions diluviennes des Babyloniens et des Hébreux par les inondations auxquelles la basse vallée de l'Euphrate et du Tigre est exposée tous les ans à la suite des fortes pluies et de la fonte des neiges dans les montagnes de l'Arménie : « La base de cette légende », nous dit-on, « est le phénomène annuel de la saison des pluies et des orages qui dure en Babylonie plusieurs mois et pendant laquelle des contrées entières de la vallée de l'Euphrate sont recouvertes d'eau. Les grands ravages furent causés par les pluies et les orages jusqu'au jour où le perfectionnement de l'irrigation régla le trop plein de l'Euphrate et du Tigre ; depuis lors ce qui avait été une malédiction est un bienfait et causa cette fertilité étonnante qui rendit fameuse la Babylonie. Le récit de la Genèse est le souvenir d'une saison particulièrement destructive et de nature à causer une forte impression ; que l'on doive placer dans cette région la scène du déluge hébraïque, c'est ce que confirme la comparaison des récits parallèles retrouvés sur les tablettes d'argile de la bibliothèque d'Ashurbanipal [cdxxxvi] ».

D'après cette hypothèse le déluge fut amené par une chute de pluie et de neige particulièrement forte [cdxxxvii]. Ce fut seulement un cas extraordinaire d'un phénomène ordinaire et les ravages considérables qu'il fit dans la vallée se gravèrent dans la mémoire des survivants et

de leurs descendants. On peut ajouter en faveur de cette hypothèse que dans la tradition babylonienne et dans la plus ancienne version de la tradition hébraïque. le déluge est attribué uniquement à une forte pluie.

A l'appui de cette théorie, on peut aussi invoquer les dangereuses inondations auxquelles le pays est encore soumis tous les ans par l'action des mêmes causes naturelles. Quand Loftus, qui fut le premier à pratiquer des fouilles dans l'ancienne ville d'Erech, arriva à Bagdad le 5 mai 1849, il trouva la population entière dans un état d'anxiété et d'alarme extrêmes. Par suite de la rapide fonte des neiges sur les montagnes du Kourdistan et par suite de l'énorme écoulement d'eau de l'Euphrate par le canal Seglawiyya, le Tigre avait atteint la hauteur inouïe de sept mètres, dépassant ainsi de plus d'un mètre soixante le plus haut niveau des années ordinaires, et même celui de la grande crue de 1831, au cours de laquelle la rivière rompit les murs de la ville et détruisit 7.000 habitations en une seule nuit. Quelques jours avant l'arrivée de la mission anglaise, le pacha turc de Bagdad avait fait appel à toute la population pour combattre le danger qui la menaçait en élevant tout autour des murs une haute et forte digue. Pour retenir la terre, on la couvrit de nattes de roseaux et l'on empêcha ainsi l'eau de dévaster l'intérieur de la ville, bien qu'elle filtrât à travers le sol alluvial et envahît des caves. En dehors de la ville elle s'éleva, jusqu'à environ deux pieds au-dessus du niveau des rives. Du côté de la rivière, seules les maisons, dont beaucoup étaient vieilles et branlantes, s'opposaient à l'incursion des eaux. Le moment était critique. Des hommes veillaient jour et nuit près des barrages. Si la digue, ou si quelqu'une des fondations avaient cédé, toute la ville de Bagdad aurait été emportée. Heureusement la pression fut contenue et l'inondation baissa petit à petit. A plusieurs lieues à la ronde, le pays était submergé, de sorte qu'on ne pouvait dépasser la digue que dans des bateaux qui assuraient les communications. La ville fut pendant quelque temps une île au milieu d'une vaste mer intérieure, et il fallut un grand mois avant que les habitants pussent dépasser les murs à pied sec. A mesure que l'été avançait, l'évaporation de l'eau stagnante causa les fièvres paludéennes a tel point que sur 70.000 habitants, il n'en mourut pas moins de 12.000 [cdxxxviii].

Si des inondations causées par la fonte des neiges dans les montagnes P124 d'Arménie peuvent encore de nos jours mettre en péril les

villes de la vallée, il est raisonnable de supposer qu'il en était de même dans l'antiquité et que la tradition babylonienne, d'après laquelle la ville de Chourripak aurait été détruite par une inondation, est bien fondée. Il est vrai que cette ville paraît avoir été en fin de compte détruite par le feu plutôt que par l'eau, mais rien n'empêche de supposer qu'à une époque antérieure, elle fut dévastée par une inondation et rebâtie par la suite.

D'une façon générale, il semble donc que nous ayons de bonnes raisons de croire que certaines et probablement beaucoup des traditions diluviennes ne sont que des récits exagérés d'inondations qui eurent lieu réellement à la suite de fortes pluies, de raz-de-marée ou d'autres causes. Toutes ces traditions sont donc en partie légendaires et en partie mythiques ; en tant qu'elles expriment des réminiscences d'inondations qui arrivèrent réellement, elles sont légendaires ; en tant qu'elles décrivent un déluge universel qui n'arriva jamais, elles sont mythiques. Dans notre revue des traditions diluviennes, nous avons rencontré des récits qui paraissent être purement mythiques ; c'est-à-dire qu'ils décrivent des inondations qui n'eurent jamais lieu. Tels sont par exemple les récits samothracien et thessalien des déluges auxquels les Grecs associaient les noms de Dardanus et de Deucalion. La légende samothracienne n'est probablement qu'une fausse déduction fondée sur la configuration de la mer Noire et de ses débouchés, le Bosphore et les Dardanelles ; la légende thessalienne n'est probablement qu'une fausse déduction basée sur la configuration du bassin qu'entourent les montagnes de la Thessalie et dont le débouché est la Gorge de Tempé.

Ces récits ne sont donc pas légendaires, mais purement mythiques : ils décrivent des catastrophes qui ne sont jamais arrivées ; ce sont des exemples de cette classe de récits mythiques que nous pouvons appeler avec Sir Edward Tylor, des mythes d'observation, parce qu'ils sont suggérés par une observation exacte de la nature, mais l'interprétation qu'ils nous en donnent est erronée.

Un autre groupe de traditions diluviennes est à ranger aussi dans la classe des mythes d'observation. Ce sont les récits qui ont pour point de départ les fossiles marins trouvés sur les montagnes ou en d'autres lieux éloignés de la mer. Ainsi que nous l'avons vu, ils ont cours chez les Mongols, les populations de langue Bare'e de Célèbes, les Tahi-

tiens, et enfin les Esquimaux et les Groenlandais [cdxxxix]. Comme ils sont basés sur la supposition erronée que la mer a dû s'élever jadis par-dessus les hauteurs où ces fossiles se trouvent aujourd'hui, ce sont de fausses déductions ou des mythes d'observation ; mais s'ils avaient supposé que ces hauteurs se trouvaient jadis au-dessous de la mer, ils auraient été des déductions vraies ou des anticipations de la science.

Donc, s'il y a lieu de croire que beaucoup des traditions diluviennes qui sont répandues dans le monde entier, sont fondées sur des réminiscences de catastrophes qui se sont réellement produites, il n'y a pas de raison valable de soutenir qu'aucune de ces traditions remonte au-delà de quelques milliers d'animées au maximum ; toutes les fois qu'elles semblent décrire de vastes changements dans la configuration physique du globe, changements situés à des époques plus ou moins lointaines des ères géologiques, elles ne perpétuent probablement pas le récit de témoins contemporains, mais elles expriment les spéculations de penseurs d'une époque bien moins reculée. Si on le compare à la nature qui l'entoure, l'homme n'est qu'une créature d'un jour et sa mémoire le rêve d'une nuit.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE V

LA TOUR DE BABEL

P125 Parmi les problèmes qui s'imposent à quiconque étudie l'histoire primitive de l'humanité, celui de l'origine du langage est à la fois un des plus passionnants et un des plus difficiles. Les écrivains dont les spéculations maladroites sur les origines humaines sont conservées dans les premiers chapitres de la Genèse ne nous ont fourni aucune indication sur la façon dont ils supposaient que l'homme avait acquis le plus important des dons qui le distinguent de la bête, celui du langage articulé. Au contraire, ils paraissent avoir présumé que cette faculté inappréciable lui appartint dès l'origine, et méfie qu'elle était aussi l'apanage des animaux, si l'on en peut juger par l'exemple du serpent parleur de 1'Eden. Cependant la diversité des langues parlées par les différentes races d'hommes attira naturellement l'attention des anciens Hébreux et ils l'expliquèrent par la fable suivante :

Dans les premiers jours du monde, tous les hommes parlaient la même langue. Nomades venus de l'orient [cdxl] en caravane énorme, ils arrivèrent dans la grande plaine de Chinear, ou Babylonie, et là ils s'établirent. Ils se bâtirent des maisons de briques, liées par un mortier de bitume, parce que la terre est rare dans le terrain alluvial de ces vastes plaines marécageuses. Mais non contents de bâtir une cité, ils résolurent de construire avec les mêmes matériaux une tour si élevée que son sommet pût toucher au ciel ; ils désiraient ainsi se rendre célèbres et aussi éviter d'être dispersés sur la surface de la terre. En effet, si quelqu'un s'éloignait de la cité et s'égarait dans la vaste plaine, il n'avait qu'à se tourner vers l'occident pour voir au loin la haute tour se profiler en noir sui le ciel crépusculaire, ou il n'avait qu'à porter ses regards vers l'orient où le sommet de la tour lui apparaissait éclairé

par les derniers rayons du soleil couchant. Il pouvait ainsi se repérer et, guidé par la tour, retrouver le chemin du logis. L'idée était bonne ; mais ils n'avaient pas prévu la jalousie du Tout-Puissant. Tandis qu'ils maçonnaient à force, l'Eternel descendit du ciel pour voir la cité et la tour qu'élevaient si rapidement les hommes. Ce spectacle lui déplut, et il dit : « Voici, ils forment un seul peuple, parlent tous la même langue, c'est là ce qu'ils ont entrepris ; rien ne leur sera désormais impossible, quoi qu'ils entreprennent. » Il craignait apparemment que lorsque la tour atteindrait le ciel, les hommes y monteraient en foule et iraient le braver jusque chez lui ; c'était inadmissible. Aussi décida-t-il d'anéantir ce grand projet dans son germe. « Allons ! se dit-il, ou dit-il à ses célestes conseillers, descendons, et là mettons la confusion dans leur langage, en sorte qu'ils n'entendent plus la langue l'un de l'autre. » Donc il descendit et confondit leur langage et les dispersa sur la face de toute la terre. C'est pourquoi ils cessèrent de bâtir la ville et la tour et on appelle la ville Babel, c'est-à-dire confusion, car c'est là que l'Eternel confondit le langage de toute la terre [cdxli].

P126 Sur le simple canevas de ce récit, la tradition juive a depuis brodé de riches arabesques aux détails fleuris. Nous y apprenons que l'entreprise de la tour fut une véritable révolte contre Dieu, bien que les rebelles ne fussent pas d'accord sur le but qu'ils poursuivaient. Certains désiraient escalader le ciel et y porter la guerre contre le Tout-Puissant en personne ou y établir des idoles pour les faire adorer à sa place ; d'autres bornaient leur ambition au dessein plus modeste d'abîmer la céleste voûte par des nuées de javelots et de flèches. Il fallut des années et des années pour bâtir la tour. Elle était si haute qu'à la fin un maçon mettait une année entière pour arriver au sommet avec sa hotte sur le dos. S'il venait à tomber, nul ne se souciait de lui, mais chacun pleurait la brique, car il fallait une année entière pour la reporter au sommet de la tour. On mettait tant d'ardeur au travail que les femmes ne s'arrêtaient pas de faire des briques, même pour accoucher ; elles se contentaient de s'attacher au corps l'enfant avec un linge, et elles continuaient à faire des briques comme si de rien n'était. Nuit et jour le travail faisait rage ; de la hauteur vertigineuse où ils avaient atteint, ils décochaient des flèches vers le ciel, et elles leur revenaient trempées de sang ; et ils s'écriaient : « Nous avons tué tous ceux qui sont au ciel » Enfin la divinité, si longtemps patiente, n'y tint plus et se retournant vers les soixante-dix anges qui environnent son

trône, elle leur proposa de descendre tous pour confondre le langage des hommes. Aussitôt dit, aussitôt fait. Les malentendus qui en résultèrent furent fréquents et pénibles. C'est ainsi que l'un demandait du mortier et que l'autre lui tendait une brique ; là-dessus le premier, furieux, jetait une brique à la tête de son compagnon et l'assommait du coup. Beaucoup périrent ainsi et les autres furent punis par Dieu en raison des actes de rébellion qu'ils avaient médités. Quant à la tour inachevée, une partie s'enfonça dans la terre et l'autre fut consumée par le feu ; il n'en resta plus sur pied qu'un tiers. L'emplacement de la tour n'a jamais perdu sa qualité particulière : quiconque y passe oublie tout ce qu'il sait [cdxlii].

La légende est située à Babylone, car Babel est la seule forme hébraïque du nom de cette ville. C'est à tort qu'on fait généralement venir Babel du verbe hébreu « *bâlal* », (en araméen *balbel*), « confondre » ; la signification véritable, ainsi que le montre la forme sous laquelle ce mot se trouve dans les inscriptions, semble être « Porte-de-Dieu » (Bab-il ou Bàb-ilou) [cdxliii]. C'est probablement avec raison que les commentateurs font remonter l'origine de cette histoire à l'impression profonde que produisit la grande cité sur les esprits simples des nomades sémites ; arrivant de la solitude et du silence du désert, ils durent être effarés par le vacarme des rues et des bazars, éblouis par le kaleidoscope bariolé de la foule mouvante, étourdis par le bruit des voix jargonnant des langues inconnues et étranges, et effrayés par la hauteur des bâtiments, surtout par l'altitude prodigieuse des temples qui s'étageaient, empilant terrasse sur terrasse jusqu'à toucher le ciel, eût-on dit, de leurs cimes brillantes aux briques émaillées. Rien d'étonnant à ce que ces habitants de la tente se soient imaginé que ceux qui escaladaient jusqu'au pinacle l'énorme édifice et qui, suivant la longue rampe en spirale, apparaissaient enfin sur le sommet comme des points mouvants, étaient vraiment bien près des dieux [cdxliv].

On peut voir encore aujourd'hui à Babylone les énormes ruines croulantes de deux de ces temples gigantesques et il est probable que la légende de la Tour de Babel se rattachait à l'un ou à l'autre. L'un des deux s'élève au milieu des ruines de Babylone même et porte encore P127 le nom de Babil ; l'autre est située à Borsippa, de l'autre côté de la rivière, à environ douze ou treize kilomètres au sud-ouest ; il est connu sous le nom de Birs-Nimroud. Le temple qui se trouve dans la

cité de Babylone s'appelait jadis E-sagil ; il était dédié à Mardouk. Le temple de Barsippa s'appelait jadis E-zida ; il était dédié à Nébo. Les savants ne s'accordent pas sur la question de savoir lequel de ces deux temples fut l'original de la Tour de Babel ; la tradition locale et juive voit la tour légendaire dans les ruines de Birs-Nimroud, à Borsippa [cdxlv].

Une inscription trouvée sur place nous apprend que l'ancien roi babylonien qui avait entrepris de construire la grande tour de Borsippa, l'avait laissée inachevée et sans couronnement. Il se peut que la vue de cet énorme édifice incomplet ait donné naissance à la légende de la Tour de Babel.

Néanmoins, il y avait beaucoup d'autres tours semblables dans l'ancienne Babylonie et la légende en question aurait pu se rattacher à l'une quelconque d'entre elles. C'est ainsi qu'il existe encore les restes d'une tour semblable à Ourou, l'Our des Chaldéens, d'où l'on dit qu'Abraham partit pour émigrer au pays de Canaan [cdxlvi]. Cet endroit s'appelle maintenant Moukayyar ou Mougeyer ; il se trouve sur la rive droite de l'Euphrate, à environ deux cents kilomètres au sud-est de Babylone [cdxlvii]. Une série de tertres bas, formant un ovale, marque l'emplacement de la cité ancienne. Alentour, le pays est tellement plat que souvent pendant la crue annuelle de l'Euphrate, de mars en juin ou juillet, les ruines forment une île au milieu d'un grand marécage, et l'on ne peut en approcher qu'en bateau. Les bouquets de dattiers bordent en cet endroit la rivière ; ils se succèdent sans interruption le long de son cours, jusqu'à ce qu'elle se perde dans les eaux du golfe Persique. Près de l'extrémité nord du site s'élève le temple jusqu'à une hauteur d'environ trente mètres. L'édifice forme un rectangle, à deux étages, dont les grands côtés, face au nord-est et au sud-ouest, mesurent environ soixante-cinq mètres de long et les petits côtés seulement quarante-cinq mètres. Comme dans tous les monuments semblables de Babylonie, un des angles pointe presque droit vers le nord. L'étage inférieur, de neuf mètres de haut, est supporté par de forts arc-boutants ; l'étage supérieur, de dix à quinze mètres, en retrait sur le bord du premier, s'élève à cinq mètres et est surmonté d'environ un mètre cinquante de débris de briques. Ou y accédait par le nord-est. Un tunnel pratiqué dans l'intérieur du tertre a montré comment l'édifice entier était construit ; au centre, des briques crues, puis un épais revêtement de briques massives, partiellement cuites, d'un rouge

clair et séparées par une couche de roseaux ; l'ensemble, qui atteint trois mètres d'épaisseur, est recouvert d'un mur de briques cuites au four et portant des inscriptions. Aux quatre coins de la construction on a découvert des cylindres portant des inscriptions, chacun debout dans une niche aménagée par la suppression dans la couche d'une seule brique. Des excavations ultérieures semblent avoir prouvé que les inscriptions commémoratives, portées sur les cylindres, étaient toujours déposées aux quatre coins des édifices par ceux qui construisaient ou restauraient les temples et les palais babyloniens [cdxlviii].

L'inscription d'un des cylindres nous apprend que le nom de la cité était Our et que le temple était dédié à Sin, le dieu babylonien de la lune. Elle nous dit en outre que le roi Ourouk ou Ourengour, ainsi que son nom devrait plutôt s'écrire, qui bâtit le temple, le laissa inachevé et que l'édifice fut complété par son fils, le roi Doungi. Le règne du roi Ourouk ou Ourengour est placé suivant les uns aux environs de l'an 2700 avant J.-C., suivant les autres aux environs de l'an 2300 avant J.-C. [cdxlix]. P128 Dans l'un et l'autre cas la fondation du temple précéda, peut-être de plusieurs siècles, la date qu'on assigne généralement à la naissance d'Abraham [cdl] ; de sorte que si ce patriarche émigra véritablement d'Our en Canaan, comme le rapporte la tradition hébraïque, il dut connaître dès son enfance ce même monument dont les ruines vénérables subsistent encore aujourd'hui, dominant de leur hauteur la plaine où l'Euphrate coule en serpentant vers la mer ; ce fut peut-être le dernier objet sur lequel se posèrent les yeux d'Abraham lorsque, partant à la recherche de la Terre Promise, il se retourna pour jeter un regard d'adieu à la ville natale, qui disparaissait, là-bas derrière ses bouquets de palmiers. Il se peut que dans l'esprit de ses descendants cette masse énorme, estompée et grandie par la brûme du temps et de l'éloignement, ait prit les proportions gigantesques d'une tour atteignant au ciel, et d'où, dans les temps anciens, les différentes nations du monde seraient parties pour commencer leur course vagabonde.

Les auteurs de la Genèse ne disent rien de ce qu'était la langue commune que tous les hommes parlaient avant la confusion des langues et dans laquelle on peut supposer que nos premiers parents s'entretenaient entre eux, avec le serpent et avec la divinité, dans le jardin d'Eden. On admit plus tard sans discuter que l'hébreu était la langue primitive de l'humanité. Les Pères de l'Église ne semblent

avoir aucun doute à cet égard ; et dans les temps modernes, alors que la science de la philologie était dans son enfance, on fit de grands efforts, mais nécessairement impuissants, pour faire dériver de l'hébreu toutes les formes du langage humain. Cette naïve croyance n'est pas particulière aux savants chrétiens ; les savants d'autres religions ont vu dans la langue de leurs écrits sacrés la langue non seulement de nos premiers ancêtres, mais aussi des dieux. Leibnitz fut le premier qui, dans les temps modernes, porta un coup sensible à cette chimère.

On a recueilli chez plusieurs tribus africaines des histoires qui ont une certaine ressemblance avec la légende de la Tour de Babel. C'est ainsi que chez certains naturels du Zambèze, qui habitent apparemment le voisinage des chutes de Victoria, « il existe une tradition qui peut se rapporter à la construction de la Tour de Babel ; mais sa conclusion est que les hardis constructeurs ont la tête fracassée par la chute de l'échafaudage [cdli] ». L'histoire à laquelle le Dr Livingstone fait cette brève allusion a été rapportée plus complètement par un missionnaire suisse. Les A-Louyi, tribu du Haut Zambèze, racontent qu'autrefois leur dieu Nyambé, qui personnifie pour eux le soleil, habitait la terre, mais qu'il monta plus tard au ciel sur une toile d'araignée. De là-haut il dit aux hommes : « Adorez-moi ! » Mais les hommes dirent : « Tuons Nyambé ! » Cette menace impie fit peur au dieu, qui retourna précipitamment dans le ciel, d'où il semblerait qu'il était momentanément descendu. Donc les hommes dirent : « Allons, faisons des mâts pour arriver au ciel. » Ils dressèrent des mâts et y ajoutèrent d'autres mâts, attachés les uns aux autres et ils y grimpèrent. Mais lorsqu'ils furent arrivés très haut, les mâts tombèrent et tous ceux qui se trouvaient dessus se tuèrent dans la chute. C'est ainsi qu'ils finirent [cdlii].

Les Bambala du Congo racontent que « les Ouagogo désirèrent un jour savoir ce que c'était que la lune ; ils se mirent donc au devoir de s'en assurer. Ils fichèrent dans le sol une grande perche ; un homme y grimpa, tenant à la main une seconde perche, qu'il attacha au bout de la première ; à cette seconde on en ajouta une troisième et ainsi de suite. Quand cette Tour de Babel eut atteint une hauteur si considérable que la population entière du village était occupée à monter des P129 perches, le bâtis s'écroula brusquement et les imprudents périrent, victimes de leur curiosité. Depuis lors personne n'a cherché à savoir ce que c'était que la lune [cdliii].

Les Mkoulwé, naturels de l'Afrique Orientale, racontent une histoire semblable. D'après eux, les hommes se dirent un jour entre eux : « Bâtissons haut, atteignons la lune ! » Ils enfoncèrent donc un grand arbre dans la terre ; à son sommet ils fixèrent un autre arbre, puis un autre à celui-ci et ainsi de suite, jusqu'au jour où tous les arbres tombant, les hommes se tuèrent. Mais d'autres hommes dirent : « N'abandonnons pas cette entreprise » ; et ils empilèrent les arbres les uns sur les autres, jusqu'au jour où les arbres tombèrent une seconde fois et les hommes furent tués. Alors on abandonna toute tentative de grimper jusqu'à la lune [cdliv].

Il existe chez les Achanti une tradition d'après laquelle Dieu habitait jadis au milieu des hommes ; mais irrité d'un affront que lui avait fait une vieille, il se retira fort en colère dans sa demeure céleste. Désolés de son départ, les hommes résolurent de se mettre à sa recherche. Dans ce but, ils rassemblèrent tous les pilons qu'ils purent trouver et les entassèrent les uns sur les autres. Quand la tour ainsi bâtie eut presque atteint le ciel, ils découvrirent, à leur grand désespoir, qu'ils étaient à court de pilons. Que faire ? Ils étaient fort perplexes quand un sage se leva et dit : « C'est très simple. Il n'y a qu'à prendre le pilon qui est le plus bas de tous, le mettre par dessus tous les autres et continuer ainsi jusqu'à ce que nous arrivions à Dieu. » Cette proposition fut acceptée ; mais quand il s'agit de la mettre en pratique, la tour tomba, comme on pouvait s'y attendre. Pourtant certains disent que la chute de la tour fut causée par des fourmis blanches, qui grignotèrent le pilon qui était à la base. De toute façon, les hommes, incapables d'établir les communications avec le ciel, ne purent jamais monter jusqu'à Dieu [cdlv].

De la grande pyramide de Cholula au Mexique, l'œuvre la plus considérable des aborigènes d'Amérique, on raconte une histoire semblable au récit de la Tour de Babel. Cet énorme monument, que le voyageur contemple encore de nos jours avec admiration, se dresse près de la belle ville moderne de Puebla, sur le chemin de Vera Cruz à la capitale. Par sa forme elle ressemble aux pyramides d'Égypte, par, ses dimensions elle rivalise avec elles. Elle atteint près de soixante, mètres de haut et sa base est deux fois plus longue que celle de la grande pyramide de Chéops. Elle revêtait, comme tous les « teocallis » mexicains, la forme d'une pyramide tronquée ; chacun de ses côtés faisait face aux points cardinaux et elle se partageait en quatre ter-

rasses. Néanmoins ses contours primitifs ont été effacés par l'âge et les intempéries et sa surface est couverte aujourd'hui de bosquets et d'arbres touffus, de sorte que cette masse énorme présente plutôt l'aspect d'une colline naturelle que d'un tertre élevé par la main de l'homme. Cet édifice est composé de rangées de briques séchées au soleil et jointes avec du mortier, dans lequel on retrouve des quantités de petites pierres, de tessons, de fragments de couteaux et d'arilles en obsidienne. Des couches d'argile séparent les rangées de briques. Du sommet plat, qui mesure plus de quatre mille mètres carrés, on a une vue superbe sur la large et fertile vallée, jusqu'aux énormes monts volcaniques qui l'entourent, leurs pentes inférieures couvertes de grandes forêts, leurs cimes de porphyre arides et dénudées, les plus hautes couronnées de neiges éternelles [cdlvi].

L'historien espagnol Duran, qui écrivait en 1579, a recueilli sur la fondation de cet énorme monument la légende suivante :

P130 « Au commencement, dit-il, la terre était plongée dans les ténèbres, tout à fait plate, sans colline ni vallon, entourée de tous les cotes par l'eau, sans arbres et sans aucune autre créature. Dès que naquirent à l'orient le soleil et la lune, il apparut des hommes géants mal bâtis qui possédèrent la terre. Désireux de voir le lever et le coucher du soleil, ils décidèrent d'aller à sa recherche ; ils se partagèrent en deux bandes et partirent les uns vers l'occident, les autres vers l'orient. Ils voyagèrent ainsi jusqu'à ce qu'ils fussent arrêtés par la mer. Alors ils résolurent de retourner vers le point d'où ils étaient partis ; et ils revinrent ainsi à l'endroit qui s'appelle *Iztacçulin ineminian*. Ne sachant comment atteindre le soleil et charmés de son éclat et de sa beauté, ils décidèrent de bâtir une tour si haute que son sommet toucherait au ciel. En cherchant des matériaux pour accomplir leur dessein, ils trouvèrent de l'argile et du bitume très gluant, dont ils s'empressèrent de se servir pour bâtir la tour. Lorsqu'ils l'eurent élevée aussi haut qu'ils pouvaient, si haut qu'elle semblait atteindre le ciel, le seigneur de là-haut fut courroucé et il dit aux habitants des cieux : « Avez-vous vu que les habitants de la terre ont bâti une tour haute et orgueilleuse, pour grimper jusqu'ici, attirés par l'éclat et la beauté du soleil ? Allons, confondons-les, car il n'est pas bon que les créatures terrestres, qui vivent dans des corps de chair, se mêlent à nous. » En un clin d'œil, les habitants du ciel, se précipitant aux quatre coins du monde, détruisirent, comme par le tonnerre, l'édifice

qu'avaient bâti les hommes. Après cela, les géants, remplis d'effroi et de terreur, se séparèrent et s'éparpillèrent de toutes parts sur la terre [cdlvii] ».

Dans cette dernière tradition, les traces de l'influence biblique apparaissent non seulement dans la dispersion des constructeurs sur la surface du globe, mais aussi dans la construction de la tour avec l'argile et le bitume ; en effet, ces matériaux furent employés, dit-on, pour bâtir la Tour de Babel ; mais le bitume n'a jamais été employé dans ce but par les Mexicains et on n'en trouve nulle part dans le voisinage de Cholula [cdlviii]. « L'histoire de la confusion des langues paraît avoir aussi existé dans ce pays peu de temps après la conquête, et avoir été enseignée par les missionnaires ; mais elle semble indépendante de la légende de Cholula relative à la Tour de Babel. On retrouve quelque chose qui lui ressemble, tout au moins, dans le tableau de Gemelli des migrations mexicaines, reproduit par Humboldt, et où l'on voit un oiseau perché sur un arbre qui jette une quantité de langues à une foule d'hommes assemblés au-dessous de lui [cdlix] ». Il se peut que Tylor ait raison, en se basant sur ces ressemblances suspectes, de condamner la légende de Cholula « comme n'étant pas authentique, ou comme étant du moins d'une création récente [cdlx] ».

On peut certainement porter le même jugement sur une légende racontée par les Karen de Birmanie, tribu qui fait montre de dispositions spéciales pour emprunter les légendes chrétiennes et leur donner un mince vernis de couleur locale. Leur édition de la Tour de Babel, telle qu'elle est racontée par la section Gaïkho de cette tribu, est la suivante : « Les Gaïkho font remonter leur origine jusqu'à Adam, et ils comptent trente générations depuis Adam jusqu'à la construction de la Tour de Babel, époque à laquelle ils disent qu'ils se sont séparés des Karen Rouges... Du temps de Pan-dan-man, les hommes décidèrent de bâtir une pagode qui atteindrait jusqu'au ciel. C'était, croient-ils, quelque part dans le pays des Karen Rouges, à qui ils se rattachaient avant cet événement. Quand la pagode fut à mi-chemin du ciel, Dieu descendit et confondit le langage des hommes, si bien qu'ils ne pouvaient plus se comprendre. Alors les hommes se dispersèrent et Thanmau-rai, P131 père de la tribu des Gaïkho, alla vers l'occident, suivi de huit chefs, et s'établit dans la vallée de la Sitang [cdlxi] ».

La légende biblique de la Tour de Babel et de la confusion des langues apparaît aussi chez les Mikir, une des nombreuses tribus Tibéto-Birmanes de l'Assam. Ils racontent qu'au temps jadis les descendants de Ram étaient des hommes puissants et que, non contents de dominer la terre, ils aspirèrent à la conquête du ciel. Ils commencèrent donc à bâtir une tour qui atteindrait jusqu'au firmament. A la voir s'élever si haut, les dieux et les démons craignirent que les géants ne devinssent maîtres du ciel, comme ils l'étaient déjà de la terre. C'est pourquoi ils confondirent leur langage et les dispersèrent aux quatre coins de la terre. Telle fut l'origine des diverses langues de l'humanité [cdlxii].

Nous retrouvons la même histoire sous une forme légèrement modifiée, chez les indigènes des Iles de l'Amirauté. Ils racontent que la tribu, ou famille, des Lohi comptait cent trente âmes et avait comme chef un certain Muikiu. Ce Muikiu dit à son peuple : « Bâtissons une maison aussi haute que le ciel. » C'est ce qu'ils firent et quand la maison fut sur le point d'atteindre le ciel, il vint vers eux de Kali un homme appelé Po Awi, qui leur défendit de continuer à bâtir. Il dit à Muikiu : « Qui t'a dit de construire une aussi haute maison ? » Muikiu répondit : « Je suis le maître des Lohi. J'ai dit : « Bâtissons une maison aussi haute que le ciel. » S'il n'avait tenu qu'à moi, nos maisons auraient été aussi hautes que le ciel. Mais maintenant, que ta volonté soit faite ! Nos maisons seront basses. » A ces mots il prit de l'eau et en aspergea ses gens. Alors leur langage fut confondu, ils ne se comprirent plus et ils se dispersèrent en divers pays. C'est pourquoi chaque pays possède maintenant son idiome [cdlxiii]. Cette histoire est, à n'en pas douter, un simple écho de l'enseignement des missionnaires.

Nombreux sont les peuples qui ont tenté d'expliquer les diversités de la langue humaine sans en appeler à la Tour de Babel ou à des édifices semblables. C'est ainsi qu'il existait chez les Grecs une tradition d'après laquelle pendant de longs siècles les hommes vécurent en paix, sans cités et sans lois, parlant une langue commune, et gouvernés par Zeus seul. Enfin Hermès causa la diversité des langues et partagea l'humanité en nations distinctes. Alors la discorde régna parmi les mortels et Zeus, irrité de leurs querelles, abandonna la souveraineté et la confia au héros Argien, Phoronéus, premier roi des hommes [cdlxiv].

Les Oua-Sania, de l'Afrique Orientale britannique, disent que jadis toutes les tribus de la terre ne connaissaient qu'une seule langue, mais que pendant une famine cruelle, les hommes devinrent fous, et se dispersèrent dans toutes les directions, en baragouinant des mots étranges, et c'est ainsi que les différents langages prirent naissance [cdlxv].

Les Katchâ-Naga, tribu montagnarde de l'Assam, donnent de la diversité des langues une explication différente. D'après eux, tous les hommes, quand ils furent créés, étaient d'une seule race ; mais ils étaient destinés à être bientôt répartis en différentes nations. Le roi des hommes avait une fille appelée Sitoylê. Elle était merveilleusement légère à la course et se plaisait à parcourir la jungle, du matin au soir, loin de la maison paternelle, ce qui causait à ses parents mille tourments, car ils craignaient toujours qu'elle ne se fit dévorer par les bêtes féroces. Un jour, son père trouva moyen de la faire rester à la maison. Il fit apporter un panier de graines de lin, le renversa sur le sol, et ordonna à sa fille de remettre les graines, une à une, dans le panier, en les comptant. Puis, pensant qu'elle en aurait pour la journée, il se retira. Mais au coucher du soleil sa fille avait compté toutes le graines P132 et les avait remises dans le panier, et à peine eut-elle terminé sa tâche, qu'elle se dépêcha de gagner la jungle. Quand les parents revinrent, ils ne trouvèrent aucune trace de leur fille. Après avoir cherché des jours et des jours, ils rencontrèrent un python monstrueux qui dormait, repu, à l'ombre des arbres. Tous les hommes se rassemblèrent, puis ils attaquèrent le reptile avec des lances et des épées. Mais au moment où ils frappèrent le serpent, leur aspect changea et voilà qu'ils se mirent à parler différents dialectes. Les hommes de même langue se groupèrent à part, et les différents groupes ainsi créés devinrent les ancêtres des différentes nations qui existent maintenant sur la terre [cdlxvi]. Mais qu'advint-il de la princesse ? Fut-elle rendue à ses parents éplorés, fut-elle avalée par le python, c'est ce que l'histoire ne dit pas.

Les Kouki de Manipour, autre race montagnarde de l'Assam, pour expliquer la diversité des langues dans leurs tribus, racontent qu'un jour les trois fils d'un certain chef jouaient ensemble dans la maison, quand leur père leur dit d'attraper un rat. Tandis qu'ils s'y employaient, ils cessèrent soudainement de parler la même langue et ils ne purent plus se comprendre, ce qui permit au rat de s'échapper. L'aîné parlait le Lamyamg, le second le Thado ; quant au troisième, certains disent qu'il parlait le Ouaiphie, mais d'autres croient que

c'était le Manipourî. En tout cas, ces trois garçons devinrent les ancêtres de trois tribus différentes [cdlxvii].

En Australie Méridionale, ta tribu de la baie de la Rencontre, fait remonter son origine à une vieille acariâtre, qui mourut il y a bien longtemps. Elle avait nom Ourrouri, elle vivait du côté de l'orient et se promenait généralement avec un gros bâton à la main pour disperser les feux autour desquels dormaient les gens. Quand enfin elle mourut, ses parents furent tellement heureux d'être débarrassés d'elle, qu'ils envoyèrent des messagers dans toutes les directions pour annoncer la bonne nouvelle de sa mort. Les hommes, les femmes et les enfants s'assemblèrent, non pour pleurer, mais pour se réjouir et pour faire un festin de cannibales. Les Raminjerar furent les premiers qui se jetèrent sur le corps et commencèrent à en dévorer la chair ; aussitôt leur langage devint inintelligible. Les autres tribus, venues de l'est, arrivèrent plus tard et mangèrent le contenu des intestins, ce qui leur fit parler un langage légèrement différent. Enfin vinrent les tribus du nord, qui consommèrent les intestins et le reste du cadavre et qui parlèrent une langue encore plus différente de celle des Raminjerars [cdlxviii].

Les Maidou, Indiens de Californie, racontent que jusqu'à une certaine époque tous les hommes parlaient la même langue. Mais un jour, au moment de la célébration d'un feu, alors que tout était prêt pour le lendemain, tous les gens se mirent soudainement dans la nuit à parler une langue différente, sauf que chaque couple s'exprimait dans le même dialecte. Cette nuit-là, le Créateur, qu'ils appellent « l'Initié de la Terre », apparut à un certain homme nommé Kouksou, lui expliqua ce qui était arrivé et lui dit ce qu'il aurait à faire le lendemain quand commencerait la Babel des langues. Ainsi préparé, Kouksou convoqua tous les hommes, ear il pouvait parler toutes les langues. Il leur enseigna le nom des différents animaux et ainsi de suite dans leurs divers dialectes, leur apprit à cuire les aliments et à faire la chasse, leur donna des lois et fixa la date des danses et des fêtes. Alors il appela chaque tribu par son nom et il les envoya toutes dans différentes directions, leur disant où elles auraient à demeurer [cdlxix].

Nous avons vu que les Tiingit de l'Alaska expliquent la diversité P133 des langues par l'histoire du déluge, qu'ils tiennent pent-être des missionnaires on des commerçants chrétiens.

Les Quiché du Guatemala parlaient d'une époque reculée où les hommes ne faisaient qu'un groupe et ne parlaient qu'une seule langue, où ils n'invoquaient encore ni bois, ni pierre et où ils ne se souvenaient que de la parole du Créateur, le Cœur du Ciel et de la Terre. Cependant, à mesure que les années s'écoulaient, les tribus se multiplièrent et quittant leur premier séjour, elles vinrent en un endroit appelé Toulan. C'est là, d'après la tradition des Quiché, que le langage des tribus changea et que commença la diversité des langues ; les hommes cessèrent de s'entendre et se dispersèrent pour chercher de nouvelles demeures dans les différentes parties du monde [cdlxx].

Ces dernières légendes, dans leur effort pour expliquer la diversité des langues, ne parlent pas d'une Tour de Babel ; on peut donc les regarder, à l'exception peut-être de l'histoire des Tiingit, comme des tentatives indépendantes faites par l'esprit humain pour s'attaquer à ce problème difficile, alrs même qu'elles sont restées loin de la résoudre.

Table des matières

Table des matières

LIVRE II

Table des matières

CHAPITRE I

L'ALLIANCE D'ABRAHAM

P137 La légende de la Tour de Babel et la dispersion des peuples qui vient ensuite, terminent dans la Genèse l'histoire de l'humanité pendant l'ère primitive du monde. Désormais le récit va se limiter et se concentrer sur le peuple hébreu seulement. L'histoire revêt la forme d'une série de biographies où sont racontées les fortunes de cette nation ; à une esquisse vague et générale succède une galerie de tableaux aux couleurs brillantes qui retracent les aventures des ancêtres de la race [cdlxxi]. Les vies des patriarches ne sont pas reliées par une unité seulement généalogique : il existe entre eux une communauté d'occupation aussi bien que de sang ; ce sont tous des pasteurs nomades, qui mènent de place en place leurs troupeaux à la recherche de nouveaux pâturages ; ils ne se sont pas encore installés dans la vie monotone du paysan, qui répète d'année en année la même tâche journalière dans les mêmes champs où son père et le père de son père ont peiné avant lui tous les jours de leur vie. Bref, c'est l'âge pastoral que les auteurs de la Genèse ont dépeint avec une netteté de dessin et une vigueur de coloris que le temps n'a pas voilés et qui tiennent encore le lecteur sous le charme malgré la vie moderne si différente. Dans cette galerie de portraits, se détachant sur le fond d'un calme paysage, la figure majestueuse d'Abraham occupe le premier plan. Après avoir quitté la Babylonie, son lieu de naissance, il émigra, dit le récit, en Canaan, et c'est là qu'il reçut de Dieu en personne l'assurance de la grandeur et de la gloire futures de sa race. Pour confirmer sa promesse, la divinité condescendit jusqu'à faire une alliance régulière avec le patriarche, en observant toutes les formalités légales dont les hommes ont coutume d'user en pareil cas. Le récit de cette importante transaction nous donne un aperçu intéressant des

moyens adoptés dans la société primitive pour créer une obligation liant deux parties.

Nous lisons dans la Genèse que Dieu parla à Abraham en ces termes : « Va me chercher une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, et un bélier de trois ans, une tourterelle et un pigeonneau. » Abraham prit donc la génisse, la chèvre et le bélier, les partagea par le milieu, et mit chaque moitié vis-à-vis de l'autre ; cependant il ne partagea pas les oiseaux. Et quand les oiseaux de proie s'abattirent sur les cadavres, Abraham les chassa. Comme le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abraham, et l'épouvante d'une épaisse obscurité tomba sur lui. Lorsque le soleil fut couché et que l'obscurité fut complète, voilà qu'une fournaise fumante et une torche enflammée passèrent entre les morceaux des victimes sacrifiées et Dieu déclara son alliance avec Abraham [cdlxxii] ».

Dans cette description, l'épouvante des ténèbres qui enveloppèrent Abraham au coucher du soleil est un avertissement de la venue de Dieu, qui, dans les ténèbres de la nuit, passe entre les morceaux des [P138] animaux sacrifiés sous la forme d'une fournaise fumante et d'une torche enflammée. La divinité ne faisait ainsi que se conformer aux formalités exigées par l'antique loi des Hébreux, pour la ratification d'un pacte ; nous savons en effet par Jérémie que c'était la coutume des parties contractantes de partager un veau par le milieu et de passer entre les deux moitiés [cdlxxiii]. Que tel ait été le rite régulièrement observé en ces occasions, c'est ce que suggère fortement l'expression hébraïque qui signifie faire un pacte, et qui est littéralement « couper un pacte [cdlxxiv] ».

Cette induction est confirmée par des analogies de la langue et du rituel des Grecs ; ils employaient en effet des expressions semblables et accomplissaient des rites analogues. C'est ainsi qu'ils parlaient de « couper » un serment, là où nous disons « prêter » [cdlxxv], et de « couper » un traité, au lieu de « faire » [cdlxxvi]. Ces expressions, comme celles qui leur correspondent en hébreu et en latin, dérivent incontestablement de la coutume de sacrifier et de partager les victimes pour donner plus de solennité à un serment ou à un traité [cdlxxvii]. Ainsi, quand Agamemnon fut à la veille de conduire les Grecs à Troie, le devin Calchas fit apporter un sanglier sur la place du marché et le partagea en deux morceaux, l'un vers l'occident, l'autre vers l'orient.

Alors chaque homme, l'épée nue à la main, passa entre les deux tranches du sanglier et trempa son épée dans le sang. C'est ainsi qu'ils jurèrent inimitié à Priam [cdlxxviii]. Mais dans le rituel grec, il arrivait parfois, et peut-être plus fréquemment, que la personne qui prêtait serment, au lieu de passer entre les morceaux de la victime, montait dessus. Ainsi dans les procès qui se jugeaient à Athènes devant l'Aréopage, l'accusé prêtait serment debout sur des morceaux de sanglier, de bélier et de taureau, qui avaient été sacrifiés par des personnes spéciales en des jours spéciaux [cdlxxix]. Quand la belle Hélène fut courtisée par de nombreux prétendants, son père Tyndare, craignant que les amoureux évincés ne cherchassent à se venger, leur fit jurer de la défendre, ainsi que l'homme qu'elle aurait choisi, quel qu'il fût ; et pour rendre plus solennel leur serment, il sacrifia un cheval, le découpa et fit jurer les prétendants debout sur les morceaux [cdlxxx]. Dans la salle du conseil d'Olympie il y avait une image de Zeus surnommée le Dieu des Serments, et avant le commencement des jeux olympiens, les athlètes, leurs pères et leurs frères, ainsi que leurs entraîneurs, avaient coutume de jurer sur un sanglier dépecé qu'ils joueraient franc-jeu [cdlxxxi]. Il y avait à Messine un endroit qui s'appelait le Tombeau du Sanglier parce qu'on dit qu'Hercule y avait échangé des serments avec les fils de Nélée sur un sanglier dépecé [cdlxxxii].

Dans les tribus barbares de l'antiquité, on observait des cérémonies analogues lorsqu'on prêtait serment ou qu'on faisait la paix. C'est ainsi que les Molosses avaient coutume de couper des bœufs en petits morceaux quand ils faisaient un traité et juraient de l'observer [cdlxxxiii] ; on ne dit pourtant pas quel usage était fait des morceaux dans la cérémonie. Chez les Scythes, quand un homme considérait qu'il avait été lésé par un autre homme, contre qui il était impuissant s'il était seul, il faisait appel à ses amis pour l'aider de la façon suivante. Il sacrifiait un bœuf, en découpait et en faisait bouillir la chair ; il étalait sur le sol la peau fumante et s'asseyait dessus, en croisant les bras derrière lui, comme s'il avait été garrotté. C'était la forme de supplication la plus pressante que connussent les Scythes. Tandis qu'il était là, assis sur la peau, avec les tranches de bœuf bouilli auprès de lui, ses amis et ses parents et tous ceux qui étaient prêts à l'aider, prenaient une tranche de bœuf et, mettant le pied droit sur la peau, promettaient de fournir tant de soldats, à cheval ou à pied, tous frais [P139] payés, pour aider le suppliant à se venger. Certains lui promettaient de lui apporter cinq

hommes, d'autres deux et d'autres plus, et les plus pauvres n'offraient que leurs services personnels. Ainsi s'assemblait parfois une force considérable, dont chaque membre était tenu par son serment de soutenir son ami [cdlxxxiv].

Aujourd'hui encore, dans les cours de justice au Tibet, « quand on prête un grand serment, ce qui est rare, celui qui prête serment place l'écriture sainte sur sa tête, s'assied sur une peau de bœuf fumante et mange un morceau du cœur de la victime. Les frais de cette cérémonie sont à la charge de la partie qui poursuit l'accusé [cdlxxxv] ».

Les tribus sauvages de l'Afrique et de l'Inde accomplissent encore des cérémonies semblables lorsqu'elles font la paix. C'est ainsi que parmi les Kavirondo, de l'Afrique Orientale britannique, lorsque, la guerre finie, ils concluent la paix, les vaincus prennent un chien et le partagent en deux. Les délégués de chaque parti saisissent respectivement l'avant et l'arrière-train de l'animal et jurent paix et amitié sur la moitié qu'ils tiennent à la main [cdlxxxvi]. Les Nandi, autre tribu de cette région, célèbrent une cérémonie semblable pour sceller le pacte de paix. Ils coupent un chien en deux ; les deux moitiés sont tenues par des hommes qui représentent les deux partis combattants et un troisième homme dit : « Que l'homme qui viole cette paix soit tué comme ce chien. »

Chez les Bagesou, tribu bantou du mont Elgon, en Afrique Orientale britannique, quand deux clans se sont battus et désirent faire la paix, les représentants des clans saisissent un chien, l'un par la tête et l'autre par les pattes de derrière, tandis qu'un troisième fend le corps de l'animal d'un seul coup, avec un grand couteau. Le cadavre est alors jeté dans la brousse et les membres de l'un et de l'autre clan peuvent désormais se mêler sans crainte d'ennuis ou de danger [cdlxxxvii].

Dans la tribu Ouachaga de la même région, quand deux cantons ont résolu de former solennellement une ligue et un pacte de paix, la cérémonie suivante est observée à la ratification du traité. Les guerriers des deux cantons se rassemblent et s'asseoient pêle-mêle en cercle dans un espace découvert. On tend autour de l'assemblée une longue corde, dont on attache les deux bouts, de sorte que tous les guerriers sont entourés par la corde. Mais avant de faire ce nœud, on fait trois fois ou sept fois le tour du cercle avec la corde et en portant un

agneau. Enfin, à l'endroit où l'on fait le nœud, on passe la corde sur le dos du chevreau, que deux hommes tiennent aussi allongé que possible, de sorte que la corde et le chevreau forment des lignes parallèles, la corde étant posée sur le chevreau. Ce transport de la corde et du chevreau autour des guerriers assis est exécuté par deux garçons incirconcis et par conséquent sans enfants ; la chose est significative ; car ils symbolisent cette fécondité, ou cette mort sans enfants, que les Ouachaga regardent comme la pire des malédictions et qu'ils attribuent généralement à l'action des forces supérieures. Dans la plupart de leurs traités ils appellent cette malédiction redoutée sur les parjures et au contraire la bénédiction d'une nombreuse progéniture sur celui qui observe un serment. Dans la cérémonie qui nous occupe, l'emploi des garçons non circoncis est destiné non seulement à symboliser le destin du parjure, mais à amener ce destin par magie sympathique. C'est pour une raison semblable que les malédictions et les bénédictions sont récitées par des vieillards, parce qu'ils ont passé l'âge de procréer. Voici les paroles qu'on récite : « Si après être entré dans ce pacte, je fais quelque chose pour te faire du mal, ou si je machine contre toi sans t'en avertir, que je sois brisé en deux comme cette corde et ce P140 chevreau ! » Le chœur : « Amen ! » « Que je sois brisé en deux comme un garçon qui meurt sans avoir procréé ! » Le chœur : « Amen ! » « Que mes animaux périssent, jusqu'au dernier ! » Le chœur : « Amen ! » « Mais si je ne fais pas cela, si je te tiens parole, que je sois prospère ! » Le chœur : « Amen ! » « Que mes enfants soient nombreux comme les abeilles ! » Le chœur : « Amen ! » Et ainsi de suite. Quand les représentants des deux cantons qui font le pacte ont prêté ce serment, on coupe en deux d'un seul coup la corde et le chevreau et les contractants sont arrosés avec le sang qui jaillit de l'animal, tandis que les vieillards, en une seule et même formule, appellent impartialement sur les deux parties les malédictions et les bénédictions. Ensuite la chair de la chèvre est mangée par les vieillards qui ont passé l'âge de procréer ; et les deux cantons se partagent la corde, chacun gardant soigneusement son bout. S'il éclate une épidémie et si les devins, qui interprètent la volonté des puissances supérieures, l'attribuent à la violation du traité, commise volontairement ou involontairement par les habitants du pays frappé, il faut apaiser la corde, ou, selon l'expression indigène, la « refroidir ». On croit en effet que le pouvoir magique dont la corde a été revêtue par le pacte s'exerce activement pour venger sa violation. La cérémonie consiste à

sacrifier un agneau et à barbouiller la corde de son sang et de ses excréments, tandis que sont prononcées les paroles suivantes : « Ces gens ont mal agi sans le savoir. Corde, aujourd'hui je te purifie, afin que tu ne leur fasses plus de mal ! Sois apaisée ! Sois apaisée ! Sois apaisée ! » Les personnes qui sont coupables d'avoir violé leur foi sont purifiées par un sorcier, qui les asperge avec un mélange magique fait avec du sang de tortue, de blaireau et d'antilope, à quoi on mélange certaines plantes, le tout administré au moyen d'une botte d'herbes spéciales et accompagné de paroles appropriées [cdlxxxviii].

Assez différentes, mais pourtant conformes ce même type général, sont les cérémonies observées lors d'une conclusion de paix chez certaines tribus de l'Afrique du Sud. C'est ainsi que dans la tribu des Barolong, quand le chef désirait sceller un pacte de paix avec un autre chef qui était venu se mettre sous sa protection, il prenait la panse d'un bœuf, y faisait un trou et les deux chefs passaient à travers, l'un après l'autre, afin de montrer par cette cérémonie que leurs tribus n'en formaient désormais plus qu'une [cdlxxxix]. De même chez les Bechouana, « lorsqu'ils font un pacte ou un accord public deux chefs *tshwaragana rnoshwang* ; c'est-à-dire qu'on sacrifie un animal et que les parties contractantes, saisissant une portion du contenu de son estomac, joignent leurs mains, qu'on recouvre du contenu de l'estomac de l'animal sacrifié. Cela paraît être la forme la plus solennelle d'entente publique que l'on connaisse dans le pays. Elle fut célébrée plus d'une fois à Chochong pendant le séjour que j'y fis, lorsque des chefs se plaçaient avec leur peuple sous la protection de Sékhomé [cdxc] ».

Des rites analogues sont observés quand est conclue la paix chez certaines tribus montagnardes de l'Assam. C'est ainsi que les Naga ont différentes façons de prêter serment dont la plus commune et la plus sacrée est la suivante. Les deux parties contractantes saisissent un chien ou un poulet, l'un par la tête, l'autre par la queue ou les pattes ; après quoi l'animal ou l'oiseau est tranché en deux d'un seul coup de dâo, sacrifice qui symbolise le destin du parjure [cdxci] ». Voici, d'après une autre autorité, quelques-unes des manières dont les Naga prêtent serment : « Quand ils jurent d'observer la paix ou de tenir une promesse, ils placent le canon d'un fusil ou la pointe d'une lance entre leurs dents, ce qui signifie que s'ils n'agissent pas comme il est P141 convenu, ils sont préparés à mourir par l'une ou l'autre de ces armes. Voici un autre serment, simple mais aussi solennel ; les deux parties

tiennent chacune un bout d'un fer de lance ; on le coupe en deux et chaque partie en garde une moitié dans la main ; mais pour prêter le serment le plus sacré, à ce qu'on dit, les deux parties prennent un poulet, l'une par la tête, l'autre par les pattes, et l'écartèlent, donnant ainsi à entendre que la traîtrise ou la violation d'un accord mérite le même traitement [cdxcii] ».

D'autres tribus de Naga ont une manière quelque peu différente de mettre fin à leurs disputes. « Les représentants des parties en litige saisissent chacun par un bout un panier de jonc dans lequel on met un chat vivant ; à un signal donné un troisième homme tranche le chat en deux, puis les deux premiers le découpent avec leurs dâos, en ayant soin de barbouiller leur arme de sang. Lorsque j'ai assisté à cette cérémonie, on m'a dit que c'était une façon de conclure la paix ou de faire un traité et que la mort du chat créait entre eux une sorte de pacte [cdxciii] ».

Chez les Louchaï-Kouki (Assam), « c'est une affaire sérieuse qu'un serment d'amitié entre deux chefs. On attache un gayal (une espèce de bison) à un poteau, et les parties contractantes, saisissant une lance de la main droite, en frappent l'animal derrière l'épaule avec assez de force pour faire couler le sang ; ils répètent en même temps une formule qui signifie : « tant que les rivières ne remonteront pas leurs cours et ne se perdront pas dans la terre, nous resterons amis ». On tue alors l'animal et on barbouille d'un peu de son sang les pieds et le front de ceux qui ont prêté serment. Afin de rendre celui-ci plus solennel encore, ils mangent tous deux un petit morceau du foie cru de l'animal [cdxciv] ».

Quelle est la signification de ces sacrifices accomplis lorsque s'établit un pacte ou se prête un serment ? Pourquoi la ratification d'un pacte ou serment consiste-t-elle à tuer un animal, à le découper, et à se tenir sur les quartiers de la victime ou à passer entre eux et à se barbouiller de sang ? On a avancé à ce sujet deux théories différentes, qu'on peut appeler l'une la théorie du châtiment, l'autre la théorie du sacrement ou de la purification.

D'après la première, le fait de tuer et de découper la victime symboliserait le châtiment qui doit frapper l'homme qui a violé le pacte ou manqué à son serment ; comme l'animal, il succombera à une mort

violente. Telle est assurément l'interprétation que donnent de ces rites certains peuples qui les observent. C'est ainsi que le Ouachaga dit : « Que je sois fendu en deux comme cette corde ou ce chevreau ! » Et en tranchant un chien en deux, le Nandi dit : « Que l'homme qui viole cette paix périsse comme ce chien. »

Une cérémonie semblable, accompagnée de semblables imprécations, solemnisait jadis la célébration de la paix chez les Aouomé, peuplade du delta du Niger, mieux connus des Européens sous le nom de Nouveau-Calabar. Quand deux villages, ou sous-tribus, étaient fatigués de se battre, ils envoyaient chercher dans l'antique village de Ké, situé près de la côte, à l'est du Sombreiro, un fétiche ou ju-ju appelé Ké-ni Opu-So. Il était invité à venir présider à la ratification de la paix entre les belligérants. Il venait donc dans sa pirogue, décorée de jeunes feuilles de palmier, et fixait aux ennemis de la veille un rendez-vous pour sceller le pacte de paix. Quand le jour était venu, les gens se rassemblaient et les habitants de Ké venaient aussi, apportant les offrandes nécessaires, composées d'un mouton, d'une pièce d'étoffe noire ou bleu sombre, de poudre à canon et de gazon ou de semence de gazon. Sur ces offrandes les anciens belligérants juraient paix et P142 amitié, le prêtre disant avant eux : « Aujourd'hui, nous, peuple Ké, nous apportons la paix dans votre ville. Que désormais aucun de vous n'ait de mauvaises pensées contre les autres » A ces mots il saisissait le mouton et le tranchait en deux, en disant : « Si l'un de ces deux villages fait encore la guerre, qu'il soit fendu en deux comme ce mouton » Alors, élevant la pièce de drap sombre, il disait : « Aussi sombre que cette étoffe, que soit assombri le village fauteur ! » Puis, enflammant la poudre à canon, il disait : « Comme brûle cette poudre, que le feu brûle ainsi le village coupable ! » Enfin, élevant le gazon en l'air, il disait : « Si l'un des villages recommence la lutte, qu'il soit recouvert de gazon ! » En raison des services rendus par le peuple de Ké comme pacificateur, une antique loi de Calabar interdisait à aucun autre village de faire la guerre contre Ké sous peine de bannissement infligé de concert par tous les autres membres de la tribu [cdxcv]. Ces rites Calabar manifestent sans ambiguïté par la mise à mort du mouton l'idée du châtiment ; et c'est ce que corroborent les imprécations qui accompagnent les autres cérémonies symboliques.

Cette même explication est donnée d'un rite semblable pratiqué chez les Naga ; elle est confirmée par les différentes formes de ser-

ment qu'on ne peut guère expliquer que par le châtiment qui menace le parjure. On peut aussi invoquer à l'appui de la théorie du châtiment le témoignage de l'antiquité classique. Quand les Romains et les Albains firent un traité qui, d'après Tile Live, était le plus ancien des traités connus, le représentant du peuple romain fit à Jupiter cette prière : « Si le peuple romain viole sciemment et de propos délibéré les termes de ce traité, alors frappe-le, ô Jupiter, ce jour-là, comme aujourd'hui j'immole ce porc ! » A ces mots, il tua le porc d'un coup de couteau de silex [cdxcvi]. De même on lit dans Homère que lorsqu'une trève fut faite entre les Grecs et les Troyens, des agneaux furent immolés, et comme ils gisaient râlant sur le sol, Agamemnon fit une libation de vin ; en même temps les Grecs et les Troyens demandèrent aux dieux de fracasser la tête et de répandre la cervelle de ceux qui, quelle que fût leur armée, violeraient leur serment, de même que le vin était répandu sur le sol [cdxcvii].

La signification du sacrifice en pareil cas est très nettement manifestée dans une inscription assyrienne, qui rapporte le serment solennel de fidélité fait par Mati-ilou, prince de Bit-Agousi, à Achour-nirari, roi d'Assyrie. Une partie de l'inscription dit ceci : « Ce bouc n'a pas été amené du troupeau pour être sacrifié à la vaillante et belliqueuse (déesse Ishtar), ni à la pacifique (déesse Ishtar), ni parce qu'il est malade, ni pour être abattu ; il a été amené pour que Mati-ilou jure sur lui fidélité à Achour-nirari, roi d'Assyrie. Si Mati-ilou est parjure, ainsi que ce bouc a été amené de son troupeau afin qu'il ne retourne plus à son troupeau et ne se mette plus à la tête de son troupeau, ainsi Mati-ilou sera amené de son pays, avec ses fils, ses filles et les gens de son pays, et il ne retournera pas dans son pays, ni ne se mettra à la tête de son pays. Cette tête n'est pas la tête d'un bouc, c'est la tête de Mati-ilou, c'est la tête de ses enfants, de ses nobles, des gens de son pays. Si Mati-ilou viole son serment, comme est tranchée la tête du bouc, aussi sera tranchée la tête de Mati-ilou. Cette patte droite n'est pas la patte droite du bouc, c'est la main droite de Mati-ilou, la main droite de ses fils, de ses nobles, des gens de son pays. Si Mati-ilou (viole ce pacte), de même que la patte droite (de ce bouc) est arrachée, que (de même la main droite de Mati-ilou, la main droite de) ses fils (de ses nobles et des gens de son pays) soient arrachées ! » Ici une longue lacune dans l'inscription. On peut supposer que la partie P143 qui manque continuait la description du démembrement de la victime

et qu'à chaque membre abattu, le sacrificateur proclamait que ce n'était pas le membre du bouc qui était tranché, mais le membre de Mati-ilou, de ses fils, de ses filles, de ses nobles et des gens de son pays, s'ils étaient traîtres à l'égard de leur seigneur lige, le roi d'Assyrie [cdxcviii].

On trouve encore aujourd'hui dans le rituel des peuples barbares des sacrifices semblables accompagnés d'imprécations semblables. C'est ainsi que dans l'île de Nias, pour ratifier un serment ou un pacte solennel, un indigène égorge un cochon de lait en même temps qu'il appelle sur sa propre tête une mort semblable s'il se parjure ou rompt ses engagements [cdxcix]. Dans l'île de Timor, les témoins en justice prêtent couramment serment de la manière suivante : ils saisissent d'une main un poulet et de l'autre une épée et disent « Seigneur Dieu, qui es au ciel et sur la terre, jette ton regard sur moi ! Si je témoigne faussement pour léser mes semblables, que je sois puni ! Aujourd'hui je prête serment et si je ne dis pas la vérité, que ma tête soit coupée comme celle de ce poulet ! » A ces mots ils tranchent la tête du volatile sur une bille de bois [d] ». Chez les Batak de Sumatra, quand les chefs se rassemblent pour faire la paix ou pour contracter un pacte solennel, on amène un cochon et une vache et les chefs se placent autour de l'animal, tenant chacune une zagaie à la main. On fait alors sonner les gongs et le chef le plus ancien ou le plus vénéré égorge l'animal avec son couteau ; on ouvre alors le corps de la victime, on arrache le cœur encore palpitant et on le découpe en autant de morceaux qu'il y a de chefs présents. Après quoi chaque chef met son morceau sur une broche, le fait rôtir ou chauffer au feu et, l'élevant en l'air, dit : « Si jamais je manque à mon serment, que je sois immolé comme cette bête étendue devant moi, et que je sois mangé comme son cœur est maintenant mangé ! » A ces mots il avale le morceau. Quand tous les chefs ont observé ce rite, les assistants se partagent les restes encore fumants et s'en régalent [di].

Chez les Chin qui habitent les montagnes frontières de l'Assan et de la Birmanie, quand deux tribus se jurent amitié elles se rassemblent et tuent un buffle domestique. Les sorciers de chaque village répandent une potion magique sur l'animal et demandent à voix basse à leurs esprits de prendre bonne note du pacte scellé par le sang. Les chefs de chaque parti prennent chacun une zagaie et se plaçant à droite et à gauche du buffle, ils le transpercent de leurs armes jusqu'au cœur.

S'ils se servent d'un fusil et non d'une zagaie, ils font feu simultanément sur la tête ou le cœur de l'animal. Dès que le buffle tombe, on l'égorge et on recueille le sang dans un bol ; on tranche la queue de l'animal, on la trempe dans le sang et les chefs et les anciens s'en barbouillent réciproquement le visage, tandis que le peuple récite à voix basse : « Que celui qui viole cet accord meure comme cet animal est mort, qu'il soit enterré hors de son village, que son âme n'ait jamais de repos ; que les siens meurent aussi et que tous les malheurs accablent son village ! [dii] ».

Jadis, quand les Karen de la Birmanie voulaient conclure la paix avec leurs ennemis, les représentants des deux peuples se rassemblaient et faisaient ce qui suit. On mélangeait dans une coupe d'eau les rognures d'une épée, d'une lance, du canon d'un fusil, et d'une pierre, avec le sang d'un chien, d'un cochon, et d'un poulet, sacrifiés dans ce but ; ce mélange de sang, d'eau et de rognures était appelé « l'eau de la paix ». Ensuite on fendait en deux le crâne d'un chien sacrifié ; le représentant d'un des peuples enlevait la mâchoire de l'animal et se P144 la pendait au cou avec une ficelle, tandis que le représentant de l'autre faisait de même avec le crâne et la mâchoire supérieure. Après quoi les représentants déclaraient solennellement que leurs peuples vivraient désormais en paix l'un avec l'autre, et pour confirmer cette promesse, ils buvaient « l'eau de paix » et prononçaient ces paroles : « Maintenant que nous avons fait la paix, si quelqu'un viole cet engagement, s'il n'agit pas loyalement, s'il recommence la guerre et attise de nouveau la dispute, que la lance mange sa poitrine, le fusil ses entrailles, l'épée sa tête ; que le chien le dévore, que le cochon le dévore, que la pierre le dévore ! [diii] ». Ici l'épée, la lance, le fusil et la pierre, de même que le chien, le cochon et le poulet sacrifiés, sont censés appeler vengeance sur le parjure, qui en a absorbé des portions dans « l'eau de paix ».

Dans ces exemples les paroles qui accompagnent le sacrifice font qu'il n'y a pas à se méprendre sur la vertu vengeresse qui lui est attribuée ou plutôt c'est un trait de magie imitative destiné à appeler sur le transgresseur la mort qu'il mérite.

Mais on peut se demander si le rôle justicier du sacrifice suffit à expliquer le trait remarquable que nous avons relevé dans les rites hébreux et grecs, qui consistent à passer entre les morceaux de la victi-

me et à se tenir dessus. C'est pourquoi W. Roberthson Smith a suggéré ce qu'on peut appeler l'interprétation sacramentale, ou purificatoire de ces rites. Il suppose que « les participants se tenaient entre les deux morceaux pour symboliser leur admission dans la vie mystique de la victime [div] ». Et pour confirmer cette opinion, il invoque l'usage de ces mêmes rites dans d'autres cas où il ne semble pas qu'on puisse voir l'idée de la punition et de la vengeance, mais dont certains au moins peuvent s'expliquer comme des modes de purification rituelle.

C'est ainsi qu'en Béotie un mode de purification publique consistait à partager un chien et à passer entre les deux moitiés [dv]. Un rite analogue était observé lors de la purification d'une armée macédonienne. On coupait un chien en deux, la tête et l'avant-train étaient placés à droite, l'arrière-train avec les entrailles à gauche, et les troupes défilaient entre les deux. A la fin de la cérémonie, l'armée se séparait en deux et engageait un combat simulé [dvi]. On dit même que quand Pélée mit Iolcus à sac, il immola la femme d'un roi, Astydamie, la coupa en morceaux et fit entrer l'armée dans la ville en défilant entre ces morceaux [dvii]. Cette cérémonie était probablement regardée comme une forme de purification à laquelle l'emploi d'une victime humaine assurait un haut degré de solennité. C'est ce que confirme le rituel que les Albanais du Caucase observaient au temple de la lune ; ils avaient coutume de sacrifier de temps à autre un esclave sacré à coups de lance, après quoi le cadavre était transporté jusqu'à une certaine place et tous les assistants le piétinaient pour se purifier. Chez les Bassouto de l'Afrique du Sud, la forme de cérémonie purificatrice suivante est en usage. On immole un animal, on le transperce de part en part, puis la personne qu'il s'agit de purifier passe à travers le trou [dviii]. Nous avons vu que chez les Barolong de l'Afrique du Sud on observait un rite analogue lors de l'établissement d'un pacte. Les participants se frayaient un chemin à travers un trou pratiqué dans l'estomac de la victime. L'ensemble de ces coutumes sud-africaines fait croire que le passage entre les morceaux d'une victime remplaçait le passage à travers le corps lui-même.

L'interprétation purificatrice, ou pour mieux dire peut-être protectrice, de ce rite, trouve une sorte de confirmation dans la pratique des Arabes du pays de Moab, qui observent encore des cérémonies P145 semblables aux époques de calamité publique, comme la sécheresse ou les épidémies, et les expliquent comme étant destinées à délivrer

les hommes du mal qui les afflige ou les menace. Si par exemple la tribu souffre des ravages du choléra, le cheik se dresse au milieu du camp et s'écrie : « Rachetez-vous, ô gens, rachetez-vous ! » Là-dessus chaque famille prend un mouton, le sacrifie et après l'avoir partagé en deux, suspend les morceaux sous la tente ou les accroche à deux poteaux devant la porte. Tous les membres de la famille passent alors entre les deux moitiés de la victime les parents portent dans leurs bras les enfants trop petits pour marcher. Souvent ils passent plusieurs fois entre les morceaux sanglants, parce que ceux-ci possèdent, à ce qu'ils croient, la vertu de chasser le malin ou le djinn qui nuirait à la tribu. On a recours à un remède semblable dans les temps de sécheresse, quand les pâturages sont desséchés et les troupeaux meurent faute de pluie. Le sacrifice est regardé comme une rançon pour les hommes et les bêtes. Les Arabes disent : « Voici notre rançon, pour nous et pour nos troupeaux ! » Quand on leur demande comment cette cérémonie produit son effet salutaire, ils répondent que le sacrifice combat le fléau. L'épidémie ou la sécheresse, ou toute autre calamité, est considérée comme un vent qui souffle sur la plaine et balaye tout ce qu'il rencontre, jusqu'au moment où il se trouve en face du sacrifice, qui, tel un lion, se dresse sur sa rouie. Un combat terrible s'engage ; la maladie ou la sécheresse est vaincue et bat en retraite, tandis que le sacrifice victorieux reste maître du champ de bataille [dix].

Il n'y a certainement ici aucune idée de châtiment : ni symboliquement ni magiquement la mort du mouton n'est considérée comme devant amener la mort de ceux qui passent entre les deux moitiés du cadavre ; au contraire on croit que cette mort protège leur vie en écartant le mal qui les menace.

Dans des circonstances analogues une coutume absolument semblable est observée et expliquée de la même façon par les Chin, qui habitent les régions montagneuses de la frontière de l'Assam et de la Birmanie. Chez eux, « quand un homme se croit poursuivi par un esprit irrité, tel que l'esprit du choléra, il est d'usage de couper un chien en deux sans trancher les entrailles et de mettre l'avant-train d'un côté de la route et l'arrière-train de l'autre, les intestins barrant la route c'est un moyen d'apaiser l'esprit et de le dissuader de poursuivre sa victime [dx] ». Les Chin personnifient si bien le choléra sous les traits d'un esprit dangereux que lorsque quelques-uns d'entre eux visitèrent Rangoun pendant une épidémie, ils portaient une épée nue à la main

partout où ils allaient, afin d'effrayer le démon, et ils se cachaient tout le jour sous des buissons pour lui échapper [dxi]. Les Koriak du nord-est de la Sibérie employaient jadis les mêmes moyens pour détourner la peste ou la maladie. Ils immolaient un chien, enroulaient ses intestins autour d'un poteau et passaient dessous [dxii]. Sans doute ils pensaient échapper ainsi au démon de la maladie pour qui les entrailles du chien doivent être un obstacle insurmontable. On sait qu'après l'enfantement les femmes sont généralement considérées comme impures et comme exposées aux attaques des êtres surnaturcls malfaisants. C'est pourquoi chez les Bohémiens de Transylvanie, quand une femme relève de ses couches, on coupe un coq en deux si l'enfant est un garçon, une poule si l'enfant est une fille, et la mère passe entre les deux moitiés après quoi le coq est mangé par les hommes, ou la poule par les femmes [dxiii].

Ces derniers rites ont évidemment pour but de protéger celui qui les accomplit et non d'appeler sur lui l'action d'une justice vengeresse. P146 La chair et le sang de la victime sont regardés comme un obstacle qui empêche les puissances du mal de la poursuivre. On peut donc dire que toutes ces cérémonies sont purificatrices dans le sens large du mot, puisqu'elles purifient ou délivrent la victime des influences malignes.

Revenons à notre point de départ et demandons-nous maintenant si les rites dont les anciens Hébreux accompagnaient l'établissement d'un pacte, en passant entre les parties tranchées d'une victime sacrificatoire, avaient un but de châtiment ou de purification ; en d'autres termes était-ce un moyen symbolique d'appeler la mort sur le parjure ; ou était-ce un procédé magique pour purifier les participants des influences malignes et les sauvegarder ainsi de certains dangers auxquels les deux cotés étaient également exposés ? Les autres exemples que j'ai cités de ces rites, semblent militer en faveur de la thèse de la purification ou de la protection. Aucun d'eux n'implique l'idée du châtiment, d'autres l'excluent absolument ; d'autre part certains ne peuvent s'expliquer que par l'hypothèse de la purification et de la protection et c'est en fait celles qu'allèguent certains peuples qui observent ces coutumes, tels que les Arabes et les Chin. Certainement dans tout effort pour expliquer l'ancien rite hébreu, on doit faire une large part à l'analogie de la cérémonie arabe d'aujourd'hui ; car ces deux coutumes sont identiques par la forme et les peuples qui les pratiquent

ou les ont pratiquées appartiennent tous les deux à la race sémite, parlent des langues de même famille, et habitent le même pays ; en effet, le pays de Moab, où les Arabes observent encore cette antique coutume, faisait partie du pays d'Israël où Abraham séjourna jadis et fit alliance avec Dieu. On est amené presque inévitablement à la conclusion que l'ancien rite hébreu et le rite moderne arabe sont dérivés tous deux d'un original sémite commun, qui, dans la pensée des Arabes du pays de Moab poursuit nettement un but de purification et de protection.

Mais en quoi consistait la vertu purificatoire ou protectrice de cet acte ? En quoi le passage entre les deux moitiés d'un animal immolé pouvait-il être considéré comme une protection contre le danger ? Robertson Smith répond à cette question en proposant ce qu'on peut appeler l'interprétation sacramentale de cette coutume. Il suppose que les personnes qui se tenaient ou passaient entre les morceaux de la victime étaient considérées comme étant ainsi unies à l'animal et unies entre elles par un lien de sang commun ; cette coutume ne serait donc qu'une variante de la coutume très répandue, connue sous le nom de « pacte du sang », par laquelle les participants créent réellement entre eux un lien de consanguinité en mêlant un peu de leur propre sang [dxiv]. La seule différence importante entre les deux modes de pacte est que dans l'un les participants mêlent leur propre sang et dans l'autre ils y substituent le sang d'un animal.

De nombreux arguments militent en faveur de cette hypothèse. Tout d'abord, comme l'avons l'avons vu, les exemples de l'Afrique du Sud montrent bien que le passage entre les morceaux de la victime ne fait que remplacer le passage à travers son cadavre. Cette conclusion est confirmée par la coutume des Chin qui tranchent un chien en deux, n'en séparent pas complètement les morceaux, et laissent pour relier l'avant-train et l'arrière-train les entrailles de l'animal, sous lesquelles ils passent. Telle paraît avoir été aussi, mais moins évidemment, la pratique des Koriak. En gardant les intestins pour relier les deux moitiés séparées de la victime, ils cherchaient sans doute à combiner l'unité théorique de la victime et un moyen facile de passer à travers P147 son cadavre. Mais à quoi servirait de mettre, pour ainsi dire, des humains dans le corps d'un animal, s'il ne s'agissait pas de leur conférer certaines qualités que l'animal est censé posséder et qui

peuvent être transmises à quiconque s'assimile physiquement à l'animal en pénétrant dans lui ?

Que telle soit la considération qui est à la base de ce rite, c'est ce que suggère l'analogie d'une coutume observée par les Indiens de la Patagonie : « Parfois, quand naît un enfant, on tue une vache ou une jument, on en arrache l'estomac, on l'ouvre et on y dépose l'enfant. La tribu se régale des restes de l'animal... Il existe une variante encore plus sauvage de cette cérémonie natale. S'il naît un garçon, la tribu attrape une jument ou un poulain (la première si le père est riche et grand parmi les siens, sinon le second) ; on attache un lasso à chaque patte, deux autour du cou et deux autour du corps, après quoi plusieurs hommes tiennent les bouts des lassos de manière à ce que l'animal maintenu ne puisse pas tomber. Alors le père s'avance, fend l'animal d'un bout à l'autre, arrache le cœur et les autres organes, et place l'enfant dans le trou ainsi fait. On s'efforce d'introduire l'enfant dans l'animal avant que celui-ci ait cessé de palpiter. Par ce moyen on croit que l'enfant deviendra à coup sûr un bon cavalier [dxv] ». Cette coutume et la raison alléguée sont significatives. Pour faire d'un enfant un bon cavalier, disent ces Indiens, le meilleur moyen est de l'assimiler dès sa naissance à un cheval en le mettant dans le corps d'une jument ou d'un poulain encore en vie ; entouré de la chair et du sang de l'animal, il fera un avec lui, il sera comme un Centaure, dont le corps humain ne fait qu'un avec son corps de cheval. Bref, le fait de placer l'enfant dans le corps de la jument ou du poulain n'est autre chose qu'un exemple de magie sympathique visant à douer un être humain des qualités d'un cheval.

Ainsi que Robertson Smith l'a fait remarquer [dxvi], on peut expliquer d'après le même principe le pacte qu'établissaient les Scythes en posant le pied sur la peau d'un bœuf immolé. Tous ceux qui mettaient le pied droit sur la peau, créaient une unité entre l'animal et eux-mêmes, de sorte qu'ils étaient tous unis par un lien de sang qui assurait leur fidélité commune. Poser le pied sur une peau revenait probablement à s'en entourer complètement. C'est ainsi qu'à Hiéropolis celui qui venait adorer la déesse assyrienne s'agenouillait sur la peau du mouton qu'il avait sacrifié et, se recouvrant la tête et les épaules de la tête et des pattes du mouton, il priait, en mouton, la déesse d'accepter ce sacrifice d'un mouton [dxvii].

Cette interprétation du rite Scythe proposée par Robertson Smith a été confirmée et prouvée par un parallèle africain. Chez les Ouachagas de l'Est Africain, les jeunes gens reçoivent ce qu'on peut appeler leur baptême de guerre deux ans après qu'ils ont été circoncis. Ils se rassemblent avec leurs pères et tous les hommes adultes au village du chef. On sacrifie deux bœufs et deux chèvres et on recueille le sang dans une peau de bœuf, qui est tenue par plusieurs hommes. Les jeunes gens se dépouillent et font quatre fois à la file le tour de la peau remplie de sang. Puis ils s'alignent sur un rang. Un vieillard fait une entaille dans l'avant-bras de chacun puis s'approchant de la peau, ils y laissent tomber quelques gouttes de leur propre sang, prennent du sang mélangé dans le creux de la main, l'avalent et se rhabillent. Ils s'accroupissent autour du chef et après de nombreux discours chacun reçoit de son père un nom de guerre ; si le père est mort, c'est un vieillard qui le remplace. Après quoi le chef les harangue, leur déclare qu'ils ne sont plus des enfants, mais des soldats, et il les P148 instruit de leurs nouveaux devoirs. Il leur donne à tous un insigne commun pour leur bouclier, qui les désigne comme appartenant à la même compagnie [dxviii]. Ainsi les jeunes gens qui doivent combattre côte à côte sont reliés par un double lien de sang, leur propre sang et celui des animaux sacrifiés, qui sont mélangés dans la peau de bœuf et bus par chacun. Rien ne pourrait démontrer plus clairement que Robertson Smith avait raison de voir dans le rite Scythe l'intention d'unir les guerriers par un lien de sang commun.

Peut-être cette discussion sur le pacte d'Abraham permet-elle de jeter quelque lumière sur un point très obscur de l'histoire cananéenne. Au cours des excavations qu'il a pratiquées à Gezer, en Palestine, Stewart Macalister a découvert un tombeau très remarquable. C'est simplement une chambre cylindrique d'environ vingt pieds de long et quinze pieds de large, taillée dans un roc et où on pénètre par un trou pratiqué dans le plafond. Ce caveau paraît avoir été à l'origine une citerne, employée comme telle avant d'avoir été convertie en tombeau. Sur le sol on trouva quinze squelettes humains, ou plutôt quatorze squelettes et demi. Car on ne trouva d'un des squelettes que la partie supérieure. Ce demi-squelette est celui d'une petite fille âgée d'environ quatorze ans ; le corps a dû être coupé ou tranché par le milieu à la « huitième vertèbre ; la partie avant des côtes ayant été tranchée au même niveau, il est évident que ce sectionnement a été fait

alors que les côtes étaient encore soutenues par la chair ». Les quatorze autres squelettes sont ceux de deux adolescents âgés d'environ dix-huit ou dix-neuf ans et d'adultes de taille moyenne et fortement charpentés. La position des corps indique qu'ils n'ont pas été jetés par le trou du toit, mais descendus dans le caveau et déposés sur le plancher. Une grande quantité de braise montre, semble-t-il, qu'un festin, un sacrifice ou autre rite solennel a eu lieu dans la chambre sépulcrale. De belles armes de bronze (têtes de lance, hache et couteau) prouvent que l'ensevelissement a eu lieu avant l'arrivée des Israélites et qu'en conséquence ces hommes appartenaient à une race qui précéda les Hébreux en Palestine. La forme de leurs os, la grande capacité de leurs crânes, leurs nez busqués, et d'autres particularités anatomiques donnent à croire que ces hommes étaient des spécimens d'une race voisine des Arabes qui habitent aujourd'hui la Palestine [dxix]. Si la ressemblance physique entre ces hommes et les habitants actuels du pays suffit pour nous permettre de les considérer comme appartenant à la même famille, il semble qu'on puisse dire qu'ils appartiennent les uns et les autres à cette race cananéenne que les envahisseurs hébreux trouvèrent en Palestine et qu'ils réduisirent en esclavage sans jamais parvenir à les exterminer. En effet des juges compétents sont d'avis que les Fellahin, ou paysans de langue arabe de Palestine, descendent des tribus qui l'habitaient avant l'invasion israélite et qu'ils sont restés attachés au sol depuis lors, submergés, mais jamais détruits, par toutes les vagues successives de conquêtes qui ont déferlé sur leur pays [dxx].

S'il est ainsi, il semble raisonnable de supposer que le demi-squelette de la petite fille est un vestige de ces sacrifices humains qui, comme nous l'apprennent les prophètes hébreux et les écrivains classiques de l'antiquité, jouaient un rôle important dans la religion cananéenne. Cette hypothèse est étayée par la découverte de nombreux squelettes d'enfants qui ont été trouvés à Gezer enfouis dans de grandes jarres sous le sol du temple ; il est généralement admis qu'il faut y voir là des vestiges des sacrifices des premiers nés en honneur de la divinité locale. On a découvert de même des ossements d'enfants enfouis dans P149 des jarres disposées autour d'un autel taillé dans le roc à Taanakou, en Palestine, et la même interprétation en a été donnée [dxxi].

Mais si le demi-squelette trouvé à Gezer est le vestige d'un sacrifice humain, il reste à expliquer pourquoi il avait été tranché ou scié en

deux. L'analogie du pacte d'Abraham et des rites semblables que nous avons passés en revue suggère qu'en tranchant en deux la victime, on avait voulu soit effectuer une purification publique, soit ratifier un pacte, ou en d'autres termes on peut supposer que cette petite fille fut coupée en deux et que les hommes défilèrent entre ses débris, soit pour détourner un mal présent ou menaçant, soit pour cimenter un traité de paix solennel. Considérons d'abord l'interprétation de purification et de protection.

Nous avons vu que lorsque Pélée s'empara de la ville d'Iolcus, il prit la femme du roi, la trancha en deux, puis fit entrer son armée dans la ville en défilant entre les deux moitiés du cadavre. Il n'est pas probable que cette tradition fut de pure invention ; il se peut bien qu'elle incarne une réminiscence d'une coutume barbare observée jadis par les vainqueurs quand ils entraient dans une ville conquise. Nous savons que l'homme primitif craint la magie de ceux qu'il ne connaît pas et qu'il a recours à de nombreuses cérémonies pour s'en protéger, soit qu'il admette un étranger dans son propre pays, soit qu'il pénètre sur le territoire d'une autre tribu [dxxii].

La crainte d'une magie hostile peut de même induire un vainqueur à adopter une précaution extraordinaire pour se sauvegarder, ainsi que ses troupes, contre les machinations de l'ennemi, avant de pénétrer dans une ville qu'il a conquise par les armes. Cette précaution extraordinaire peut consister à s'emparer d'un prisonnier, à le trancher en deux et à faire défiler son armée entre les deux moitiés. D'après l'interprétation sacramentale de ces rites, le passage entre les morceaux de la victime aurait pour effet d'établir un pacte du sang entre les vainqueurs et les vaincus et de protéger ainsi les premiers contre toute tentative hostile de la pari des seconds, Ceci expliquerait la tradition qui relate le traitement que Pélée infligea à la reine captive d'Iolcus. C'était une manière solennelle de conclure une union entre l'envahisseur et les envahis. Si cette explication est acceptée, il paraît s'ensuivre que les intentions de la cérémonie sont pratiquement à la fois de purifier et de protéger et d'établir un pacte ; les vainqueurs se purifient ou se protègent de l'influence maligne de leurs ennemis en établissant implicitement un pacte du sang.

Il se peut qu'une coutume sémitique analogue explique le cas du squelette fragmentaire de Gezer. A en juger par les restes humains

qu'on a trouvés sur les lieux, la cité a été occupée successivement par différentes races ; à l'origine c'était l'habitat d'un peuple petit et à charpente grêle, et pourtant musclé, à tête longue et ovale, n'appartenant pas à la famille sémitique et qu'on n'a pu encore rattacher à aucune race méditerranéenne connue [dxxiii]. Si la ville fut conquise par les Cananéens, qui l'occupèrent ensuite, ces barbares guerriers ont peut-être inauguré leur entrée dans la ville en mettant à mort la reine ou une autre captive, en sciant son corps en deux et en pénétrant dans la ville après avoir défilé entre les deux moitiés de son cadavre [dxxiv]. Mais dans ce cas comment expliquer l'absence de la moitié inférieure du corps ? Point n'est besoin de supposer, comme l'a fait Macalister, qu'elle fut brûlée, ou dévorée dans un festin de cannibales [dxxv]. Elle est peut-être enterrée ailleurs, peut-être au côté opposé de la ville, afin d'étendre l'influence magique du sacrifice sur tout l'espace intermédiaire, de P150 protéger les vainqueurs contre tout danger dans la ville entière et de rendre en même temps celle-ci imprenable. C'est ce que fit jadis un roi de Birmanie pour sa capitale ; il coupa le corps d'un traître en quatre et en enterra les morceaux aux coins de la ville. Le frère du traître fit assiéger la capitale avec une armée ; tous ses assauts furent vains jusqu'au jour où la veuve de la victime lui fit savoir qu'il ne prendrait jamais la ville tant que les restes de son mari en protégeraient les remparts. Il parvint à déterrer les membres coupés de son frère ; après quoi il s'empara de la cité sans résistance [dxxvi].

De même chez les Louchaä de l'Assam, quand une femme fait des couches difficiles, ses amies, pour faciliter sa délivrance, prennent une poule, la tuent, et la découpent en deux parties égales. Elles placent alors dans le haut du village la partie qui accompagne la tête, avec sept morceaux de jonc roulés en paquet, et l'arrière-train dans le bas du village, avec cinq paquets de jonc. En outre elles donnent un peu d'eau à boire à la femme. Cette cérémonie s'appelle « *arte-pumphelna* », « ouvrir le ventre avec une poule », parce qu'elle est censée permettre à la malade d'accoucher [dxxvii]. On ne dit pas par quel moyen ce rite produit son effet salutaire, mais on peut supposer que les morceaux de poule, placés aux deux bouts du village, sont censés protéger l'espace intermédiaire contre les puissances malfaisantes et particulièrement diaboliques, qui avaient jusqu'alors empêché la naissance de l'enfant.

Cette théorie de l'intention purificatoire ou protectrice du sacrifice de la petite fille de Gezer est peut-être confirmée par une autre découverte faite au même endroit. Des excavations postérieures mirent à jour le demi-squelette d'un garçon d'environ dix-sept ans, qui, comme la petite fille du souterrain, avait été coupé ou scié par le milieu, entre les côtes et le bassin. Tout comme dans le cas de la petite fille, on ne trouva que la partie supérieure du corps. En même temps on trouva les squelettes complets de deux hommes couchés de tout leur long, avec des quantités de poterie au-dessus et autour d'eux. Ces restes furent découverts sous les fondations d'un bâtiment, mais pas immédiatement au-dessous.

Stewart Macalister en a tiré la conclusion plausible que ces squelettes sont les restes des victimes humaines qui, selon une coutume fort répandue avaient été sacrifiées et enterrées sous les fondations afin de consolider ou de stabiliser l'édifice ou de le protéger contre les ennemis [dxxviii]. Tant d'exemples ont été donnés de cette coutume en mainte contrée qu'il serait superflu d'insister. Je ne citerai qu'un cas rapporté par un témoin oculaire, parce qu'il montre clairement la suite d'idées qui a amené l'institution de cette pratique. Il y a environ soixante-dix ou quatre-vingts ans, un marin anglais, déserteur, nommé John Jackson, vécut seul pendant plus de deux ans parmi les Fidjiens, encore païens et barbares ; il nous a laissé de ses aventures un récit fruste, mais précieux. Tandis qu'il était au milieu de ces sauvages, il arriva qu'on rebâtit la maison du chef ou du roi de l'endroit. Un jour qu'il se trouvait auprès de l'emplacement où l'on travaillait, Jackson vit amener des hommes qui furent enterrés dans les trous où l'on dressait les poteaux de la maison. Les naturels cherchèrent à détourner son attention ; mais afin d'éviter d'être trompé, il courut jusqu'à l'un de ces trous et y vit un homme qui tenait le poteau entre ses bras et dont la tête n'était pas encore enfouie. Quand il demanda aux Fidjiens pourquoi ils enterraient des hommes vivants au pied des poteaux, ils répondirent que la maison ne pourrait longtemps résister si des hommes assis ne tenaient pas les poteaux. Il leur demanda alors comment ils pourraient tenir les poteaux après leur mort, à quoi les Fidjiens P151 répondirent que si les hommes sacrifiaient leurs vies en s'efforçant de maintenir les poteaux, la vertu de ces sacrifices induirait les dieux à étayer la maison après que les hommes seraient morts ([dxxix].

Cette suite d'idées pourrait bien expliquer la présence des deux squelettes mâles sous les fondations de Gezer ; quand on les découvrit l'un d'entre eux avait la main plongée dans un bol, comme s'il avait cherché à y puiser de la nourriture et à prendre des forces pour remplir sa pénible tâche. Mais il est moins facile de comprendre ce que font le demi-squelette du garçon en cet endroit et le demi-squelette de la petite fille dans la citerne. S'ils avaient pour objet de soutenir les fondations, il semble évident qu'on aurait choisi des hommes robustes pour un rôle aussi fatigant à quoi auraient servis un demi-garçon et une demi-fille ? Comment les murs auraient-ils pu reposer sur des enfants privés de jambes ? La théorie d'après laquelle ces victimes auraient été immolées et tranchées en deux pour un sacrifice de fondation ne peut donc être considérée comme satisfaisante.

Jusqu'ici nous n'avons considéré ce mystérieux sacrifice de Gezer qu'à la lumière de la théorie de la purification ou de la protection. Examinons maintenant la théorie du pacte et cherchons si elle ne répondra pas mieux aux faits. D'après cette théorie le garçon et la petite fille furent immolés et tranchés en deux, non pour purifier ou protéger cet emplacement, mais pour ratifier un pacte, après quoi les participants défilèrent entre les débris des victimes humaines, de même que lorsqu'ils faisaient un pacte les anciens Hébreux défilaient entre les deux moitiés d'un veau. Cette hypothèse peut être confirmée par l'analogie suivante. Nous avons vu que dans l'Est Africain, les Ouachaga célèbrent une alliance et un pacte de paix en tranchant en deux et du même coup un chevreau et une corde et en demandant aux dieux, s'ils violent leur serment, de les fendre en deux, comme le chevreau et la corde. Mais ils ont un autre moyen de conclure une alliance qui remonte à des temps reculés. Ils font faire trois ou sept fois à un petit garçon et à une petite fille le tour de l'assemblée, tandis que sont appelées des malédictions ou des bénédictions solennelles sur ceux qui violeront ou observeront leur serment. Alors ces enfants sont tranchés par le milieu, les quatre moitiés sont enterrées à la frontière des deux districts qui ont fait la paix et les représentants des deux peuples défilent sur la sépulture avant de rejoindre leurs villages. Le but de ces rites, nous dit-on, est de maudire tous ceux qui se parjurent, de les vouer à être tranchés en deux comme les jeunes victimes et à périr comme eux sans descendance. Pour comprendre toute la portée de cette malédiction, il faut savoir que la religion des Ouachaga consiste

dans le culte des ancêtres ; or, quiconque meurt sans descendants n'a personne pour lui offrir les sacrifices qui seuls peuvent l'assurer d'un accueil favorable dans le pays des morts ; il doit vivre éternellement seul dans cette contrée lointaine, sans que personne puisse apaiser sa faim et sa soif en lui offrant du bœuf et de la bière ; car la bière, le bœuf ou le mouton sont ce que les esprits des trépassés souhaitent surtout recevoir des parents qui leur ont survécu [dxxx].

Si cette comparaison des rites ouachaga et des rites sémites est fondée, on peut comprendre facilement d'une part pourquoi les victimes de Gezer furent tranchées en deux, et d'autre part pourquoi on avait choisi un garçon et une petite fille et non un homme et une femme adultes. Il suffit de supposer qu'ils furent tués et tranchés en deux lors d'un pacte solennel, que les participants défilèrent entre leurs restes et que chaque parti emporta une moitié de garçon et une moitié de petite fille comme garantie de la bonne foi de l'autre parti, exactement P152 comme chez les Ouachaga chacun emportait un morceau de corde comme garantie de la bonne foi de l'autre parti. A Gezer on a retrouvé la moitié d'une petite fille et la moitié d'un garçon, et dans les deux cas la moitié supérieure. Il ne semble pas tout à fait impossible que de nouvelles excavations mettent à jour les moitiés inférieures de ces deux corps, qui auraient été emportées par les autres participants et enterrées chez eux. D'autre part on peut maintenant comprendre pourquoi les victimes choisies furent un garçon et une petite fille et non un homme et une femme adultes. Si la comparaison des Ouachaga est probante, il s'agissait de vouer les parjures à mourir sans descendance, tout comme les victimes entre les restes sanglants de qui ils avaient défilé. Il suffit de songer au désir passionné d'enfants dont fait preuve le Sémite pour apprécier de quel poids était pour lui une semblable malédiction et pour estimer la force du lien qui unissait ceux qui avaient pris part à ce pacte.

Enfin il faut faire observer que l'analogie des rites célébrés par les Ouachaga lors de l'établissement d'un pacte, que la victime coupée en deux, soit un chevreau ou un être humain, renforce singulièrement l'explication d'après laquelle les rites hébreux auraient eu en de semblables occasions un but de châtiment ; en effet, dans les deux exemples tirés des coutumes ouachaga, on nous donne à entendre que la victime coupée en deux symbolise le sort du parjure. Néanmoins on peut encore adopter l'interprétation de Robertson Smith en ce qui

concerne le passage entre les morceaux de la victime ; ce serait un moyen de s'assimiler à la victime et d'acquérir par là certaines propriétés qu'elle est censée posséder en entrant en communion avec elle, soit en passant à travers son corps, soit par d'autres méthodes, ainsi en se barbouillant de son sang ou en se couvrant de certaines parties de sa peau [dxxxi]. Dans l'établissement d'un pacte le motif pour lequel les participants s'identifient à la victime est seulement d'assurer que, grâce à la magie sympathique, si l'un quelconque des participants se parjure, il subira le sort de la victime : c'est la magie sympathique ainsi créée entre les participants et la victime qui renforce le pacte et garantit son observance.

Si donc mon explication de l'alliance d'Abraham est correcte, les rites se composaient de deux éléments distincts, mais corrélatifs, à savoir d'abord que la victime est tranchée en cieux, ensuite que les participants passent entre les deux morceaux. De ces deux éléments le premier doit s'expliquer par la théorie du châtiment, le second par la théorie du sacrement. Ces deux théories se complètent et fournissent à elles deux une explication intégrale du rite.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE II

L'HÉRITAGE DE JACOB OU L'ULTIMOGÉNITURE

§ 1. — Traces de l'ultimogéniture en Israël

P153 Les traditions relatives au patriarche Jacob sont plus détaillées que celles qui concernent son père Isaac et son grand-père Abraham ; elles sont aussi plus riches en folklore, c'est-à-dire que nous y trouvons plus de traces des coutumes et des croyances archaïques ; il est naturel que le peuple d'israël ait accumulé les souvenirs de son passé ou les fantaisies de son imagination autour du héros ancestral auquel il faisait remonter à la fois son nom et son origine.

Pourtant le caractère de ce grand ancêtre, tel qu'il nous est présenté dans la Genèse, n'offre guère de quoi attirer ou séduire le lecteur moderne ; il ne gagne pas à être comparé à la calme dignité de son grand-père Abraham et à la piété méditative de son père Isaac, Si Abraham est le type du cheik sémite, brave et hospitalier, digne et courtois, Jacob est le type du commerçant sémite, souple et malin, fertile en expédients, ne laissant échapper aucun gain, arrivant à ses fins non par la force mais par la ruse, et ne montrant jamais trop de scrupule dans le choix des moyens qui lui permettent de duper ses rivaux et de l'emporter sur ses concurrents. Cette combinaison peu aimable de cupidité et de roublardise se révèle dès les premiers faits que nous savons de sa vie ; je veux dire la façon dont il s'est arrangé pour dérober à son frère aîné Esaü son droit de naissance et la bénédiction de son père. Esaü et Jacob étaient jumeaux, et, comme aîné des deux [dxxxii], Esaü avait le droit, d'après les règles ordinaires, de recevoir la bénédiction de son père et d'hériter de ses biens [dxxxiii]. Les moyens dont se servit Jacob pour supplanter son frère aîné étaient pour le moins des exemples de ruse achevée : il profita de ce que son frère avait faim

pour lui acheter son droit d'aînesse en échange d'un plat de lentilles [dxxxiv], puis il revêtit les habits de son frère, imita sa peau velue, se fit passer pour Esaü auprès de son vieux père aveugle et capta ainsi la bénédiction qui était destinée à son frère jumeau [dxxxv]. Il est vrai que dans cette seconde affaire le tour joué par le jeune sacripant à son père sénile n'était pas de son invention ; il avait été inspiré par sa mère Rebecca, qui fit preuve en cette occasion de la plus grande habileté à duper son époux. Cependant, l'empressement avec lequel Jacob se prêta à cette mystification prouve que ce n'était pas la bonne volonté, mais seulement l'agilité d'esprit qui lui aurait manqué pour tromper son père.

A un certain stade de l'évolution morale, de semblables fraudes ne sont pas réprouvées, ou le sont à peine, sauf par ceux qui en souffrent immédiatement ; le spectateur impartial est même porte à y applaudir comme au triomphe de l'intelligence et de la dextérité sur la stupidité honnête. Cependant le moment vient où l'opinion prend parti pour le P154 sot intègre contre le filou malin, parce que l'expérience prouve que chaque fraude, quelque admirable que soit l'ingéniosité et la penetration d'esprit qu'elle révèle, lèse directement non seulement l'individu, mais la société dans son ensemble, en relâchant ce lien de confiance mutuelle qui seul permet à un groupe organisé d'hommes de continuer son existence. Une fois cette vérité généralement reconnue, l'historien arrive à juger les actions des hommes dans le passé d'après un idéal moral auquel ni les hommes eux-mêmes, ne leurs contemporains ne rêvèrent jamais de se conformer et si les figures héroïques du passé semblent loin d'atteindre cet idéal, le critique charitable, au lieu d'avouer franchement le gouffre que le progrès moral a creusé entre elles et lui, cherche à le combler en trouvant des excuses et même des justifications aux actions que son jugement moral l'amène à condamner. Quiconque, par charité et par bienveillance, et non parce qu'une stérile vanité le pousse à soutenir un paradoxe, s'efforce de disculper des personnages coupables, ne peut que s'honorer sans pour cela faire fort à personne ; en quoi il diffère de la pratique contraire, qui consiste à noircir les caractères les plus purs. Non seulement cette détestable tendance poignarde l'innocent dans le dos ; elle lèse toute l'humanité en profanant l'idéal moral, et en nous privant de ces rares modèles de vertu dont la contemplation fait plus

pour pénétrer notre cœur de l'amour du bien que tous les froids traités de morale.

La défense du caractère moral de Jacob a été entreprise par un de ses compatriotes et homonymes, M. Joseph Jacob, qui a essayé d'effacer la tache qui déparait ses armes ancestrales en démontrant qu'en vertu d'une ancienne loi, Jacob, comme fils cadet, avait véritablement droit à l'héritage ; la ruse à laquelle il a recours dans le récit biblique pour s'assurer ce qui lui était dû est une glose introduite par le narrateur pour expliquer une action qu'il ne comprenait pas [dxxxvi]. Je ne m'aventurerai pas à me prononcer sur la vérité ou la fausseté de cette ingénieuse apologie mais il est certain qu'il a prévalu jadis chez beaucoup de peuples une loi successorale semblable à celle qu'invoque l'apologiste de Jacob et l'on ne voit pas pourquoi elle n'aurait pas régné chez les ancêtres d'Israël à une époque reculée. La loi ou coutume en question s'appelle le « droit du plus jeune », juveignerie, ou ultimogéniture, par opposition à la primogéniture, parce qu'elle donne l'héritage au plus jeune fils et non à l'aîné. Je me propose dans le chapitre présent d'illustrer cette coutume par des exemples et d'en rechercher l'origine.

Cherchons d'abord quelles sont les autres traces de l'ultimogéniture qu'on peut découvrir dans l'Ancien Testament. Et d'abord si Jacob supplanta son frère aîné, il fit seulement ce que son père Isaac avait fait avant lui. Car Isaac aussi était fils cadet et il hérita d'Abraham à la place de son frère aîné Ismaël [dxxxvii]. Et le même principe, si toutefois c'était un principe, que suivit Jacob à l'égard de son père et de son frère, il semble l'avoir mis en pratique à l'égard de ses propres fils et petits-fils. On nous dit en effet qu'il aima son fils Joseph plus que ses frères aînés « parce qu'il l'avait eu dans sa vieillesse » il montra si manifestement sa préférence qu'il excita la jalousie des frères aînés de Joseph et les amena à comploter contre sa vie [dxxxviii]. Il est vrai que d'après le récit, tel que nous l'avons maintenant, Joseph n'était pas le dernier-né, mais l'avant-dernier, puisque Benjamin était né après lui [dxxxix]. Mais on peut supposer que dans le récit original Joseph se trouvait être le plus jeune ; l'affection que son père lui prodiguait, la tunique de diverses couleurs, ou plutôt la tunique à longues manches, qui le distinguait de ses frères, et la situation supérieure qu'il atteignit [P155] dans la suite, tout tend à confirmer cette opinion [dxl]. En outre, le nom de Benjamin, le dernier des fils de Jacob,

signifie « fils de la main droite » [dxli]. Que ce titre le désigne comme héritier légitime, c'est ce que semble indiquer le récit remarquable où Jacob, en bénissant ses deux petits-fils, les fils de Joseph, préféra de propos délibéré le cadet à l'aîné, en posant la main droite sur la tête du cadet (Ephraïm) et la main gauche sur la tête de l'aîné (Manassé), malgré les protestations de Joseph, qui avait placé ses fils devant leur grand-père dans une position telle qu'il devait naturellement mettre la main droite sur l'aîné et la main gauche sur le cadet si bien que le vieillard fut obligé de croiser les mains pour atteindre la tête du cadet avec sa main droite et la tête de l'aîné avec sa main gauche [dxlii]. Ainsi un apologiste de Jacob peut dire avec vérité qu'il fut du moins conséquent toute sa vie dans sa préférence pour les fils cadets au détriment des fils aînés et qu'il n'eut point seulement recours à ce principe lorsqu'il cadrait avec son propre intérêt.

Mais d'autres témoins peuvent parler en sa faveur et prouver l'existence en Israël de l'ancienne coutume de l'ultimogéniture. Nous lisons dans la Genèse que Tamar, fille de Judah, mit au monde deux jumeaux appelés Péreç et Zérah. Péreç vint au jour le premier ; mais on rapporte un curieux détail sur la naissance des enfants qui tend à prouver, semble-t-il, que Péreç était véritablement, comme Jacob lui-même, le plus jeune des jumeaux et non l'aîné, ainsi qu'on aurait pu le penser. A première vue on ne voit pas pourquoi Péreç serait le cadet ; mais tout s'éclaire quand on se rappelle que Péreç était l'ancêtre direct du roi David [dxliii], que David lui-même était le dernier-né de son père et que Samuel avait insisté pour le faire roi de préférence à tous ses frères aînés [dxliv]. Ainsi le but du narrateur en mentionnant ce détail apparemment inutile, peut avoir été de prouver que le roi David n'était pas seulement lui-même un fils dernier-né, mais qu'il était en outre descendu du dernier-né des petits-fils de Judah. Et David, à son tour, transmit son trône à un de ses plus jeunes fils, Solomon, écartant de propos délibéré un de ses fils aînés, Adonaïs, qui prétendait à la couronne [dxlv]. L'ensemble des faits porte à croire que dans Israël la coutume de la primogéniture (ou droit d'aînesse), remplaça la coutume plus ancienne de l'ultimogéniture ou droit du plus jeune. Et cette présomption est fortifiée par le fait que cette même coutume a prévalu dans d'autres parties du monde.

Table des matières

§ 2. — L'ULTIMOGÉNITURE EN EUROPE

Un des pays où la coutume de l'ultimogéniture a régné et règne encore, c'est l'Angleterre. Sous le nom de Borough English, cette coutume a, ou avait encore naguère, force de loi dans plusieurs parties du pays [dxlvi]. Le nom anglais de cette coutume vient d'un mot local employé dans un procès du règne d'Edouard III. Un paragraphe de la chronique de la première année de ce règne indique qu'il y avait alors à Nottingham deux modes de tenures appelés Borough English et Borough French ; le Borough English transmettait tous les biens immeubles au plus jeune fils et le Borough French tous les biens immeubles au fils aîné comme en droit commun. On dit qu'en 1713 Nottingham était encore divisée en Borough English et Borough French, le mode de succession étant différent dans chacun ; ces coutumes y persistent encore de nos jours [dxlvii].

P156 Le Borough English, ou ultimogénilure, se répartissait en Angleterre à peu près comme suit : tout le long du « Rivage Saxon », depuis le Wash jusqu'au voisinage du Solent, y compris tous les comtés du sud-est ; en d'autres termes il existait particulièrement dans le Kent, le Sussex, et le Surrey, dans une série de seigneuries qui entouraient le vieux Londres et à un moindre degré dans l'Essex et dans le royaume d'East-Anglia. Dans le Sussex cette coutume était tellement courante dans les fiefs de « copyhold », qu'on l'a souvent appelé le droit commun du comté. Dans le canton de Lewes, elle était absolue. On en trouve peu d'exemples dans le Hampshire ; mais plus à l'ouest une grande partie du Somerset y était soumise. Dans les comtés du centre cet usage était relativement rare et se trouvait dans la proportion de deux à trois seigneuries par comté mais il existait dans les quatre grandes villes danoises, à savoir Derby, Stamford, Leicester et Nottingham, ainsi que dans d'autres bourgs importants comme Stafford et Gloucester. Au nord d'une ligne qui irait de la Humber à la Mersey, il paraît avoir été inconnu [dxlviii].

Cependant cet usage n'était pas limité aux parties saxonnes du pays ; il existait aussi dans les régions celtiques telles que la Cornouailles, le Devonshire et le Pays de Galles. Dans les lois antiques du

Pays de Galles il est ordonné que « quand des frères partageront le patrimoine, le plus jeune recevra la part principale (tyddyn), tous les bâtiments, huit arpents de terre, la hache, la marmite, et le socle de charrue, parce qu'un père ne peut donner ces trois objets à personne autre que son plus jeune fils, et quand bien même ils seraient hypothéqués, ils ne peuvent jamais être confisqués ». Mais la règle galloise s'appliquait seulement à des propriétés qui comprenaient au moins une maison habitée ; pour toute autre forme de patrimoine, le plus jeune fils n'avait droit à aucun privilège exceptionnel [dxlix]. Il ne semble pas que l'ultimogéniturc ait prévalu en Écosse ; mais dans les îles Shetland, la coutume voulait que le plus jeune enfant de l'un ou l'autre sexe reçût la maison d'habitation quand le patrimoine était partagé [dl].

Dans l'ancien droit anglais l'ultimogéniture paraît avoir généralement marché de pair avec les tenures serviles. A ce sujet le professeur F.-W. Maitland m'a écrit ce qui suit ; « En ce qui concerne l'existence de l'ultimogéniture, j'en ai vu de nombreuses traces dans les documents anglais du XIII^e^ siècle ; à tort ou à raison, on l'a toujours regardée comme un signe, mais non une preuve concluante de tenure servile, la théorie étant apparemment qu'à vrai dire il n'y a pas *héritage* des fiefs roturiers, mais que la coutume demande que le seigneur accepte un des membres de la famille du défunt comme nouveau tenancier. Il semble normal que le choix se porte sur le plus jeune ; comme il n'y a pas d'héritage à attendre, les enfants quittent la maison paternelle dès qu'ils sont en âge de le faire ; le plus jeune est celui qui a le plus de chance de se trouver au foyer à la mort du père. D'après différentes coutumes qui partagent à parts égales l'héritage entre les fils, le plus jeune garde la maison, l'âtre ou le foyer. Je suis loin de dire que l'origine servile de l'ultirnogéniture soit prouvée mais il est certain que la succession du plus jeune était regardée au XIII^e^ siècle comme servile. Je pourrais vous en donner des preuves abondantes. C'est ainsi qu'elle marche de pair avec le Merchetum [dli]. Très souvent on les mentionne ensemble : « Vous êtes mes vilains, je vous ai taillés, vous avez payé le droit de mariage pour votre fille, vous étiez le plus jeune fils de votre père et vous lui succédez dans son tènement [dlii] ».

Il convient de remarquer qu'en Angleterre le droit d'ultimogéniture P157 n'est pas limité aux fils ; il y a des douzaines, peut-être des centaines de petites localités où ce droit est étendu aux femmes, la plus jeu-

ne des filles, ou la sœur de la tante de la plus jeune ayant le pas sur les autres cohéritières [dliii].

La coutume de l'ultimogéniture existait aussi dans certaines parties de la France. C'est ainsi que « dans quelques localités du comté de Cornouailles, en Bretagne, le plus jeune des enfants jouissait d'un droit exclusif qui est précisément le contre-pied du droit d'aînesse ; le dernier-né, fils ou fille, succédait à toute la tenure dite *quevaise*, à l'exclusion de ses frères et sœurs ». C'est le droit connu dans la législation française sous le nom de *maineté* [dliv]. Bien qu'il existât dans plusieurs seigneuries importantes de Bretagne, on ne peut savoir jusqu'à quel point il y prévalut à l'origine ; en fait, lorsque les légistes féodaux établirent le coutumier de cette province, les nobles s'opposèrent à cette coutume anormale et nous savons qu'au XVII^{e} siècle la région dans laquelle elle régnait encore diminuait presque de jour en jour. Elle prévalait dans le duché de Rohan, la commanderie de Pallacrec et les domaines des abbayes de Rellec et de Bégare. En Bretagne comme en Angleterre, l'ultimogéniture marchait de pair avec la tenure servile ; et en Bretagne comme en mainte partie de l'Angleterre, quand un homme mourait sans fils, c'était la plus jeune fille qui héritait [dlv]. En outre, sous le nom de *maineté* et *madelstad*, cette coutume existait en Picardie, en Artois, dans le Hainaut, dans le Ponthieu, dans les régions avoisinant Arras, Douai, Amiens, Lille, et Cassel, et dans les environs de Saint-Omer. Dans toute cette région l'ultirnogéniture variait entre l'héritage total ou la possession privilégiée de certains biens meubles [dlvi]. La même règle était également suivie à Grimbergen, dans le Brabant [dlvii].

Des coutumes semblables régnaient dans mainte partie de la Frise. La plus remarquable était, celle du *Jus Theelacticum* ou coutume des « Theel-lands », terres loties, à Norden, dans la Frise orientale, à proximité de l'embouchure de l'Ems. Les « Theel-boors » de ce pays ont continué jusqu'au XIX^{e} siècle à posséder leurs lots, conformément à des règles compliquées dont le but était d'empêcher le morcellement des terres. Le lot hérité était indivisible : à la mort du père il passait intact au plus jeune fils et s'il mourait sans enfants, le lot tombait dans la communauté [dlviii].

On retrouve des exemples d'ultimogéniture dans les coutumes locales, supplantées aujourd'hui par le code civil, en Wesphalie, dans

les parties des Provinces Rhénanes qui obéissent à la loi « saxonne » et à Herford, près de Minden, dont les habitants se donnent comme appartenant à la race saxonne la plus pure. L'emprise de cette coutume est tellement forte sur les paysans que « jusqu'à ces tout derniers temps le autres enfants ne réclamaient jamais la part que leur donnait la loi : ils acceptaient la succession du plus jeune, même s'ils n'héritaient de rien, et ils ne songeaient jamais à demander l'application de la loi ; même si un paysan meurt sans faire de testament, ses enfants acceptent que l'héritage passe tout entier au plus jeune fils [dlix] ». Une coutume semblable s'est implantée en Silésie et dans certaines parties du Wurtemberg, où la loi moderne n'a pas pu ébranler le privilège antique du plus jeune, dont les droits sont préservés par des arrangements secrets ou par la force de l'opinion locale [dlx]. Dans la forêt d'Odenwald et dans la région qui s'étend au nord du lac de Constance, il existe des terres appelées *hofgüter*, qui sont indivisibles, et dont hérite le plus jeune fils ou, à on défaut, la fille aînée [dlxi]. Dans beaucoup d'autres pays, en Souabe, P158 dans les Grisons, en Alsace et dans des provinces allemandes ou partiellement allemandes, on pourrait relever la trace de coutumes de ce genre qui agissent encore sur l'esprit des paysans, bien qu'elles aient cessé d'avoir force de loi [dlxii].

Il ne semble pas qu'on ait découvert des exemples d'ultimogéniture au Danemark, en Norvège ou en Suède. Mais le plus jeune fils était privilégié dans l'île (jadis royaume) de Bornholm, apanage éloigné de la couronne de Danemark, et l'on a signalé la présence d'une coutume semblable sur le territoire de la vieille république de Lubeck [dlxiii].

Dans le sud et dans l'ouest de la Russie, la coutume s'est établie de disjoindre les vieilles familles patriarcales et de placer les enfants dans une maison à part. Dans ce cas le plus jeune fils est regardé comme devant normalement hériter de la demeure familiale [dlxiv]. A ce sujet, M[lle] M.-A. Czaplicka, la distinguée ethnographe polonaise, a bien voulu me communiquer les renseignements suivants : « On sait que la coutume du droit du plus jeune était en vigueur chez les paysans russes dès l'époque de la Russkaya Pravda, le premier code russe, qui remonte au règne de Yaroslave le Grand. C'est encore aujourd'hui une pratique répandue chez les paysans, qui permet de retracer l'origine de cette loi d'hérédité. Le « droit du plus jeune » n'est pas un

privilège, mais une conséquence naturelle des choses, provenant de ce que le fils aîné se sépare généralement du père et de la maison familiale, tandis que le plus jeune « n'abandonne jamais le foyer paternel ». Si, en plus de la maison du père, le cadet hérite d'autres biens au détriment des aînés, il hérite également de certains devoirs : il doit prendre soin de son père et de sa mère quand ils sont affaiblis par l'âge, et souvent aussi de ses sœurs qui ne sont pas mariées. Si les aînés ne se sont pas séparés du père avant sa mort, la maison revient au plus jeune, mais son devoir est d'aider ses frères aînés à s'établir dans une nouvelle maison [dlxv] ». M[lle] Czaplicka ajoute : « Il n'y a pas de trace du « droit de juveignerie » en Russie dans d'autre classe que celle des paysans ; il se limite à la maison, ou à la maison et une parcelle de terre personnelle et non communale [dlxvi] ».

En recherchant les traces de l'ultimogéniture en Europe, nous n'avons considéré jusqu'ici que les peuples aryens. En ce qui concerne les peuples d'une autre race, nous apprenons qu'en « Hongrie la coutume voulait à la campagne que le plus jeune fils héritât de la maison du père, mais prévoyait une compensation suffisante pour les autres héritiers. Chez les Tchoud du Nord, bien que le chef de la famille puisse déléguer son pouvoir à l'aîné ou au plus jeune, ou même à un étranger s'il lui plaît, la maison où il vit doit revenir à sa mort au plus jeune fils [dlxvii] ».

Table des matières

§ 3. — L'ORIGINE DE L'ULTIMOGÉNITURE

Telle est en Europe la distribution de l'ultimogéniture. Il y a lieu de nous demander maintenant quelle fut l'origine d'une coutume qui nous paraît aujourd'hui si étrange et même si injuste. C'est un sujet sur lequel se sont exercées maintes spéculations. Il y a lieu, me semble-t-il, de citer d'abord l'opinion que le savant et judicieux Sir William Blackstone a exprimé dans ses célèbres Commentaires sur le droit anglais. Parlant du mode de propriété dans les bourgs ou villes qui avaient le droit de se faire représenter au Parlement, il l'oppose à la tenure militaire ou service noble, et le considère comme un vestige,

P159 de la liberté saxonne gardée par ceux qui n'y avaient pas renoncé en faveur du roi, ou qui n'avaient pas été obligés de l'échanger « contre le service noble, plus honorable, comme on disait, mais en même temps plus lourd à supporter ». A son avis la liberté saxonne « peut expliquer également la grande variété des coutumes, qui affectent de nombreux ténements dans l'ancien burgage. La principale condition et la plus remarquable de ces coutumes est celle qu'on appelle le Borough English, ainsi nommée pour la distinguer des coutumes normandes, et qui a été signalée par Glanvil et par Littleton ; c'est-à-dire que le plus jeune fils et non l'aîné hérite du ténement à la mort de son père. Littleton en donne la raison suivante : le cadet, en raison de son jeune âge, n'est pas aussi capable que son aîné de se tirer d'affaire. D'autres auteurs ont donné de cette coutume des explications beaucoup plus étranges, comme si le seigneur du fief avait autrefois le droit de concubinage sur la femme de son tenancier la nuit de ses noces.En conséquence le ténement revenait non au fils aîné mais au fils le plus jeune, qui avait plus de chance d'être le rejeton du tenancier. Mais je n'ai pu découvrir si celte coutume régna jamais en Angleterre, bien qu'elle ait certainement existé en Écosse (sous le nom de mercheta ou marcheta) jusqu'à son abolition par Malcolm III.

Peut-être pourrait-on en trouver l'explication plus rationnelle bien que lointaine chez les Tartares ; d'après le Père du Halde cette coutume de l'héritage du plus jeune fils règne chez eux. Cette nation est composée entièrement de bergers et de pasteurs ; les fils aînés, dès qu'ils sont capables de mener la vie pastorale, quittent leur père en emmenant une certaine partie du bétail et ils vont chercher une nouvelle habitation. Il en résulte que le plus jeune fils, qui reste le dernier auprès de son père, hérite naturellement de la maison, tous les autres étant déjà pourvus. Nous trouvons de même que dans beaucoup d'autres nations septentrionales la coutume voulait que tous les fils quittassent leur père à l'exception d'un seul, qui devenait son héritier. Il se peut donc que cette coutume partout où elle prévaut soit le vestige de cet état pastoral de nos ancêtres britanniques et germains, que décrivent César et Tacite [dlxviii] ».

Je n'ai pas trouvé le passage de du Halde auquel Blackstone fait allusion ; mais ce qu'il dit est confirmé par un historien moderne d'après lequel : « Un trait encore plus caractéristique de l'ancien droit chez les Turcs et les Mongols, et qui éclaire d'une vive lumière leur

histoire, est la coutume qui, faute d'autre terme, j'appellerai « l'adoption à rebours ». La coutume turque règle les successions d'une manière toute particulière ; l'héritier stable, en quelque sorte fixe au sol natal, est le plus jeune des fils ; c'est lui qui est l'*Otdzekine*, comme disent les Mongols, le *Tehine*, comme disent les Turcs, « le gardien du foyer » ; c'est à lui que revient cette portion de la terre invariable dont parlent les annalistes chinois et les voyageurs occidentaux. Les aînés se partagent les biens meubles, le premier de tous, le bien par excellence, le *Mal*, « le capital » des troupeaux [dlxix] ».

La coutume de l'ultimogéniture a été en outre fréquemment observée dans un groupe de tribus mongoles qui habitent le sud-est de la Chine et les parties adjacentes de la Birmanie et des Indes. L'étude de leur état social jettera quelque lumière sur le problème qui nous occupe. Mais dès le début de cette étude, je tiens à faire remarquer que contrairement à la théorie de Blackstone, aucune de ces tribus n'est pastorale. Elles sont toutes agricoles et subsistent presque entièrement des produits qu'elles tirent de la terre par l'agriculture.

Table des matières

§ 4. — L'ULTIMOGÉNITURE DANS L'ASIE MÉRIDIONALE

P160 Commençons par les Louchaï, tribu qui habite une vaste contrée montagneuse de l'Assam.C'est un peuple petit, trapu, rablé, au visage plat et presque imberbe, aux pommettes saillantes, au nez épaté, aux yeux petits et fendus en amande et d'un teint qui passe par les différentes nuances du jaune au brun. Leur origine mongole est donc indéniable [dlxx]. De plus, le témoignage que fournit leur aspect est confirmé par leur langue qui appartient à la branche tibéto-birmane, de la famille tibéto-chinoise [dlxxi]. C'est un peuple agricole dont la principale nourriture est le riz [dlxxii] ; pourtant, en raison du genre de culture qu'ils pratiquent, ils sont contraints d'être nomades, et restent rarement plusieurs années dans la même région. Ils pratiquent un système généralement connu des Anglais qui écrivent sur l'Inde sous le nom de *jhuming* ou *joomimg*. Ce système consiste à abattre les arbres ou les bambous sur un certain espace de la forêt ou de la jungle ; à les

brûler quand ils sont desséchés, et à engraisser la terre de leurs cendres. Après quoi on bine légèrement la surface du sol et quand les nuages s'amassent et indiquent au paysan que la sécheresse est presque finie et que la saison des pluies va commencer, chacun sort avec un panier de semences sur l'épaule, portant à la main un long couteau à lame évasée, appelé « dao ». Ainsi équipée, toute la famille s'emploie à ensemencer le champ ils écartent la terre avec leur dao et dans chaque trou laissent tomber quelques graines. Leur principale récolte est le riz, mais ils cultivent aussi le maïs, le mil, les larmes de Job, les pois, les haricots, le tabac et le coton. Ce mode de culture est loin d'être économique, car ils obtiennent rarement plus de deux récoltes de suite du même champ, après quoi ils laissent la terre en jachère jusqu'à ce qu'elle ait été recouverte de nouveau par la jungle ou le taillis. Si le défrichement a été pratiqué dans une jungle de bambous, il faut trois ou quatre ans avant que la terre soit de nouveau cultivable ; mais si le défrichement a été fait en forêt, il faut que s'écoule une période improductive de sept à dix ans.

Les terrains défrichés en forêt sont, paraît-il, beaucoup plus fertiles que les terrains de la jungle, mais ils exigent beaucoup plus de défrichement et de désherbage. Petit à petit, toute la terre arable qui est à portée d'un grand village se trouve exploitée et il faut changer d'emplacement. Le choix d'un nouveau site est le sujet de grandes préoccupations ; des anciens vont dormir sur le terrain et pour guider leur jugement ils prennent avec eux un coq. Si le coq chante gaillardement une heure avant l'aurore, l'emplacement est adopté. Cette émigration peut avoir lieu tous les quatre ou cinq ans et jadis le nouveau village pouvait être à deux ou trois journées de voyage de l'ancien. Les habitants doivent emporter toutes leurs possessions sur le dos et la perspective de déménagements fréquents et laborieux détourne naturellement les Louchaï d'accroître leurs possessions et arrête ainsi le développement de la richesse [dlxxiii]. Sous ce régime de culture instable, qui est commun à la plupart des tribus montagnardes de ces régions, les paysans n'acquièrent pas de droits au sol et les chefs même ne réclament pas la propriété des champs et des forêts. L'autorité du chef ne s'étend que sur les hommes de sa tribu, mais elle les suit partout où ils vont et partout où ils s'établissent temporairement. Chez certaines tribus plus sauvages le travail du défrichement et

du labour était exécuté en grande partie par des esclaves, capturés au cours de razzias entreprises surtout dans ce but [dlxxiv].

P161 Les villages louchaï sont généralement perchés sur la crête et s'étendent sur les flancs escarpés de la montagne. Ils comptent souvent plusieurs centaines de maisons ; mais grâce à la sécurité que le gouvernement a établie dans le pays, le besoin de se rassembler dans de grands villages fortifiés a disparu ; en conséquence ils diminuent progressivement et les Louchaï se dispersent de plus en plus pour habiter des hameaux et même des maisons isolées dans la jungle, loin de toute autre habitation [dlxxv]. Un des traits distinctifs de tout village louchaï est le *zawlbuk* ou maison des célibataires, où dorment les hommes non mariés et les jeunes gens qui ont atteint l'âge de puberté, car on ne leur permet pas de passer la nuit dans la maison de leurs parents. Là aussi logent les voyageurs venus des autres tribus et tout grand village compte plusieurs *zawlbuks*. Cette institution est courante dans les tribus montagnardes de l'Assam [dlxxvi].

Chez les Louchaï, chaque village est un état séparé, gouverné par son propre chef. « Chaque fils de chef, quand il atteignait l'âge du mariage, était pourvu d'une femme aux frais de son père ; on attachait à sa personne un certain nombre de familles du village de son père et il partait pour en fonder un autre. A partir de ce jour il régnait en chef autonome et de lui dépendait son succès ou son échec. Il ne payait pas de tribut à son père, mais il devait lui porter secours si les chefs voisins lui cherchaient querelle ; il arrivait même, si les pères vivaient trop longtemps, que les fils se refusaient à cette forme de subordination. Le plus jeune fils demeurait dans le village de son père et héritait non seulement du village, mais de tout le patrimoine [dlxxvii] ». Ainsi la pratique des Louchaï confirme puissamment l'explication théorique de l'ultimogéniture suggérée par Blackstone ; il semble en effet que chez eux le plus jeune fils hérite uniquement parce qu'il reste dans la maison de son père, alors que les frères aînés l'ont quittée pour fonder leurs propres foyers. S'il était besoin d'une confirmation de cette façon de voir, on la trouverait dans la transformation que subit actuellement cette tribu. Dans le dernier compte rendu du recensement de l'Assam on lit que chez les Louchaï, « par suite de la réduction des villages, il s'est établi une modification importante de la coutume d'après laquelle le plus jeune fils héritait du village et de la propriété de son père. Ce système d'héritage avait pour raison d'être que les fils

aînés établissaient des villages indépendants lors de leurs mariages. Pour les y aider on désignait un certain nombre de citoyens importants, ou Oupas, et aussi des gens du commun pour accompagner le jeune chef, et former le noyau de son nouveau village. Quand tous les fils avaient été ainsi établis, il était naturel que le plus jeune héritât du village et du patrimoine et c'est à lui qu'incombait de subvenir aux besoins de sa mère. Mais tandis que les familles des chefs n'ont pas eu de tendance à décroître, les villages sont devenus moitié moins grands et il n'y a pas assez de maisons pour tous les fils. Il y a même des cas où aucun des fils n'a pu fonder un village séparé et il est évident que dans ces conditions l'héritage doit passer au fils aîné, réforme qui a été volontiers acceptée par tous [dlxxviii] ».

Il semble donc que dans ces tribus l'ultimogéniture fasse place à la primogéniture, parce que les causes sociales qui ont amené l'adoption de l'ultimogéniture ont actuellement cessé d'exister. Il est vrai que jusqu'ici il n'était fait allusion qu'à la succession dans les familles des chefs ; mais la même règle s'applique en somme pour l'héritage de la propriété privée chez les sujets. Il nous est dit que « la propriété est partagée entre les fils ; néanmoins le plus jeune reçoit la plus grande part, les autres des parts égales [dlxxix] ». D'après un témoignage plus [P162] récent, « en règle générale c'est le plus jeune fils qui hérite, mais il arrive, parfois que l'aîné, lui aussi, demande sa part [dlxxx] ». La raison de cette coutume dans les familles des sujets est probablement la même que dans les familles des chefs ; car nous avons vu que lorsque le fils d'un chef part pour fonder un autre village il emmène avec lui un certain nombre d'habitants qui seront ses sujets dans le village nouveau. Il est raisonnable de supposer que dans tous ces cas les colons sont pris parmi les fils aînés des familles, tandis que les plus jeunes fils restent avec leurs pères au foyer ancien et héritent du patrimoine.

Chez les Angami, autre tribu mongole de l'Assam, on retrouve l'ultimogéniture sous une forme limitée. « Du vivant du père les fils reçoivent à leur mariage leur part de la propriété terrienne. S'il meurt et laisse plusieurs fils non mariés, ceux-ci héritent à parts égales. A mesure qu'ils se marient, les fils quittent la demeure paternelle et se bâtissent des maisons. Le plus jeune hérite clone presque toujours en pratique de la maison de son père [dlxxxi] ». Ici encore l'héritage de la maison paternelle par le plus jeune fils dépend simplement du fait qu'il est resté le dernier à la maison, après que ses frères aînés se sont

mariés et ont créé des foyers indépendants. S'il arrive qu'au moment de la mort du père, il reste plusieurs fils célibataires, le plus jeune ne jouit d'aucun privilège spécial.

Il convient de noter que les Angami, qui constituent la majeure partie des tribus Naga de l'Assam, ne sont pas nomades et ne cultivent pas le sol selon la manière primitive et dispendieuse commune à la plupart des tribus montagnardes de cette région, manière qui consiste à défricher des portions de la forêt ou de la jungle, et à les cultiver pendant quelques années, puis à les laisser retomber dans leur premier état de nature inculte. Au contraire, les Angami font venir leurs moissons sur des terrasses taillées habilement et à grand'peine dans le flanc de la montagne, terrasses qu'ils irriguent au moyen de canaux artificiels qui amènent l'eau de loin en pente douce. Ils habitent de grands villages fortifiés et permanents, car les Angami sont très attachés à leur foyer et il leur répugne d'en changer [dlxxxii].

Les Meithei, qui forment la race dominante du Manipour, dans l'Assam, sont un peuple mongol qui parle la langue tibéto-birmane. Bien que de sang et de langue ils soient apparentés aux sauvages tribus montagnardes qui les entourent, ils ont atteint un plus haut degré de culture sociale, de sorte qu'ils forment un oasis singulier de civilisation relative et de société organisée au milieu d'un désert de barbarie [dlxxxiii].

Ils habitent des villages fixes et vivent surtout du riz qu'ils cultivent dans des champs permanents [dlxxxiv]. C'est ainsi qu'ils ont dépassé la phase d'émigration périodique causée par l'épuisement du sol arable d'alentour. Quant aux règles de l'héritage chez les Meithei, on nous dit que « les Chroniques du Manipour ne jettent pas beaucoup de lumière sur les règles de l'héritage de la propriété privée et en ce moment l'état économique du pays est en voie de transformation par suite de la pression des nouvelles idées politiques et sociales. La terre est considérée comme appartenant au chef.Quant aux biens meubles, la pratique générale semble être de pourvoir aux fils pendant la vie du père et de regarder le plus jeune fils comme principal héritier si au moment de la mort du père il habite toujours avec lui. S'il l'a quitté, la propriété est partagée également entre les fils. C'est naturellement le mariage qui amène le départ des fils, et c'est le moment où on doit pourvoir à leur existence, ainsi qu'à celle des filles [dlxxxv] ». Ainsi, chez

les Meithei, comme chez les Angami de l'Assam, le plus jeune fils hérite seulement P163 parce qu'il reste le dernier à la maison paternelle, après que ses frères aînés se sont mariés et établis ailleurs. Si comme eux, il s'était marié et avait fondé un foyer, il n'aurait pas une part privilégiée à la succession ; il recevrait une part égale à celle de ses frères. En outre, nous voyons que dans l'Assam comme en Angleterre, la coutume de l'ultimogéniture persiste sous une forme réduite alors que la population a cessé d'émigrer et s'est établie dans des villages permanents, entourés de champs qui passent de génération en génération.

Les Katchin, ou ainsi qu'ils s'appellent eux-mêmes les Tchinphô ou Singpô, sont une race mongole qui habite la Haute Birmanie. Ils habitaient jadis le bassin supérieur de l'Irrouadi, mais ils se sont étendus vers l'est jusque dans la province chinoise du Yunnam et vers l'ouest jusque dans la province indienne de l'Assam. Le nom de Tchingphô ou Singpô qu'ils se donnent à eux-mêmes signifie seulement « hommes ». Les Birman les appellent Katchin ou Kakyen. Ce sont des montagnards farouches, dispersés en une quantité de petites communautés ou tribus insignifiantes, chacune ayant à sa tête un chef. Avant l'occupation anglaise, leurs incursions étaient la terreur des Birman et des Chân, races plus pacifiques. Pourtant ils cultivent le sol et sont même d'habiles agriculteurs. Leurs champs sont généralement situés dans les vallées, tandis que leurs villages sont établis bien au-dessus dans les montagnes [dlxxxvi]. Sur l'origine tartare des Katchin, nous dit-on, il ne saurait y avoir beaucoup de doute. D'après leurs traditions ils auraient jadis résidé quelque part au sud du désert de Gobi et auraient toujours émigré vers le sud. Mais la diversité de teint et de traits, qui se retrouvent même dans les régions où les influences Chân et Birman ne semblent jamais avoir pénétrés, font croire à un mélange avec les races aborigènes que les Katchin auraient supplantées [dlxxxvii].

On a souvent signalé que les Katchin combinaient dans leurs lois de succession les principes de la primogéniture et de l'ultimogéniture. « Le patrimoine, nous dit-on, est partagé entre le fils aîné et le plus jeune fils ; quant aux autres enfants, on les laisse se tirer d'affaire comme ils peuvent. Le fils aîné hérite du titre et de la terre, et le plus jeune, emportant tous les biens personnels et meubles, part à la recherche d'une nouvelle demeure [dlxxxviii] ». Ce témoignage a été répété en gros par plusieurs écrivains qui se sont occupés des Katchin. Or,

c'est juste le contraire de ce qu'on rapporte généralement des autres tribus mongoles de ces régions, et l'on peut soupçonner que ces témoignages, qui semblent remonter au capitaine G.-B. Neufville, qui écrivait en 1828, reposent sur un malentendu. En tout cas, Sir George Scott, qui a eu tous les moyens possibles de connaître les Katchin, relate différemment leurs lois de succession : « Les Katchin, dit-il, tout comme les Taï, ont une tendance constante vers la désagrégation et le caractère montagneux de leurs pays a rendu leurs subdivisions encore plus nombreuses. Sans doute cette désagrégation a été surtout due dans le passé à la nécessité d'émigrer et est le résultat de la surpopulation et du gaspillage inhérent à la culture en montagne. La coutume voulait qu'à la mort d'un chef, ce fût son plus jeune fils qui lui succédât ; les fils aînés s'en allaient avec les sujets qu'ils pouvaient rassembler et fondaient de nouveaux villages ; ceux-ci devenaient à leur tour des tribus distinctes, qui prenaient le nom de leur fondateur. Le Borough English est sans doute une survivance d'une coutume semblable chez les Angles [dlxxxix] ».

Ailleurs Sir George Scott se livre à des considérations instructives pur les différentes modes de propriété individuelle qui prévalent dans P164 les montagnes et dans les vallées, et montre comment ces différences proviennent des différents systèmes de culture en usage. « Dans le cas de la *Taungya* ou culture en montagne, dit-il, la propriété individuelle n'est pas admise ; la terre est regardée comme appartenant à l'ensemble de la communauté, représentée par le *Duwa* (chef) et le système de culture ne permet pas que soit employé constamment le même sol. Dans la vallée, où l'on pratique la culture du riz pendant la saison des pluies, le cas est différent, et on admet la propriété individuelle avec cette restriction, que la terre ne peut pas être cédée à un étranger. C'est en reconnaissance de cette propriété théorique de toutes les terres que le *Duwa* perçoit tous les ans un ou deux paniers de riz. La terre est héritée en bloc par toute la famille et est travaillée en commun au profit de tous. Ceux qui quittent la famille perdent tout droit à la participation. Quand la famille se disperse de plein gré, il se fait un partage en dehors de toute règle fixe, sauf que le plus jeune fils reçoit la part de Benjamin, ainsi que la demeure ancestrale [dxc] ».

Ce passage indique une opposition bien nette entre les hautes terres où la culture est intermittente, et les basses terres, où la culture est permanente ; sur la montagne on pratique le système des rizières sè-

ches, dans la vallée le système des rizières humides. La co-existence des rizières sèches et de la culture intermittente d'une part, des rizières humides et de la culture permanente d'autre part, n'est pas accidentelle ; en fait, tandis que le premier système cadre avec l'occupation temporaire du sol, le second nécessite une occupation permanente. C'est ainsi qu'à Java, où la culture du riz a été amenée à un haut degré de perfection, grâce à l'irrigation artificielle, il y a des terrains qui, de mémoire d'homme, ont produit deux moissons tous les ans [dxci]. Or, chez les Katchin, les terres qui sont cultivées d'une façon intermittente appartiennent à la communauté, tandis que les terres qui sont cultivées d'une façon permanente appartiennent à des individus. De même nous avons vu que chez les Louchaï, qui pratiquent le système de culture intermittente, il n'y a pas de propriété privée du sol. La raison en est évidente. L'occupation permanente est essentielle à la propriété individuelle, mais non à la propriété communale ou tribale. Dans l'histoire de l'humanité, la vie nomade des chasseurs, des pasteurs et des agriculteurs migrateurs précède la vie stable des fermiers qui pratiquent des systèmes de culture plus perfectionnés. Il paraît s'ensuivre que la propriété individuelle de la terre est postérieure à la propriété communale ou tribale et qu'elle ne peut être reconnue par la loi que lorsque le sol est soumis à une culture permanente. En un mot, les terres communes sont plus anciennes que les terres privées et le passage de la propriété communale à la propriété privée coïncide avec un mode de culture beaucoup plus avancé, qui, à son tour, comme toute amélioration économique, contribue puissamment au progrès général de la société [dxcii].

Comme leurs frères de Birmanie, les Katchin de la Chine pratiquent à la fois le système agricole intermittent et le système agricole permanent. Vu de la cime d'une haute montagne, leur pays s'étend à perte de vue comme une mer de collines dont les cimes et les pentes sont pour la plupart couvertes de forêts parsemées de petites clairières, qui marquent les emplacements des villages ; çà et là une ouverture dans les montagnes révèle qu'une rivière suit le cours d'une étroite et profonde vallée. Les villages sont toujours situés sur le bord d'un cours d'eau ; ils se blottissent généralement dans un vallon abrité, ou s'étalent le long d'une pente douce, couvrant de leurs enclos environ un mille de terrain. Les maisons qui regardent généralement vers P165 l'est, sont toutes bâties sur le même plan. Elles sont faites de bambou

et mesurent généralement de cent cinquante à deux cents pieds de long sur quarante ou cinquante de large. La première chambre de ces grandes habitations communales est réservée aux étrangers ; les autres sont les appartements des différentes familles apparentées par le sang ou le mariage, qui composent la communauté familiale. Le prolongement du toit, étayé sur des piliers, forme une vérandah où les hommes et les femmes travaillent ou se reposent le jour et où logent la nuit buffles, mules, poneys, cochons et basse-cour.

Près des maisons sont de petits enclos réservés aux pavots blancs, au plantain et à l'indigo ; on cultive ensemble le riz et le maïs sur les pentes et les terres avoisinantes, soigneusement aménagées en terrasses et présentant souvent l'apparence d'un amphithéâtre. Le cours d'eau est arrêté par un barrage près de son plus haut point et dirigé de façon à arroser les terrasses ; après quoi il rejoint son lit dans la vallée. Parfois l'eau est amenée dans des conduites de bambou jusqu'aux rizières ou aux maisons éloignées. Tous les ans les Katchin pratiquent de nouveaux défrichements en abattant ou en brûlant la forêt sur les flancs de la montagne. Près de chaque village se voient des sentiers abandonnés, qui menaient jadis à d'anciennes clairières et le long desquels couraient de petits canaux. Le sol défriché est remué avec une bêche grossière, mais dans les terrasses cultivées on emploie des charrues de bois. Ces cultivateurs primitifs craignent plutôt l'excès de pluie que la sécheresse. Mais généralement la fertilité naturelle du sol récompense largement leurs travaux et leur assure des moissons de riz et de maïs, de coton et de tabac, abondantes et d'excellente qualité. Près des villages se trouvent des vergers où l'on cultive pêches, grenades et guyaves, et dans les forêts abondent châtaignes, prunes, cerises et différentes espèces de baies sauvages. Sur les hautes pentes poussent les chênes et les bouleaux et de vastes étendues sont recouvertes de *Cinnamomum caudatum* et de *C. Cassia*, dont l'huile est généralement vendue comme huile de cannelle. Tous les ans, pour étendre leur culture, les Katchin abattent des milliers de ces arbres dont ils brûlent sur place les troncs et les branches [dxciii].

L'origine mongole de ces Katchin chinois ressort de leurs traits physiques, quoiqu'on puisse distinguer parmi eux deux types différents. Le plus commun des deux comporte un visage rond, un front bas et des pommettes saillantes, un nez large, de grosses lèvres protubérantes, un large menton carré et des yeux légèrement obliques et

écartés. La laideur de cette figure est rachetée par son expression de bonne humeur. Les cheveux et les yeux sont généralement d'un brun foncé, la peau d'un teint boueux. L'autre type est caractérisé par des traits plus fins et qui rappellent les figures efféminées des Kachari et des Lepcha de Sikhim. Les yeux sont franchement obliques et la figure d'un ovale allongé et plutôt étroit, le menton pointu, le nez aquilin, les pommettes saillantes et le teint si clair qu'ils pourraient dans certains cas passer pour des Européens. Ce type semble indiquer un mélange de sang chân et birman. Les Katchin sont de taille plutôt petite, leurs membres sont menus, mais bien formés, quoi qu'ils soient généralement courts sur jambes. Ils ne sont pas musclés, mais robustes et agiles. Ils dévalent les montagnes chargés de fagots et de planches qu'un Européen de force moyenne aurait beaucoup de mal à soulever. Les fillettes bondissent comme des daims sur les sentiers de la montagne, laissant flotter au vent leur noire chevelure [dxciv].

Chez ces montagnards le système de gouvernement patriarcal a jusqu'ici généralement prévalu. Chaque clan est gouverné par un chef P166 héréditaire, aidé par ses lieutenants, dont la fonction est généralement héréditaire aussi. Mais, chose étrange, tandis que la fonction de lieutenant doit normalement être remplie par le fils aîné de la famille, la fonction de chef est héritée par le plus jeune fils, ou à défaut de fils par le plus jeune des frères survivants. La terre suit aussi cette loi d'hérédité ; le plus jeune fils hérite dans tous les cas, tandis que les aînés vont défricher des terres incultes pour leur propre compte [dxcv]. Ainsi chez les Katchin, comme chez les Louchaï, l'ultimogéniture semble être fondée sur le fait que les fils aînés quittent la maison paternelle pour subvenir à leurs propres besoins, tandis que le plus jeune reste auprès de ses parents.

Le docteur John Anderson a découvert qu'une hérédité semblable, basée sur une coutume semblable, avait cours chez les Chân de la Chine, voisins des Katchin dans la province du Yunnam. Chez eux, dit-il, les chefs, assistés par le conseil des anciens, exercent la pleine autorité patriarcale dans leurs états et jugent tous les cas civils et criminels. Le chef (*tsawbwa*) « est nominalement propriétaire de l'ensemble du territoire, mais chaque famille en possède une certaine étendue, que ses membres cultivent et pour laquelle ils paient une dîme au chef. Ces règles sont rarement transgressées et le plus jeune. fils hérite de la ferre, tandis que les frères aînés, si la ferme est trop

petite, se mettent à la recherche d'autres terres ou deviennent commerçants ; c'est pourquoi les Chân émigrent volontiers et s'établissent sur les terres fertiles, comme dans la Birmanie britannique [dxcvi] ». La plupart de ces Chân chinois s'adonnent à l'agriculture, et leur habileté comme fermiers peut se comparer à celle des Belges. Chaque pouce de terre est exploité ; ils récoltent surtout du riz, qu'ils cultivent, dans leurs petites rizières carrées, encloses par des talus bas, où sont aménagés, pour l'irrigation, des canaux et des écluses. Pendant la saison sèche, ils détournent les cours d'eau voisins qu'ils répartissent dans des canaux innombrables, de manière à irriguer à volonté chaque rizière. Au début de mai, les vallées présentent l'aspect d'une immense étendue de rizières qui scintillent au soleil, tandis que les lits des rivières sont presque découverts par le retrait de l'eau [dxcvii].

Les Chân, ou Taï, ainsi qu'il faudrait les nommer, constituent la race la plus nombreuse et la plus répandue de la péninsule indochinoise ; ils s'étendent depuis l'Assam jusque dans la province chinoise de Kouang-si et de Bangkok jusque dans l'intérieur du Yunnan. Le Siam est maintenant le seul état chân indépendant. Sa population est étroitement apparentée aux Chinois aussi bien par l'aspect que par la langue. Leur syntaxe et leur vocabulaire font du chinois et du chân deux langues sœurs, qui s'éloignent beaucoup du birman et du tibétain, mais qui appartiennent néanmoins à la même famille, que les philologues appellent aujourd'hui tibéto-chinoise. Bien qu'ils habitent surtout la montagne, les Chân ne se considèrent pas comme des montagnards et ils préfèrent s'établir dans les plates vallées alluviales ou sur les basses terres qui s'étendent entre les montagnes.

Ils se montrent parfois agriculteurs industrieux. Ils multiplient dans les grandes plaines les canaux d'irrigation et dans les petites ils établissent des barrages qui détournent les cours d'eau et leur font arroser les pentes ; quand la rivière coule entre de hauts bords et qu'il y a assez de terrain plat pour justifier la dépense et la peine, ils se servent de roues de bambou pour élever l'eau jusque dans les champs [dxcviii]. Cependant, quand ils ne peuvent rien trouver à affermer dans la plaine, les jeunes gens demandent parfois des étendues de P167 jungle sur la montagne à une certaine distance du village. Elles ne manquent pas, mais on ne peut s'en servir pour la culture du riz et il faut les disposer en vergers ou en plantations de bananiers [dxcix]. Il est intéressant de no-

ter que l'ancienne coutume de l'ultimogéniture survit chez un peuple d'une civilisation relativement avancée comme les Chân.

On signale que la coutume de l'ultimogéniture est également observée par les Chin qui habitent les montagnes aux confins de la Birmanie et de l'Assam. On n'a pas encore déterminé leurs affiliations raciales, mais ils appartiennent apparemment à la grande famille mongole et parlent des dialectes de la famille linguistique tibéto-birmane [dc]. La plupart des Chin sont encore peu civilisés et guerroient sans cesse avec tous leurs voisins. Ils se divisent en de nombreux petits clans, qui s'attaquent constamment entre eux, ou font des incursions dans les villages birmans voisins. Ils vivent surtout des produits de la terre et cultivent le riz, le maïs, les pois, les haricots, le sésame et le tabac. Mais leur pays ne se prête pas à la culture, car c'est une région montagneuse couverte de jungle et de fourrés et coupée par des ravins. Néanmoins, de petites étendues sont défrichées dans le voisinage des villages. Entre autres coutumes remarquables se trouve celle qui donne à un homme pour le mariage le droit de préemption sur sa cousine, et celle d'après laquelle « le plus jeune fils est héritier de la famille chin ; il est obligé de rester au foyer et de prendre soin de ses parents et de ses sœurs [dci] ». Cependant il semble que chez les Haka Chin la coutume de l'ultimogéniture ait fait place de nos jours à la primogéniture ou soit en voie de le faire, bien que dans deux au moins des familles ou clans, les Kenlawt et les Klarseowsung, le fils le plus jeune hérite toujours normalement de la maison familiale, à moins qu'il ne renonce à son droit, qu'il ne se querelle avec son père, ou qu'il soit lépreux ou fou. C'était autrefois une règle invariable dans tous les clans Haka que le plus jeune fils héritait de la demeure familiale ; mais un certain Lyen Non, de Sangté, légua sa maison à son fils aîné et non à son fils le plus jeune, et depuis lors ce mode d'héritage a été adopté par la plupart des clans : « En ce qui concerne la propriété terrienne (*lai ram*), située sur le territoire Haka, les deux tiers sont donnés au fils aîné et un tiers au fils le plus jeune [dcii] ».

Chez les Kami ou Hkamie, tribu montagnarde d'Arakan, habitant les confins de la Birmanie, la coutume est que « si un homme laisse à sa mort deux ou plusieurs fils, la propriété est partagée comme suit : s'ils sont deux, le partage se fait également ; s'ils sont plus de deux, l'aîné et le plus jeune prennent chacun deux parts et les autres chacun une part [dciii] ». C'est là apparemment un compromis entre le principe

de la primogéniture et de l'ultimogéniture, l'aîné et le plus jeune étant tous les deux préférés à un degré égal à leurs frères intermédiaires. Peut-être ce compromis marque-t-il une transition entre l'ultimogéniture et la primogéniture.

On signale aussi que la pratique de l'ultimogéniture prévaut, chez les Lolo ; c'est une race aborigène importante et répandue dans toute la province chinoise du Yunnam, qui appartient à la famille mongole et parle une langue du groupe tibéto-birman. Chez eux, dit un voyageur anglais : « l'héritage de la propriété et des fonctions de chef suit un ordre curieux c'est généralement le plus jeune fils qui hérite, et après lui l'aîné [dciv] ».

Jusqu'ici nous nous sommes occupés des tribus mongoles où le principal héritier est le plus jeune fils. Nous allons maintenant nous P168 occuper de deux tribus où l'héritier principal est la plus jeune fille. Ce sont les Khasi et les Garo de l'Assam. L'accord n'est pas encore fait sur l'origine des affinités raciales des Khasi [dcv]. A la différence de tous les peuples qui les entourent, ils parlent une langue qui n'appartient pas au groupe mongol et qui semble appartenir aux langues mon-kmer de l'Indo-Chine ; celles-ci sont considérées aujourd'hui comme constituant une branche de la grande famille linguistique austrique, parlée depuis Madagascar à l'ouest jusqu'à l'île de Pâques à l'est et depuis la Nouvelle-Zélande au sud jusqu'au Pendjab au nord [dcvi]. Cependant le fait qu'ils parlent une langue qui n'est pas mongole ne prouve pas que les Khasi appartiennent à une race qui n'est pas mongole ; en effet les races dont la langue n'est pas fixée par l'écriture sont très disposées à abandonner leur propre langue et à la remplacer par celle de la race dominante avec laquelle elles sont en contact. On a observé de notre temps des exemples probants de ce passage rapide dune langue à l'autre chez les tribus de la Birmanie qui parlent toute une série de langues et de dialectes [dcvii]. L'apparence physique et le caractère des Khasi semblent indiquer une origine mongole et même s'il faut en croire Sir William Hunter, leur physionomie mongole est indéniable [dcviii]. C'est un peuple petit, musclé, aux mollets bien développés, aux pommettes hautes et saillantes, au nez plat, à la barbe rare, aux cheveux noirs et droits, aux yeux noirs ou bruns, aux paupières obliques, bien qu'à un angle moins aigu que les Chinois et d'autres Mongols, et au teint qui varie selon les régions d'un brun clair à un brun sombre, ils sont de caractère joyeux, insou-

ciant, aimable, et savent goûter la plaisanterie [dcix]. Ces caractéristiques donnent certainement à penser que les Khasi appartiennent au groupe mongol, plutôt qu'à la famille méridionale et surtout tropicale à laquelle ils sont apparentés par la langue.

Quoi qu'il en soit, par leur manière de vivre et par le niveau de leur culture, les Khasi ne diffèrent pas sensiblement des tribus mongoles du sud-est de l'Asie, qui pratiquent l'ultimogéniture. Ils habitent des villages fixes qu'ils déplacent rarement [dcx] ; ils vivent surtout de la terre ; ce sont des cultivateurs industrieux, bien que leur méthode de labour soit un peu primitive. Comme la plupart des peuples montagnards de cette région, ils se constituent des terres de labour en abattant les arbres des forêts et en les brûlant [dcxi]. Ils se nourrissent principalement de riz et de poisson fumé [dcxii].

Le système social des Khasi est basé sur le matriarcat, c'est-à-dire que la descendance se fait exclusivement par les femmes. Chaque clan se considère comme venant d'une ancêtre commune, et non d'un ancêtre commun, et chacun fait remonter sa généalogie par sa mère, sa grand'mère, et ainsi de suite, et non par son père, son grand-père, et ainsi de suite [dcxiii]. Il en est de même pour l'héritage que pour le sang ; il va de femme en femme et non d'homme en homme. C'est la plus jeune fille qui hérite et si elle meurt du vivant de sa mère, c'est la sœur qui reste la plus jeune qui hérite et ainsi de suite. A défaut de fille, la propriété d'une femme va à la plus jeune fille de sa sœur, dont hérite à son tour sa plus jeune fille et ainsi de suite. Il est vrai qu'à la mort de la mère les autres filles ont droit à une part de la propriété : mais la plus jeune fille aura la plus grande part, y compris les bijoux de famille et la maison familiale avec la majeure partie de ce qu'elle contient. Cependant elle ne peut pas disposer de la maison sans le consentement de toutes ses sœurs aînées, qui sont contraintes, d'autre part, de prendre les réparations de la maison à leur charge [dcxiv]. La propriété terrienne appartient à la plus jeune fille seule ; mais les sœurs aînées ont le droit de vivre de ses produits [dcxv]. En règle générale, P169 la grand'mère, ses filles et les filles de ses filles vivent ensemble sous le même toit ou dans des maisons groupées dans le même enclos ; tant qu'elle vit, la grand'mère est chef de la famille [dcxvi].

Dans ces familles de femmes, l'homme est un zéro. Fils ou frère, il ne compte pas, car lorsqu'il est marié, il quitte sa maison et va vivre

avec la famille de sa femme ; mari d'une des femmes, il ne compte toujours pas, puisqu'il n'est pas membre de la famille et n'a pas part à l'héritage. Il n'est bon qu'à procréer. A sa mort tous les biens qu'il aura pu acquérir par ses propres efforts iront à sa femme et après elle à ses enfants, la plus jeune fille recevant généralement la plus grande part. De son vivant il est un étranger dans la maison de sa femme et à sa mort ses cendres même rie peuvent pas reposer auprès des cendres de sa compagne dans le caveau de famille [dcxvii].

Le matriarcat se retrouve communément chez les races non civilisées et peut avoir été fondé à l'origine sur le caractère de la maternité et l'incertitude de la paternité dans l'ère sociale qui permettait une grande liberté de relations sexuelles. Mais c'est là un problème difficile, dont la discussion nous entraînerait trop loin. Quelle qu'ait été sa lointaine origine, cette coutume est évidemment de nos jours liée étroitement chez les Khasi à la règle qui garde toutes les filles à la maison et envoie tous les fils vivre dans la famille de leurs femmes. Car d'après cette règle les femmes seules sont attachées pour toute leur vie à la famille et il est donc naturel que la maison et son contenu leur revienne plutôt qu'aux hommes, qui quittent la maison ou y entrent seulement au moment de leur mariage et ne passent qu'une partie de leur vie entre ses murs ; le même raisonnement s'applique aussi aux terres si celles-ci sont près des maisons, et si les fils en se mariant s'installent chez les parents de leurs femmes dans des villages éloignés. Dans ces conditions il est facile de comprendre pourquoi les filles plutôt que les fils doivent hériter du patrimoine, à la fois meuble et immeuble.

Mais si l'on explique ainsi la préférence donnée dans l'héritage aux filles sur les garçons, il reste encore à chercher la raison pour laquelle la plus jeune fille est préférée à toutes ses sœurs aînées. Les Khasi eux-mêmes expliquent cette situation privilégiée par les devoirs religieux que la plus jeune fille est tenue d'accomplir. Selon leur expression elle « tient » la religion ; c'est-à-dire qu'elle doit accomplir les cérémonies familiales et rendre propices les ancêtres de la famille ; il est donc juste qu'ayant envers la famille d'aussi lourdes obligations, elle reçoive la plus large part du patrimoine. C'est pour la même raison que, si elle change de religion ou commet un sacrilège en violant un tabou, elle perd ses privilèges ; ceux-ci passent à la sœur qui est immédiatement son aînée, tout comme si elle-même était morte [dcxviii].

On ne peut guère se contenter de cette explication ; en effet, il faudrait montrer pourquoi la plus jeune fille est plus qualifiée que ses sœurs aînées pour célébrer le culte des ancêtres. A cette question il ne semble pas qu'il y ait de réponse. Les raisons qu'on donne dans les autres tribus pour préférer le plus jeune fils comme héritier, à savoir qu'il reste dans la demeure paternelle après que ses frères l'ont quittée, ne semble pas pouvoir s'appliquer chez les Khasi à la plus jeune fille ; en effet, dans cette tribu toutes les filles restent apparemment dans la maison de leurs parents et y admettent leurs maris. Cependant, on s'attend naturellement à ce que la raison qui fait préférer la plus jeune fille soit analogue à celle qui fait préférer le plus jeune fils ; on peut en conclure que la théorie qui explique l'un des cas, mais pas l'autre, ne peut être acceptée comme suffisante.

Il y a dans l'Assam une autre tribu qui observe les coutumes du P170 matriarcat et de l'ultimogéniture en faveur de la plus jeune fille ; ce sont les Garo, qui habitent les montagnes très boisées, mais peu élevées qui portent leur nom. Ils appartiennent incontestablement à la race mongole, car ils sont petits, râblés, actifs, d'aspect nettement chinois [dcxix], et ils parlent une langue tibéto-birmane de la famille tibéto-chinoise [dcxx]. Ils racontent même très nettement comment « ils émigrèrent du Tibet ; ils arrivèrent dans la plaine au pied des Himalayas, remontèrent ensuite vers la vallée du Bramapoutra et revinrent par la suite sur leurs pas jusqu'à leur arrivée dans la plaine qui s'étend entre ce fleuve et les montagnes qu'ils habitent aujourd'hui. Là, ils paraissent avoir séjourné un certain temps avant de s'établir définitivement dans la région montagneuse qui est aujourd'hui l'habitat de la tribu [dcxxi] ». La plupart des grandes forêts vierges qui recouvraient autrefois les monts Garo ont été détruites pour faire des terres de labour, et à leur place ont poussé des bambous et des arbustes. Car sous l'action des pluies abondantes la jungle épaisse a recouvert presque toute la surface du pays, à l'exception des terres qui ont été défrichées et cultivées [dcxxii].

Le Garo est essentiellement cultivateur ; labourer la terre, c'est le seul but de sa vie et l'occupation vers laquelle il tend toute son énergie [dcxxiii]. Sa méthode de culture est grossière. Il choisit généralement à flanc de coteau un lopin de terre et abat la jungle qui le recouvre pendant le froid, qui dure de décembre à février. Les arbres et les bambous coupés (car en mainte partie de la contrée la jungle se com-

pose seulement de bambous) encombrent le sol jusqu'à la fin de mars, époque à laquelle on les brûle sur place. Les semailles se font en avril et en mai aussitôt après les premières pluies. La terre n'est pas bêchée et encore moins charruée ; les Garo y font des trous avec des bâtons pointus et jettent quelques grains de riz dans chacun. Quant au mil, ils le sèment à la volée dans les cendres de la jungle qu'ils ont brûlée. Le sol ainsi récupéré est cultivé pendant deux ans, après quoi on l'abandonne et il reste en jachère pendant au moins sept ans [dcxxiv].

Les villages sont généralement bâtis dans la vallée ou dans des creux à flanc de coteau, là où abonde de l'eau courante. Tout autour, infinie, s'étend la jungle. Les maisons sur pilotis sont très longues et s'étendent souvent sur plus de trente mètres. Dépourvues de fenêtres, elles sont sombres et tristes. La salle commune et familiale en occupe la plus grande partie et là, sur le plancher, dorment les femmes qui ne sont pas encore mariées ; mais dans cette salle des espaces sont réservés pour les filles mariées et leurs maris ; le chef de la famille et sa femme ont leur propre chambre à coucher. Les célibataires ne dorment pas dans la maison paternelle, mais dans une maison destinée à tous les hommes non mariés du village. Dans cet appartement des garçons on loge les étrangers et c'est là que les anciens de la tribu se réunissent [dcxxv]. Ces dortoirs pour célibataires sont la règle chez les tribus Naga de l'Assam, mais n'existent pas chez les Khasi des hautes terres [dcxxvi].

Chez les Garo comme chez les Khasi, règne le système du matriarcat. L'épouse est chef de la famille, c'est par elle que se fait la descendance de tout le patrimoine [dcxxvii]. La tribu est partagée en un très grand nombre de groupes familiaux ou matries appelés *machong*. Tous les membres d'une matrie se réclament d'une ancêtre commune et tous les enfants de la famille appartiennent à la matrie de leur mère et non à celle de leur père, dont la famille est à peine reconnue. L'héritage suit la même règle et est limité à la lignée utérine. Nul P171 homme ne peut posséder, sauf ce qu'il acquiert par son propre travail et nul homme ne peut hériter dans quelque condition que ce soit [dcxxviii].

« On peut résumer ainsi la loi de l'héritage : quand un patrimoine échoit à une matrie, il ne peut en sortir. Les enfants d'une femme appartiennent tous à sa *machong* (matrie) ; il semblerait donc à première vue que son fils répondrait aux conditions ; mais il doit épouser la

femme d'un autre clan et ses enfants appartiendraient à la famille de leur mère, de sorte que s'il héritait du patrimoine de sa mère, celui-ci sortirait de la *machong* (matrie) à la seconde génération. C'est donc la fille qui doit hériter et sa fille après elle, ou, si elle n'a pas d'enfants, une autre femme du clan désignée par certains de ses membres [dcxxix] ». Cependant, bien qu'aux yeux de la loi, la propriété familiale, tant meuble qu'immeuble, appartienne à la femme, en pratique son mari en a le plein usufruit durant sa vie, et bien qu'il ne puisse en disposer, aucun autre droit ne lui est contesté. C'est ainsi que les terres d'un village appartiennent strictement parlant à la femme du chef du village ; pourtant c'est toujours lui qu'on considère et qu'on traite comme le propriétaire ; bien qu'il n'ait de droit que par sa femme, on tient compte d'elle seulement lorsqu'il y a lieu de mentionner son nom dans un procès. La femme est donc pratiquement et uniquement le véhicule par lequel descend le patrimoine de génération en génération au profit des hommes [dcxxx].

Nous avons vu jusqu'ici que les filles ont le pas sur les fils dans la loi des Garo, mais nous n'avons pas encore vu que la plus jeune fille soit préférée à toutes les autres. En vérité, le commandant Playfair, à qui nous devons de précieuses monographies sur cette tribu, ne fait pas allusion à cette préférence. Nous pouvons peut-être en conclure que la pratique de l'ultimogéniture a disparu ou est en train de disparaître à l'heure actuelle. Cependant elle semble avoir persisté dans ces tribus jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle ; en effet, un Anglais qui a visité et étudié les Garo en 1788 a signalé chez eux cette coutume. Après avoir décrit un mariage auquel il avait assisté, il continue ainsi : « J'ai appris ces détails sur la cérémonie du mariage chez les Garo lorsque j'ai assisté aux noces de Lungri, la plus jeune fille du chef Oodassey, âgée de sept ans, et de Buglun, âgé de vingt-trois ans, fils d'un Garo du peuple. Ce mariage, disproportionné quant à l'âge et au rang, est pour Buglun un très beau mariage, puisqu'il héritera du *Booneahat* (royauté) et des biens ; car en fait chez les Garo c'est toujours la plus jeune fille qui hérite et si d'autres enfants étaient nés avant elle, ils n'hériteraient pas à la mort du *Booneah* (chef). Ce qui est plus étrange, c'est que si Buglun venait à mourir, Lungri épouserait un de ses beaux-frères, et si ceux-ci étaient morts, elle épouserait son beau-père ; si enfin celui-ci se trouvait être trop vieux, elle le rejetterait et prendrait qui bon lui semblerait [dcxxxi] ».

La coutume de l'ultimogéniture est donc observée par de nombreuses tribus du sud-ouest de la Chine et des régions voisines de la Birmanie et de l'Assam. A l'exception peut-être des Khasi, toutes ces tribus appartiennent à la famille mongole. On croit qu'elles habitaient jadis le nord-ouest de la Chine, entre les cours supérieurs du Yangtsé-Kiang et du Hoang-ho et que de là elles se sont répandues dans toutes les directions. Suivant les cours des vallées elles sont arrivées dans la Birmanie par le Chindwin, l'Irrouadi et le Salouen, et par le Bramapoutra dans l'Assam. On a distingué trois vagues successives de ces migrations mongoles ; la dernière était celle des Katchin ou Singphô, qui était en cours lorsqu'elle fut arrêtée par la conquête de la Birmanie par l'Angleterre [dcxxxii]. Les vallées des grands fleuves du Bramapoutra P172 et de l'Irrouadi sont les roules par lesquelles les rudes envahisseurs du nord, abandonnant leur patrie morne et glaciale de l'Asie Centrale, ont envahi les régions plus chaudes et plus riches du sud. Suivant cette route naturelle, ils ont pu tourner le flanc de la longue et presque impénétrable barrière que les monts Himalayas opposent à une invasion directe de l'Inde par le nord. Pourtant, dans leur marche vers le sud, leurs hordes ne semblent jamais avoir dépassé les montagnes de l'Assam, montagnes escarpées, boisées et ravinées par les pluies. C'es là qu'ils firent halte et qu'ils sont encore de nos jours, comme l'avant-garde d'une grande armée contemplant du sommet des montagnes glacées et du bord des hauts plateaux les chaudes vallées et les plaines brûlantes qui s'étendent à leurs pieds et vont se perdre là-bas à l'horizon, à moins que leur regard ne soit arrêté par les montagnes bleues. Ici son climat torride a mieux protégé l'Inde de l'envahisseur que les faibles armes de ses pacifiques habitants. Ces guerriers pouvaient respirer à leur aise au milieu des chênes, des châtaigniers et des pins des montagnes ; ils craignaient de descendre parmi les palmiers, les rotins, les fougères arborescentes des vallées qui s'étendaient à leurs pieds [dcxxxiii].

Cependant la coutume de l'ultimogéniture, ou préférence accordée au plus jeune enfant, fils ou fille, n'est pas limitée dans ces régions aux tribus mongoles. C'est ainsi que chez les M'rou, petite tribu qui habite les vallées situées entre Arakan et Tchittagong, « si un homme a des fils et des filles et s'ils se marient, il habite avec le plus jeune enfant, qui hérite également de tout le patrimoine à la mort du père » [dcxxxiv]. Les M'rou sont grands, puissants et bruns, et leurs traits

n'ont rien de mongol. Ils cultivent le riz, se nourrissent de lait et de la chair des vaches, comme des autres animaux. Ce sont des gens paisibles, timides et simples, qui règlent leurs disputes en faisant appel aux esprits occultes plutôt qu'aux armes. Chez eux les jeunes gens servent pendant trois ans chez le père de leur femme pour gagner la main de celle-ci ; mais quand ils sont riches, ils peuvent racheter cette période de servitude en payant comptant deux ou trois cents roupies [dcxxxv].

En outre, la coutume de l'ultimogéniture prédomine chez les Ho ou Larka Kol qui habitent la région de Singbhoum, dans le sud-ouest du Bengale. Les Ho, race aborigène de l'Inde, ressemblent aux Dravidiens par leur type physique, bien qu'ils parlent une langue absolument différente, considérée comme étant une branche de la grande famille méridionale ou austrioque à laquelle appartient aussi dans l'Assam, la langue khasi.

La race à laquelle appartiennent les Kol s'appelait autrefois colarienne, mais on la désigne généralement maintenant sous le nom de Mounda, d'après la tribu de ce nom [dcxxxvi]. Les Ho sont un peuple purement agricole qui a progressé au point de se servir de charrues dont le socle de bois est armé de fer. Ils sont probablement originaires du Chota Nagpour, grand plateau qui s'étend au nord de leur patrie actuelle et où habitent encore leurs cousins les Mounda. Les Ho admettent leur parenté avec les Mounda et leurs traditions préservent le souvenir de leur émigration. D'après les Oroan, tribu encore plus primitive, qui habite le Chota Nagpour, ce furent eux qui chassèrent les Ho du plateau qu'ils habitent et les forcèrent à chercher une nouvelle patrie au sud ; mais il est difficile de croire que les Ho ont pu se laisser chasser par une race aussi peu guerrière et aussi inférieure que les Oroan [dcxxxvii]. Quelle qu'ait été la cause de leur émigration, les Ho habitent aujourd'hui un pays encore plus sauvage et plus accidenté que les [P173] montagnes et les vallées romantiques du Chota Nagpour que leurs ancêtres abandonnèrent jadis [dcxxxviii]. Leur territoire, appelé Kolhan ou Kolehan, est généralement ondulé et coupé de digues de basalte qui se soulèvent en masses informes de rochers brisés ; de toutes parts l'horizon est borné par des chaînes de montagnes de mille mètres de haut. Les parties les plus fertiles, les plus peuplées et les mieux cultivées sont les basses terres qui entourent la station de Chaibasa. A l'ouest s'étend une région de montagnes et de vastes jungles parsemée de quelques vallées fertiles ; à l'extrémité sud-ouest s'élève une masse

de montagnes escarpées et recouvertes de forêts appelées « Saranda des Sept Cent Collines », où les habitants misérables de quelques pauvres hameaux solitaires nichés dans des vallées profondes se défendent péniblement contre les tigres qui peuplent la jungle épaisse. Les Ho de ces hautes terres sauvages sont plus farouches et plus turbulents que leurs frères des basses terres [dcxxxix], et leur mode de culture est encore primitif. Il défrichent quelques clairières dans la vallée ou dans la jungle qui entoure leur hameau ; bien que le riche terreau donne tout d'abord une abondante moisson, la culture grossière que pratiquent les Ho ne tarde pas à l'épuiser et au bout de trois ou quatre ans ils sont obligés de défricher de nouvelles parcelles et de se bâtir de nouvelles demeures dans une autre partie de ce grand désert. Quand ces ressources mêmes leur manquaient, aux temps de famine, les rudes montagnards avaient coutume de razzier leurs voisins et de ramener dans leurs réduits le butin qu'ils avaient dérobé [dcxl].

La vie est plus douce à leurs cousins, qui habitent plus au nord des régions verdoyantes et fertiles. Leurs villages pittoresques sont souvent perchés sur des hauteurs, d'où ils dominent les rizières en terrasses et les coteaux ondoyants. Ils sont ornés de vénérables tamarins, qui, mélangés de manguiers, de jaquiers et de bambous, complètent heureusement cet agréable paysage. Les maisons, grandes et solides, aux toits de chaume, et les vérandahs coquettes occupent chacune son lopin et forment avec leurs dépendances un carré au centre duquel se trouve un grand pigeonnier. Dans le commun du village, tapissé de gazon et ombragé de majestueux tamarins, sont couchées de grandes dalles, sous lesquelles dorment les « vaillants ancêtres du village ». Là, à l'ombre solennelle des arbres, quand le travail est achevé et que la chaleur du jour est apaisée, les vieux aiment à se rassembler, et, assis sur les pierres, ils bavardent en fumant ; et c'est là qu'on les portera à leur tour pour dormir de leur dernier sommeil auprès de leurs pères qui les ont précédés sous ces dalles [dcxli].

Chaque village Ho est soumis à l'autorité d'un chef appelé *Munda*, et chaque groupe de six à douze villages est gouverné par un chef appelé *Mankie* [dcxlii]. Chose curieuse, la succession ne suit pas la même règle selon qu'il s'agit du pouvoir ou des biens privés ; dans le premier cas la succession se fait suivant la primogéniture, dans le second suivant l'ultimogéniture. Cette distinction a été constatée par le Dr William Dumbar, qui nous dit : « Les Kol suivent en matière de suc-

cession une coutume singulière ; elle me fut expliquée pour la première fois à propos d'un Mankie, dont le village touche le campement de Chaibasa. Bien que son pouvoir s'étendît sur un nombre considérable de villages et qu'il fût considéré comme un homme puissant parmi les siens, je constatai avec surprise que sa maison était petite et pauvre, et que son plus jeune frère résidait dans la plus grande maison du pays, qui avait autrefois appartenu au Mankie précédent, leur père ; je m'enquis et appris qu'à la mort du père le plus jeune fils recevait P174 toujours la plus large part de l'héritage strictement personnel ; c'est pourquoi le Mankie, bien qu'il eût succédé aux fonctions et à l'autorité de son père comme chef patriarcal, avait été obligé d'abandonner tous les biens à son plus jeune frère [dcxliii] ».

Le docteur ne savait pas que cette coutume avait été signalée chez les Ho bien des années auparavant par le lieutenant Tickell, dans les termes suivants : « Le plus jeune fils hérite de la propriété du père sous prétexte qu'il est moins capable de se tirer d'affaire à la mort de ses parents que ses frères aînés, qui du vivant de leur père ont été aidés par lui à se faire une situation [dcxliv] ». La raison pour laquelle on distingue entre ces deux lois de succession semble assez évidente ; en effet, tandis qu'à la mort d'un chef ses biens privés peuvent sans danger être laissés au plus jeune fils, même s'il est mineur, la prudence demande généralement à ce que l'exercice de son autorité publique soit confiée aux mains plus expertes de son fils aîné.

On signale que l'ultimogéniture est pratiquée sous une forme limitée par les Bhîl, race indigène sauvage de l'Inde Centrale. Ce sont des hommes bruns, petits, nerveux, trapus et durs à la fatigue. On dit que leur nom vient, d'un mot dravidien qui signifie « arc », leur arme favorite [dcxlv]. Ils ont oublié leur langue primitive qui se rattachait probablement soit à la famille mounda (kolarienne), soit à la famille dravidienne. Jadis, ils parcouraient en chasseurs les forêts de leurs montagnes ; mais ils ont dû renoncer de nos jours au massacre irraisonné du gibier et au libre usage des bois, dans lesquels ils portaient leurs ravages [dcxlvi].

Beaucoup d'entre eux vivent actuellement dans la plaine et sont devenus garçons de ferme ou laboureurs. Certains sont fermiers, mais peu d'entre eux possèdent des villages [dcxlvii]. C'est ainsi que dans la Birwani (Inde Centrale), ils ont encore été très peu influencés par la

civilisation et ils mènent une vie extraordinairement primitive ; ils n'ont pas d'habitat fixe. A la moindre alerte, ils abandonnent les huttes qui leur tiennent lieu de villages ; l'annonce de l'arrivée d'un blanc suffit pour mettre en fuite toute la population. Même dans ce qu'on pourrait appeler leurs villages, les huttes sont éloignées les unes des autres, car chaque homme craint que ses voisins ne le trahissent ou ne convoitent sa femme [dcxlviii]. Le Bhîl est un excellent bûcheron. Il sait les plus courts chemins dans la montagne, il peut suivre les sentiers les plus rudes et gravir les rochers les plus escarpés sans faux-pas ni vertige. Dans les vieux textes sanscrits, il est souvent appelé Venapoutra, c'est-à-dire « Enfant de la Forêt », ou Pal Indra, « Seigneur du Défilé ». Ces épithètes décrivent bien son caractère. En effet, on accède à son pays par des défilés (*pal*) que nul jadis ne pouvait franchir sans permission. Il exigeait toujours un tribut, et même de nos jours il est toujours prêt à réclamer au voyageur indigène ce qu'il considère comme son droit. Le Bhîl est un chasseur adroit et courageux. Il connaît tous les repaires des tigres, des panthères et des ours et il les poursuit et les tue. Il n'est pas rare qu'une troupe de Bhîl, armés seulement de sabres, attaque un léopard et le mette en pièces [dcxlix].

Chez les Bhîl du Malva occidental et de la région Vindhyan Satpura, dans la vallée de la Narbada (Inde Centrale), l'héritage est déterminé par la coutume tribale. La moitié du patrimoine va au plus jeune fils, qui est tenu de payer tous les frais de la fête funéraire, généralement célébrée douze jours après la mort du père. Il doit pourvoir également à l'établissement de ses sœurs. L'autre moitié du patrimoine est partagée entre les frères aînés. Mais si tous les fils vivent ensemble, ce qui arrive très rarement, ils se partagent le patrimoine en partie P175 égales [dcl]. Ici encore le droit du plus jeune dépend entièrement de ce qu'il est resté seul auprès de son père ; s'il arrive que tous les fils vivent ensemble avec leur père au moment de la mort, le plus jeune fils ne jouit d'aucune préférence spéciale, mais il reçoit une part égale à celle des autres.

L'ultimogéniture règne aussi, paraît-il, sous une forme fragmentaire chez les Badaga, peuplade agricole qui, avec les Kohatar, peuplade également agricole, et les Toda, peuplade purement pastorale, habite les monts Nilgherries, dans l'Inde méridionale. Voici ce que dit à ce sujet le Dr Rivers : « Breeks a signalé que la coutume toda veut que la maison soit héritée par le plus jeune fils. Il semble bien que ce soit

une erreur et que cette coutume soit absolument ignorée des Toda. Elle existe néanmoins chez les Badaga et certains d'entre eux m'en ont donné la raison : lorsque les fils sont en âge de se marier, ils quittent la maison paternelle et vont se bâtir des maisons ailleurs. Le devoir du plus jeune fils est de vivre avec ses parents et de subvenir à leurs besoins jusqu'à leur mort ; il continue alors à habiter la maison paternelle dont il devient le propriétaire [dcli] ».

Il semble qu'on ait trouvé très peu de traces de l'ultimogéniture dans la région malaise. A Rembaou, dans la presqu'île de Malacca, tout le patrimoine ancestral est dévolu aux femmes.Quand une famille compte plusieurs filles, la maison maternelle passe normalement à la plus jeune fille, qui, en échange, s'engage à subvenir aux besoins de sa mère dans sa vieillesse [dclii]. Les Balak de Sumatra sont un peuple agricole, qui vit dans des villages fixes ; quand, parmi eux, un homme meurt et laisse plusieurs fils ou frères, la coutume veut que l'héritage soit partagé entre eux, l'aîné et le plus jeune recevant une plus large part que les autres, généralement le double [dcliii].

Dans les provinces transcaucasiennes de la Géorgie, d'après un article de code écrit, mais qui n'a pas apparemment été publié, il est de règle qu'à la mort d'un prince ou d'un noble le plus jeune fils reçoive la maison du père avec les dépendances et le jardin ; lorsqu'il s'y trouve un clocher, le plus jeune fils en hérite également mais on en fait l'évaluation et il verse au frère aîné une part de la valeur estimée. A la mort d'un paysan, sa maison et ses champs passent à son fils aîné, mais son grenier au plus jeune [dcliv].

Table des matières

§ 5. — L'UTIMOGÉNITURE DANS LE NORD-EST DE L'ASIE

Jusqu'ici les peuplades chez qui nous avons relevé la pratique de l'ultimogéniture sont toutes agricoles, à l'exception des Bhîl. Cette coutume règne pourtant dans une certaine mesure chez les tribus qui sont dans la phase chasseresse ou pastorale de l'évolution sociale.

On l'a signalée chez les Ioukaghir, tribu mongole du nord-est de la Sibérie, qui vivent en partie de la chasse et de la pêche et en partie de leurs troupeaux de rennes. L'agriculture est impossible chez eux en raison de l'extrême rigueur du climat, qui est le plus froid de toute la Sibérie et même un des plus froids de toute la terre [dclv]. Les Ioukaghir, « qui vivent sur les bords des rivières de la chasse et de la pêche sont si pauvres et leur mode de vie est si primitif, que la possession par un membre de la famille d'un objet quelconque, même en dehors de la nourriture, est une chose qui dépasse presque entièrement leur compréhension. Tout ce qu'ils arrivent à se procurer par la chasse ou par la pêche est remis par les chasseurs aux femmes ; P176 la plus vieille en assure la distribution... La propriété individuelle est admise jusqu'à un certain point en ce qui concerne les effets, les engins de chasse, comme fusil, arc, etc. Chaque membre de la famille a ce qu'il appelle *ses* effets et le chasseur a *son* fusil... Le principe de la propriété individuelle existe aussi en ce qui concerne les ornements féminins et les objets comme aiguilles, dés, ciseaux et fil. De même pour les articles de fumeur (pipe, blague à tabac, amadou) et la pirogue. Mais les bateaux, le filet, la maison, les ustensiles de ménage sont la propriété commune de toute la famille... En ce qui concerne l'héritage du patrimoine, ils pratiquent également le principe du droit de jeunesse. Lorsque les frères aînés quittent la famille ou après la mort de leurs parents, vont vivre dans la famille de leurs femmes, le patrimoine reste entre les mains du plus jeune frère. Il hérite également du fusil de son père, tandis que les effets et toutes les breloques de la mère reviennent à la plus jeune fille. Comme je l'ai dit plus haut le plus jeune fils ne quitte pas la maison de ses parents pour habiter avec son beau-père. Il reste quelque temps à son service en paiement de sa femme, après quoi celle-ci va vivre avec les parents de son mari. Les Ioukaghir expliquent la coutume du droit du plus jeune en disant que le dernier-né aime ses parents plus que les aînés et leur est plus attaché [dclvi] ».

En dépit de la raison sentimentale alléguée par les Ioukaghir, pour expliquer le droit du plus jeune, on peut soupçonner que chez eux, comme dans les autres tribus déjà étudiées, cette préférence est réellement basée sur la coutume de garder le plus jeune fils à la maison paternelle après que ses frères se sont mariés et sont allés habiter chez les parents de leurs femmes. Cette hypothèse devient une quasi certitude lorsqu'on nous dit que dans la branche de la tribu qui vit de ses

troupeaux de rennes, les fils « ne quittent pas la maison de leur père après le mariage ; ils restent dans la famille et se partagent également le patrimoine. Les frères restent réunis d'une part par les liens de la parenté et d'autre part par la rareté des rennes qui rend impraticable la division de la famille [dclvii] ». Rien ne pourrait jeter plus de jour sur la véritable origine de l'ultimogéniture que cette observation dans les limites étroites de cette petite tribu (car il n'existe en tout que quelques centaines de Ioukaghir), le plus jeune fils hérite de l'ensemble du patrimoine seulement dans les branches de la tribu où il reste seul à la maison paternelle, tandis que dans les branches de la tribu où tous les fils restent également dans la maison du père, le plus jeune fils n'a pas de privilège spécial, et tous les fils se partagent également le patrimoine à la mort du père. D'autre part, chez les Ioukaghir qui pratiquent l'élevage des rennes, lorsqu'une jeune fille se marie, elle quitte la maison de ses parents pour vivre avec ses beaux-parents. Aussi n'a-t-elle aucune part à l'héritage de ses parents ; la propriété personnelle de la mère, ses effets, ses breloques, ses ustensiles de ménage passent, lorsqu'elle meurt, à ses filles non mariées [dclviii]. Ainsi chez les Ioukaghir qui vivent de l'élevage des rennes, les conditions sociales sont jusqu'à un certain point diamétralement opposées à celles qui règnent chez les Khasi. Chez les Ioukaghir les fils restent dans la maison toute leur vie et héritent du patrimoine, tandis que les filles quittent la maison paternelle à leur mariage et n'héritent de rien. Chez les Khasi, d'autre part, les filles restent chez leurs parents toute leur vie et héritent du patrimoine, tandis que les fils quittent la maison de leurs parents à leur mariage et n'héritent de rien. Dans l'un et l'autre cas, l'héritage est dévolu, comme il est naturel, à l'enfant qui reste à la maison, qu'il soit fils ou fille [dclix].

P177 Chez les Tchouktchi, qui vivent de l'élevage des rennes et qui habitent l'extrémité nord-est de l'Asie, on attache une grande importance à la planche à feu qui est taillée grossièrement à la ressemblance humaine et qui sert à allumer le feu par friction. Ces planches à feu sont personnifiées et sont regardées comme sacrées. Elles sont censées protéger et même garder le troupeau de rennes. Beaucoup de familles possèdent plusieurs planches à feu, certaines relativement neuves, d'autres héritées des générations précédentes. Dans tous les cas la plus vieille planche à feu échoit comme héritage précieux, avec la maison et son contenu, à l'héritier principal, qui est généralement l'aîné ou le

plus jeune fils [dclx]. Apparemment, la question de savoir si l'héritier sera l'aîné ou le plus jeune est décidée en faveur de celui qui reste le dernier auprès de ses parents. On nous dit en effet que « quand le frère aîné s'en va, la maison est donnée au plus jeune frère, qui devient l'héritier principal [dclxi] ».

Les Koriak du nord-est de la Sibérie envisagent avec la même vénération superstitieuse les planches à feu, qui sont pour eux les divinités du feu familial, les gardiens du foyer, et à qui ils attribuent les fonctions magiques de protéger les troupeaux de rennes et d'aider les hommes à chasser les mammifères marins. « Chez les Koriak maritimes, aussi bien que chez les Koriak éleveurs de rennes, la planche à feu est associée au bien-être de la famille et par conséquent ne doit pas être transportée dans les maisons étrangères. Mais si deux familles se rassemblent pour passer l'hiver dans la même maison, afin d'éviter une double dépense de chauffage, elles amènent toutes deux leur propre talisman dans la maison commune sans risquer ainsi de compromettre leur efficacité. La planche à feu passe généralement au plus jeune fils ou à la plus jeune fille, à condition que le mari demeure chez son beau-père et que les frères construisent de nouvelles demeures ou élèvent de nouveaux troupeaux [dclxii] ». Ici encore l'ultimogéniture semble déterminée seulement par le fait que le plus jeune enfant reste à la maison paternelle après que les aînés l'ont quittée ; ce droit n'est pas affecté par le sexe, car l'héritier est toujours le dernier enfant qui reste à la maison, soit le plus jeune fils, soit la plus jeune fille.

Table des matières

§ 6. — L'ULTIMOGÉNITURE EN AFRIQUE

Il semble que chez les tribus pastorales de l'Afrique l'ultimogéniture soit extrêmement rare. Elle est pratiquée sous une forme limitée par les Bogo, qui vivent surtout de leurs troupeaux de bétail, bien qu'ils soient aussi des agriculteurs. Ils habitent les contreforts septentrionaux des montagnes d'Abyssinie ; leur pays est dépourvu de bois et d'eau courante, mais jouit d'un climat tempéré et

sain. Presque toute l'année les troupeaux errent dans la montagne à la recherche de nouveaux pâturages et le tiers de la population émigre avec eux et habite des tentes recouvertes de nattes de palmiers qui, lorsque le camp se déplace, sont transportées à dos de bœuf. Le reste de la tribu vit dans des villages plus ou moins permanents, et faits de huttes de paille ; mais en cas de besoin ils peuvent, en une nuit, brûler ces frêles habitations et décamper avec leurs troupeaux, car le terrain libre abonde partout [dclxiii]. Chez les Bogo, c'est la règle de la primogéniture qui prédomine. Le premier-né est le chef de la famille et la royauté descend aussi par le premier-né de génération en génération. Le premier-né d'une grande famille est même regardé comme quelque P178 chose de saint et d'inviolable. C'est un roi sans la puissance royale [dclxiv]. Quand un homme meurt on partage ses biens et le premier-né en reçoit la meilleure part, y compris les vaches blanches qui sont hautement prisées, ainsi que tous les meubles et les ustensiles de ménage de la maison. Mais la maison elle-même appartient de droit au plus jeune fils [dclxv].

Chez les Nouer, peuple pastoral du Nil Blanc, quand un homme meurt, c'est son plus jeune fils qui lui succède [dclxvi]. Chez les Souk, tribu de l'Afrique Orientale britannique, le fils aîné hérite de la plus forte part des biens de la mère. Les Souk paraissent avoir été à l'origine un peuple purement agricole ; mais depuis un certain temps ils ont été partagés en deux sections, l'une agricole, l'autre pastorale. La règle successoriale que je viens de mentionner prévaut également dans l'une et l'autre, ainsi que chez les Tourkana, qui habitent la même région [dclxvii].

La coutume de l'ultimogéniture est observée par certains des Ibo, peuplade agricole du Bas Niger. Mais chez eux cette règle ne s'applique qu'aux biens hérités des femmes et même sous cette forme limitée, il semble qu'elle s'applique exceptionnellement.

Table des matières

§ 7. — L'ORIGINE DE L'ULTIMOGÉNITURE

Si l'on envisage l'ensemble des exemples d'ultimogéniture que nous avons trouvés dans les tribus de l'Asie et de l'Afrique, on arrive à la conclusion que cette coutume se trouve aussi bien dans les peuplades agricoles que dans les peuplades pastorales. En effet, la grande majorité des tribus qui, à notre connaissance, observent l'ultimogéniture à l'heure actuelle sont agricoles. Mais le système de culture migratoire que suivent beaucoup d'entre elles est synonyme de gaspillage et exige des étendues de territoire hors de proportion avec la population qui en vit. A mesure que les fils grandissent, ils quittent la maison paternelle et défrichent pour leur propre compte de nouveaux champs dans la forêt ou dans la jungle, jusqu'au jour où le plus jeune reste seul à la maison avec ses parents ; il est donc le soutien et le protecteur naturel de ceux-ci dans leur vieillesse. Tel paraît être l'explication la plus simple et la plus probable de l'ultimogéniture, du moins en tant qu'elle porte sur le droit du plus jeune fils. Elle est confirmée par les pratiques actuelles des paysans russes chez lesquels ont survécu jusqu'à nos jours à la fois cette coutume et sa raison d'être. Elle est corroborée en outre par le fait que la maison paternelle est la part de l'héritage que reçoit généralement le plus jeune fils ; c'est la part à laquelle il a droit, même s'il n'hérite de rien d'autre. La règle est naturelle et équitable si le plus jeune fils est le seul enfant qui reste à la maison paternelle au moment de la mort des parents [dclxviii].

Le même principe peut expliquer que chez les tribus qui, comme les Garo et les Khasi, observent le matriarcat, l'héritage soit transmis à la plus jeune fille. Celle-ci est naturellement la dernière à se marier ; chez certains peuples comme les Garo, il lui est même interdit de se marier avant ses sœurs aînées [dclxix]. C'est donc elle qui reste le plus longtemps auprès de ses parents ; elle devient leur soutien et leur consolation dans la vie et leur héritière après leur mort. Même lorsque les filles mariées, comme chez les Khasi, continuent à habiter la maison paternelle, ou vivent dans des maisons voisines, presque tout leur temps et toute leur énergie sont nécessairement absorbés par le soins qu'elles [P179] doivent à leurs familles et il leur reste relativement peu de loisir pour s'occuper de leurs parents. Ici encore, il semble naturel que la plus jeune fille soit privilégiée.

Chez les peuplades pastorales, comme Blackstone l'a compris il y a longtemps, la préférence accordée au plus jeune fils est encore plus facile à comprendre. Le vaste territoire qui est indispensable pour faire vivre une tribu de bergers ou de pasteurs nomades, donne toute latitude aux fils, à mesure qu'ils grandissent, de partir à l'aventure et de chercher fortune en faisant paître leurs troupeaux errants. Cependant le plus jeune fils reste jusqu'au dernier jour auprès de ses parents pour les nourrir et les protéger dans leur vieillesse et il hérite de leurs biens quand vient le moment où ils vont rejoindre leurs pères.

Chez les Bédouins, les relations entre le père et le fils aîné sont telles qu'il pourrait facilement en résulter une préférence pour le plus jeune fils aux dépens de son frère aîné. A ce sujet Burckhardt, qui connaissait admirablement la vie bédouine, a écrit ce qui suit : « Les querelles continuelles entre parents et enfants au désert constituent le pire trait de caractère bédouin. Le fils, arrivé à l'âge d'homme, est trop fier pour demander du bétail à son père, puisque ses bras doivent suffire à lui procurer tout ce qu'il désire ; cependant il croit que son père devrait lui en offrir ; d'autre part le père s'offense de ce que son fils se conduit envers lui avec arrogance ; et c'est ainsi qu'il se fait souvent une brèche, qui s'agrandit généralement au point de ne plus pouvoir se fermer. Le jeune homme, dès qu'il en a le pouvoir, s'émancipe de l'autorité de son père et continue à lui montrer de la déférence tant qu'il vit dans sa tente mais dès qu'il possède sa propre tente (ce qui est l'objet de ses constants efforts), il n'écoute aucun avis, n'obéit à aucun ordre, et n'en fait qu'à sa tête. Un garçon qui n'est pas encore arrivé à l'âge de puberté, montre son respect envers son père en ne mangeant jamais au même plat que lui, ni en sa présence. Il serait scandaleux que quelqu'un pût dire : « Regarde ce garçon, il s'est rassasié à la face de son père. » Les plus jeunes fils, jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de quatre ou cinq ans, sont souvent invités à manger auprès de leurs parents et à se servir au même plat [dclxx] ». Ici encore, comme dans tant d'autres cas, le moment critique des relations entre père et fils parait se placer au moment ou le fils quitte la demeure paternelle pour s'établir indépendamment. L'esprit d'orgueil et d'indépendance dont le Bédouin fait montre à l'égard de son père à partir du moment où il cesse de partager la même tente peut facilement aliéner les affections de son père et l'amener ensuite, quand il dispose de son bien, à écarter le fils aîné, fier et arrogant, qui l'a quit-

té, et à tout laisser au plus jeune fils, obséquieux et déférent, qui partage sa tente jusqu'au bout. Il est vrai que sous l'influence de la loi mahométane les Arabes partagent maintenant leurs biens également entre leurs fils [dclxxi] : mais jadis, avant la grandeur de l'Islam, il se peut qu'ils aient souvent cédé à l'impulsion naturelle et qu'ils aient déshérité leur fils aîné en faveur du plus jeune.

Ainsi, soit dans la phase pastorale, soit dans la phase agricole de l'évolution sociale, il semble que les conditions nécessaires au développement et au règne de l'ultimogéniture soient un vaste territoire et une population parsemée. Quand, par l'accroissement de la population ou pour d'autres causes, il commence à être difficile pour les fils de s'essaimer et de s'éparpiller de toutes parts, le droit du plus jeune à l'héritage intégral est sujet à être discuté par les frères aînés ; il tombe en désuétude et il est même remplacé par la primogéniture, comme il arrive à l'heure actuelle chez les Louchaï de l'Assam. Néanmoins, par P180 la seule force des coutumes héritées, l'ancienne règle peut encore être observée quand ont disparu les conditions de vie qui l'ont fait naître. C'est pourquoi il arrive que l'ultimogéniture existe encore ou existait naguère, en même temps que la primogéniture, dans plusieurs parties de l'Angleterre. Et, pour retourner à notre point de départ, c'est aussi la raison pour laquelle chez les anciens Hébreux, certaines traces de l'ultimogéniture ont survécu longtemps après son remplacement par la primogéniture, alors qu'ils avaient échangé leur vie nomade de pasteurs dans le désert pour la vie stable de paysans en Palestine. L'historien, qui écrivait à une époque où l'antique coutume de l'ultimogéniture avait été depuis longtemps oubliée, fut surpris de voir que le plus jeune fils héritait au lieu de son aîné et afin d'expliquer des successions qui allaient à l'encontre de toutes ses notions de justice, il les représenta comme étant des exceptions dues à une quantité de causes fortuites, telles qu'accidents de naissance, préférence arbitraire du père ou ruse et cupidité du cadet. A ce point de vue Jacob ne fait aucun tort à son frère aîné Ésaü ; il ne fait que s'assurer le droit de succession que l'ancienne loi avait généralement conféré au plus jeune fils, bien que de ses jours une nouvelle coutume fût introduite qui transférait l'héritage du plus jeune à l'aîné.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE III

JACOB ET LES PEAUX DE CHEVREAU OU LA RENAISSANCE

§ 1. — La bénédiction dérobée

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il y a quelque raison de croire que Jacob, en vertu d'une ancienne coutume, avait comme fils cadet un droit de priorité sur l'héritage de son père Isaac ; les artifices auxquels il a recours dans le récit biblique pour priver son frère Ésaü de son droit de naissance ne sont qu'un effort de la part du narrateur sacré pour expliquer ce mode de succession devenu de son temps désuet et presque incompréhensible. Ceci posé, je me propose dans le présent chapitre de considérer les ruses dont Jacob, de connivence avec sa mère, Rébecca, usa à l'égard de son père Isaac afin d'appeler sur lui-même la bénédiction paternelle au détriment de son frère.

Je suppose que cette histoire est la réminiscence d'une antique cérémonie qui, du temps où la primogéniture était parfois observée P181 pour substituer comme héritier le frère puîné à son frère aîné. Un fois le droit d'aînesse fermement établi en matière de succession, toute dérogation a dû être considérée comme la violation d'une coutume traditionnelle ; pour la sanctionner, il fallait recourir à une formalité extraordinaire destinée soit à intervertir l'ordre des naissances entre les fils, soit à protéger le plus jeune contre certains dangers auxquels il s'exposait en dépossédant son frère aîné. Il est inutile de supposer que ces formalités furent véritablement observées par Jacob afin de s'assurer l'héritage de son père ; car si de son temps la coutume de l'ultimogéniture était encore en vigueur, il était l'héritier légal et il

n'était besoin d'aucune cérémonie spéciale pour lui conférer un droit que lui assurait sa naissance. Mais vivant à une époque postérieure, où l'ultimogéniture avait été remplacée par la primogéniture, son biographe a pu croire nécessaire de justifier la tradition d'après laquelle Jacob héritait de son père en lui faisant accomplir une cérémonie à laquelle on avait parfois recours du temps où il écrivait pour sanctionner légalement la préférence donnée à un fils cadet. A une époque encore plus rapprochée, le rédacteur de cette biographie a pu ignorer la signification légale de cette cérémonie et la représenter comme un subterfuge employé par Jacob à l'instigation de sa mère pour dérober à son frère la bénédiction qui lui revenait. D'après notre hypothèse, c'est dans cette dernière phase d'incompréhension et d'inexactitude que le récit de la Genèse nous a été transmis.

Les points sur lesquels je voudrais appeler l'attention sont d'abord la substitution du frère puîné à son frère aîné et ensuite les moyens par lesquels ces substitutions furent opérées. Le plus jeune fils se fait passer pour son frère aîné en revêtant les habits de celui-ci et en recouvrant ses mains et son cou de peaux de chevreau pour imiter la peau velue de son frère ; et cela à l'instigation de sa mère qui prit une part très active à cette tromperie en mettant elle-même les vêtements du frère aîné sur le corps de Jacob et les peaux de chevreau sur ses mains et sur son cou. Ainsi le plus jeune fils parvint à détourner sur lui-même la bénédiction paternelle qui était destinée à son frère aîné et s'assura l'héritage de son père. Il se peut qu'ait été conservée dans ce récit la réminiscence d'une cérémonie légale par laquelle un fils cadet était substitué à son frère aîné comme héritier légitime.

Table des matières

§ 2. — Emploi rituel des peaux des victimes

Il existe dans l'Est Africain un groupe de tribus dont les coutumes rappellent étrangement par certains points celles des peuples sémites et permettent peut-être de les illustrer et de les expliquer ; dans leur lente évolution sociale, ces tribus africaines sont restées loin en arrière de la nation sémite et elles portent encore avec une parfaite netteté la

marque de certains usages primitifs, plus ou moins effacée ailleurs par la marche de la civilisation. Les tribus en question occupent la corne est de l'Afrique, qui va de l'Abyssinie et du golfe d'Aden au nord, jusqu'au mont Kilima-Ndjaro et au lac Victoria-Nyansa au sud. Elles n'appartiennent ni à la pure famille nègre, qu'on ne trouve que dans l'Ouest Africain, ni à la pure famille bantou, qui d'une manière générale occupe tout le Sud Africain depuis l'Équateur jusqu'au cap de Bonne-Espérance. Il est vrai qu'il se trouve parmi elle des tribus, telles que les Akamba et les Akikouyou, qui parlent des langues bantou et appartiennent peut-être à la famille bantou ; mais même à leur P182 propos on peut se demander jusqu'à quel point ce sont des Bantou véritables et jusqu'à quel point ils ont été transformés par le mélange ou le contact des tribus d'une autre race [dclxxii]. D'une manière générale la race prépondérante, dans cette partie de l'Afrique, est celle que les ethnographes modernes ont appelée éthiopienne et dont les Galla représentent probablement le type le plus pur [dclxxiii]. Leurs avant-postes à l'ouest semblent être constitués par les Bahima, peuplade pastorale d'Ankole dans l'Ouganda, à qui l'on croit que les familles royales de l'Ouganda, de l'Ounyoro et du Karagoué sont apparentées [dclxxiv]. Des autres tribus de cette famille, les mieux connues sont peut-être les Massaï et les Nandi, sur qui nous avons le bonheur de posséder deux excellentes monographies dues à un ethnographe anglais, A.-C. Hollis [dclxxv]. Sur l'affinité de ces tribus et des Galla, il écrit ce qui suit : « On n'a pas suffisamment compris, à mon avis, le rôle joué par les Galla dans la formation des Massaï, des Nandi-Lumbwa et d'autres races, telles que les Bahima de l'Ouganda. L'influence d'ancêtres Galla se manifeste fréquemment dans l'apparence personnelle, la religion, les coutumes et à un moindre degré dans les dialectes de beaucoup de ces tribus [dclxxvi] ». Or, l'habitat des Galla en Afrique n'est séparé que par une mer étroite de l'Arabie, berceau de la race sémitique, et il a dû s'établir dès la plus haute antiquité un commerce fréquent entre les Cieux pays et les deux peuples. Il n'est pas aussi surprenant qu'on le croirait à première vue que l'on trouve des ressemblances entre les coutumes sémitiques et éthiopiennes. Certes, il y a loin de Sion à Kilima-Ndjaro ; mais il faut tenir compte de toutes les stations intermédiaires sur la côte de l'Arabie et de l'Afrique. Non pas que je veuille me prononcer sur la question de savoir si les ressemblances des usages sémites et éthiopiens doivent s'expliquer par une origine commune ou par l'influence des circonstances semblables agissant

indépendamment sur des esprits de races différentes. J'indique seulement que l'hypothèse d'une origine commune ne doit pas être écartée à la légère [dclxxvii].

Ceci dit pour qu'on ne me soupçonne pas d'aller chercher par trop loin des points de comparaison, je vais énumérer quelques-uns des faits qui suggèrent qu'une antique formalité légale est à la base de la supercherie employée par Jacob à l'égard de son père.

Chez les Galla la coutume veut qu'un ménage sans enfants en adopte un ; le lien formé par l'adoption est tellement étroit que même si les parents adoptifs ont plus tard un enfant à eux, l'enfant adopté garde toujours le droit du premier-né. Afin de transférer un enfant de ses parents naturels à ses parents adoptifs, on célèbre la cérémonie suivante. L'enfant, généralement, âgé de trois ans environ, est enlevé à sa mère et mené ou porté dans un bois. Là, le père renonce formellement à tous ses droits sur l'enfant et déclare que désormais celui-ci est mort à ses yeux. Alors on tue un bœuf, on barbouille avec le sang le front de l'enfant, on entoure son cou d'une partie de la graisse et l'on couvre ses mains d'une partie de la peau [dclxxviii]. La ressemblance entre cette cérémonie et la supercherie de Jacob est évidente ; dans les deux cas on couvre les mains et la nuque de la personne intéressée avec la peau ou la graisse de l'animal immolé. Mais la signification de cette cérémonie n'est pas encore apparente. Peut-être la découvrirons-nous en considérant les rites semblables observés en différentes occasions par certaines tribus de l'Est Africain.

Dans ces tribus il arrive fréquemment qu'on sacrifie un animal, généralement une chèvre ou un mouton, qu'on le dépèce, qu'on en coupe la peau en lanières et qu'on entoure de ces lanières les poignets [P183] ou les doigts des personnes qui sont censées en quelque manière en bénéficier ; il se peut qu'on les purge de la maladie ou qu'on les en immunise, ou qu'on les purifie d'une pollution cérémonielle, ou qu'ils soient revêtus de pouvoirs mystérieux [dclxxix]. Ainsi, chez les Akamba, quand un enfant vient au monde, on tue et on dépouille une chèvre, on découpe trois lanières dans la peau et on les passe au poignet de l'enfant, de la mère et du père [dclxxx]. Chez les Akikouyou on immole un mouton et on découpe une lanière sur une des pattes de devant, qu'on attache en bracelet au poignet de l'enfant, pour écarter le mau-

vais sort ou la pollution cérémonielle (*thahu*) qui est censée s'attacher à un enfant nouveau-né [dclxxxi].

Les Akikouyou observent une coutume semblable lors du rite curieux qu'ils appellent « renaissance » (*ko-chi-a-rù-o-ke-ri*) ou « naissance d'une chèvre » (*ko-chi-a-re-i-rù-o-m'bor-i*), par laquelle tout enfant devait autrefois passer avant la circoncision. L'âge auquel on accomplit cette cérémonie dépend des moyens du père, qui doit fournir la chèvre ou le mouton exigés pour le rite ; mais il semble que la renaissance soit généralement célébrée à environ douze ans ou moins. Si l'enfant a perdu son père ou sa mère, un homme ou une femme les remplace en cette occasion, auquel cas la femme est désormais considérée par l'enfant comme sa propre mère. Dans l'après-midi, on tue une chèvre ou un mouton, dont on met de côté les intestins. La cérémonie a lieu le soir dans la case ; n'y assistent que des femmes. On fait passer par-dessus l'épaule et sous le bras de l'enfant un cercle découpé dans la peau de la chèvre ou du mouton ; de même on fait passer l'estomac de l'animal par-dessus l'autre épaule de l'enfant et sous son autre bras. La mère, ou sa remplaçante, est assise par terre sur une peau, l'enfant entre ses genoux. On fait passer les intestins de l'animal autour d'elle et on les ramène devant l'enfant. Elle gémit, comme si elle était en travail ; une autre femme coupe l'intestin, comme si c'était le cordon ombilical et l'enfant pousse des cris de nouveau-né. Tant qu'un garçon n'a pas passé par ce simulacre de naissance, il ne peut assister à l'ensevelissement de son père ni aider à le transporter dans un endroit écarté pour mourir. Autrefois la cérémonie de la renaissance se combinait avec la cérémonie de la circoncision ; mais on les célèbre maintenant séparément [dclxxxii].

Telle est la curieuse coutume de la renaissance pratiquée par les Akikouyou, et décrite à Mr. et Mrs. Routledge par des indigènes qui s'étaient libérés des traditions de leur race et avaient été gagnés au christianisme. Pourtant ils montrèrent une grande répugnance à en parler et nos auteurs ne purent obtenir d'assister à cette cérémonie ni par la persuasion, ni par des offres d'argent. Sa signification générale est assez évidente et elle est suffisamment éclairée par le nom que les Akikouyou lui donnent, à savoir « la naissance d'une chèvre ». En effet cette cérémonie consiste essentiellement en ce que la mère prétend être une chèvre et avoir donné naissance à un chevreau. Voilà qui explique pourquoi l'enfant est enveloppé dans l'estomac et la peau d'une

chèvre et pourquoi on fait passer les intestins de l'animal autour de la mère et de l'enfant.

En ce qui concerne la mère, cette assimilation à un animal ressort peut-être plus clairement d'une description de la même cérémonie vue ailleurs par C. W. Hobley, bien qu'ici l'animal imité par la mère soit un mouton et non une chèvre. Cette cérémonie, nous dit-il, s'appelle *Ku-chiaruo-ringi*, littéralement « être né de nouveau ». Il nous dit en outre que les Akikoyou se divisent en deux clans, les Akikouyou et les Massaï et que selon le clan la cérémonie diffère quelque peu. Quand P184 les parents de l'enfant appartiennent au clan massaï, on célèbre le rite suivant : « Environ huit jours après la naissance de l'enfant, garçon ou fille, le père tue un bélier, et le porte à la case de la mère ; celle-ci le mange avec ses commères, qui doivent appartenir au clan massaï. A la fin du festin, on dépouille la patte de devant et l'épaule gauches de la victime et on en orne la mère, du poignet gauche à l'épaule gauche ; elle garde la peau quatre jours, après quoi elle l'enlève et la jette sur son lit, où on la laisse jusqu'à sa disparition. Le jour de cette cérémonie, on rase la tête de la mère et de l'enfant ; elle n'a rien de commun avec la cérémonie où l'on nomme l'enfant et qui est célébrée le jour de sa naissance [dclxxxiii] ». Il semble qu'ici l'intention soit d'assimiler la mère à un bélier en lui faisant manger sa chair et en la revêtant de sa peau, qu'on laisse sur le lit où, huit jours auparavant, elle a donné naissance à l'enfant. Car il faut noter que dans ce rituel le simulacre de la naissance suit la naissance réelle à un intervalle de quelques jours seulement.

Mais si les parents appartiennent au clan akikoyou, on célèbre la cérémonie suivante, du moins dans le sud : « Le lendemain de la naissance, on tue un bélier et l'on fait cuire dans un pot une partie de la graisse, qu'on fait boire à la mère et à l'enfant. On ne nous dit pas que ceci se rapporte directement à la cérémonie qui nous occupe, mais c'est ce qu'on mentionne en premier lieu. Quand l'enfant a de trois à six ans, le père tue un bélier et trois jours après on orne le novice d'une partie de la peau de l'animal ainsi que de la panse. Ces peaux sont attachées sur l'épaule droite du garçon ou l'épaule gauche de la fille. Cependant pour le garçon on emploie l'épaule et la patte gauches et pour la fille l'épaule et la patte droites. L'enfant garde la peau trois jours et au quatrième les parents cohabitent. Il importe de noter que l'enfant, avant qu'on l'ait affublé de la peau de la victime, doit se

coucher auprès de sa mère sur son lit et pousser des vagissements comme un enfant nouveau-né. Ce n'est qu'après cette cérémonie que l'enfant peut être circoncis. Quelques jours après la circoncision, il va dormir sur un lit dans la case de sa mère ; mais le père, avant de pouvoir y retourner, doit sacrifier un mouton, l'enfant doit boire du sang de l'animal et le père et la mère cohabiter [dclxxxiv] ».

Dans ce rituel, ainsi que dans celui qui est décrit par Mr. et Mrs. Routledge, la renaissance n'est célébrée que plusieurs années après la naissance réelle. Mais le sens de la cérémonie paraît être le même ; la mère fait semblant d'être une brebis et d'avoir donné naissance à un agneau. Cependant il faut noter l'inconséquence qu'il y a à se servir dans la fiction légale d'un bélier au lieu d'une brebis.

Après les deux formes de la cérémonie de la renaissance observées par les deux clans akikouyou, Hobley décrit une autre cérémonie akikouyou, qui est analogue par la forme aux rites de la renaissance et qui est désignée par un nom semblable, mais non identique (*Ku-chiaruo kungi* au lieu de *Ku-chiaruo-ringi*). C'est une cérémonie d'adoption qui ressemble, paraît-il, au rite souahéli appelé *ndugu Ku-chanjiana*. « Quand l'un d'eux n'a ni frères ni parents, il s'efforce de gagner la protection d'un homme riche et de sa famille. Si celui-ci consent à l'adopter, il prend un bélier et le suppliant un autre. Les anciens s'assemblent et immolent les victimes ; on attache autour de la main de l'adoptant et de l'adopté des lanières (*rukwaru*) prélevées sur la patte droite et sur la poitrine de chaque bélier, chacun étant orné des lanières de peau provenant de la victime fournie par l'autre. Le pauvre est désormais considéré comme le fils du riche et quand vient le moment de son mariage, son père adoptif fournit le bétail [P185] nécessaire pour acheter sa femme [dclxxxv] ». Cette cérémonie ne peut guère être un simulacre de renaissance, puisque les participants sont tous deux hommes ; mais d'après l'analogie des coutumes précédentes il semble qu'on puisse supposer que le père adoptif et le fils adopté font semblant d'être des béliers.

Un rite semblable est observé par les Akikouyou la veille de la cérémonie de la circoncision. Le matin, on tue un bouc par strangulation, on le dépèce, on découpe la peau en lanières, on en attache une au poignet droit de chaque candidat et on la rabat sur le dos de la main, en faisant passer le médius dans une fente pratiquée dans la la-

nière [dclxxxvi]. Les Ouachamba, autre tribu de l'Est Africain, se conforment à une coutume semblable. Avant que soit célébré le rite de la circoncision, ils sacrifient une chèvre à un esprit ancestral, et alors découpent dans la peau des bracelets pour les garçon qui vont être circoncis, aussi bien que pour les parents et la famille.En sacrifiant la chèvre, le père adresse à l'ancêtre la prière suivante : « Nous sommes venus te dire que notre fils doit être circoncis aujourd'hui. Garde notre enfant, sois-lui favorable, ne te courrouce pas ! Nous t'apportons une chèvre [dclxxxvii] ». Ici, en attachant sur leur propre corps des lanières de sa peau, les membres de la famille semblent s'identifier à la chèvre qu'ils offrent à l'âme ancestrale. Chez les Ouachaga du mont Kilama-Ndjaro, les jeunes gens se rassemblent dans le village du chef en même temps que les sorciers. On sacrifie des chèvres dans les peaux desquelles les garçons nouvellement circoncis découpent des lanières ; ils y pratiquent des fentes où ils passent le médius de la main droite. Pendant ce temps, les sorciers mélangent le contenu de l'estomac des victimes avec de l'eau et des préparations magiques. Le chef en asperge les jeunes gens, probablement pour compléter leur assimilation magique ou sacramentelle avec les victimes. Le lendemain, chacun des pères donne un festin à sa famille. On tue une chèvre et chaque invité reçoit un morceau de la peau, dont il entoure le médius de sa main droite [dclxxxviii]. On peut y comparer une cérémonie observée chez Borana Galla, quand les jeunes gens atteignent leur majorité. Cette cérémonie s'appelle *Ada* ou « front », mais elle est expliquée par le mot *jara* qui signifie « circoncision ». Les jeunes gens pour qui est célébré le rite se rassemblent avec leurs parents et les membres âgés de la famille dans une case spéciale. On y sacrifie un jeune bœuf et chacun des assistants trempe un doigt dans le sang qu'on a répandu sur le sol. Les hommes se barbouillent le front de sang et les femmes le gosier. En outre les femmes s'enduisent de la graisse de la victime et portent jusqu'au lendemain autour du cou des lanières étroites découpées dans la peau. La chair fournit un festin [dclxxxix].

Chez certaines de ces tribus africaines on fait, lors des noces, un usage semblable des peaux des victimes. C'est ainsi que chez les Ouaouanga, de l'Elgon (Afrique Orientale britannique), on célèbre une cérémonie nuptiale, dont voici une des phases. On tue un bouc et on découpe sur son ventre une longue lanière de peau. Le père du marié, ou quelque autre membre âgé de la famille, fend alors la peau

dans le sens de la longueur et la passe au cou de la mariée, un pan retombant sur la poitrine ; en même temps il prononce ces mots : « Je t'ai passé cette peau ; si tu nous quittes pour un autre homme, que cette peau te répudie et puisses-tu devenir stérile [dcxc] ».

Chez les Oua-giriama, tribu bantou de l'Afrique Orientale britannique, le lendemain des noces, le mari tue une chèvre, il découpe sur son front un morceau de peau et en fait une amulette ; il la donne à sa femme, qui la porte au bras gauche. Les assistants mangent la chair [P186] de la chèvre [dcxci]. Dans cet exemple, seule la mariée porte un fragment de la peau de la chèvre, mais chez les Nandi de l'Afrique Orientale britannique le marié s'en affuble lui aussi. Le jour du mariage on choisit une chèvre pour sa forme et sa vigueur, on l'oint, on la tue par strangulation. On en extrait les entrailles et on en tire des augures. Puis l'animal est dépouillé et tandis que les femmes font rôtir la chair et la mangent, on apprête rapidement la peau et on la fait porter à la mariée. En outre on y découpe un anneau et un bracelet ; on passe l'anneau au médius de la main droite du marié et le bracelet au poignet gauche de la mariée [dcxcii].

D'autre part, certains sauvages, lorsqu'ils font pacte d'amitié, se passent au doigt des anneaux découpés sur la peau d'une chèvre sacrifiée. Il semble que cette coutume soit courante dans les tribus de l'Est Africain britannique. Ainsi chez les Ouachaga « on scelle l'amitié en célébrant la cérémonie dite *Kiskong'o*, qui consiste à prendre de la peau sur la tête d'une chèvre, à y pratiquer une fente, et à se la passer au médius, en guise d'anneau [dcxciii] ». Dans le même but, les Akamba sacrifient une chèvre, la mangent en commun et échangent des anneaux découpés sur la peau de la victime [dcxciv].

Chez les Akikouyou, on observe une cérémonie semblable, mais plus compliquée, quand un homme quitte son propre canton et se rattache formellement à un autre. Lui-même et le représentant du canton dont il va faire partie fournissent chacun un mouton, ou, s'ils en ont les moyens, un bœuf. On sacrifie ces animaux « et sur le ventre de chacun on prélève une lanière, ainsi qu'un morceau de peau sur une patte de chacun. On recueille leur sang dans une feuille et leurs entrailles dans une autre. Des anciens (*Ki-à-ma*) fendent les quatre morceaux de peau, de façon à former quatre bracelets ; chaque participant met alors au bras droit les deux lanières qui viennent de l'animal four-

ni par l'autre participant. Puis les anciens prennent les deux feuilles qui contiennent le sang et les participants tendent les mains ; les anciens versent un peu de sang dans les quatre mains et ce sang est passé de main en main. Tous les assistants sont invités à constater que le sang est mélangé et l'on proclame que les deux sacrifiants sont désormais d'un seul et même sang [dcxcv] ». Cet exemple est instructif ; il montre clairement que le but du rite est de faire que ces deux hommes deviennent du même sang ; et c'est évidemment dans la même intention qu'on entoure leurs poignets de lanières prises sur la peau des victimes.

Chez les Ouaouanga, qui habitent près du mont Elgon, en Afrique orientale britannique, différents sacrifices doivent être faits avant les semailles du mil. L'un d'entre eux consiste à étrangler un bélier noir devant la case de la mère du roi ; la victime est portée dans la case et étendue parallèlement au lit, la tête vers le chevet. Le lendemain, on la sort, on la dépèce, et le roi, ses femmes et ses enfants mettent au doigt des anneaux découpés dans sa peau [dcxcvi]. Les Njamou, race mélangée de l'Afrique Orientale britannique, arrosent leurs plantations au moyen de fossés creusés dans la saison sèche. Quand le temps est venu d'ouvrir les écluses et de répandre l'eau dans les champs, ils tuent un mouton d'une couleur particulière par strangulation, puis, après en avoir mélangé la graisse fondue, les excréments et le sang, ils en aspergent l'entrée du sillon et l'eau. Ils ouvrent alors l'écluse et mangent la chair de la victime. Pendant deux jours, le sacrificateur, qui doit appartenir à un clan particulier (Il Mayek), s'enveloppe la tête de la peau du mouton. Si dans le cours de la saison la moisson s'annonce mal, on a de nouveau recours au sacrifice. Deux anciens de P187 ce même clan sacerdotal, qu'on peut comparer aux Lévites d'Israël, se rendent aux plantations accompagnés de deux anciens, appartenant à l'un quelconque des autres clans. Ils prennent un mouton de la même couleur qu'auparavant ; après l'avoir tué et mangé, ils découpent la peau et chacun s'entoure la tête d'une lanière qu'il doit garder deux jours. Ils se séparent alors et font le tour de la plantation en sens opposés, aspergeant le sol de graisse, de miel et d'excréments, jusqu'à ce qu'ils se rencontrent de nouveau [dcxcvii].

Les Massaï sacrifient fréquemment à Dieu, dans certains villages presque tous les mois, pour lui demander de maintenir en bonne santé les hommes et les bêtes. Ils allument dans le kraal un grand feu de

bois sec, qu'ils alimentent de feuilles, d'écorces et de poudres spéciales, qui émettent une odeur agréable, et font monter vers le ciel une colonne d'épaisse fumée ; et Dieu s'en régale. Alors on amène un fort bélier noir qu'on lave d'hydromel et qu'on saupoudre d'un certain bois pilé. On l'étouffe, on le dépouille et on le découpe, et chaque assistant en reçoit un morceau qu'il mange après l'avoir fait rôtir sous la cendre. Il reçoit aussi une lanière de la peau dont il fait des anneaux, pour lui-même et pour les autres membres de la famille. Ce sont des amulettes qui protègent de toutes les maladies. Les hommes les portent au médius de la main droite ; les femmes les attachent aux grands colliers de fil de fer en spirale qu'elles portent au cou, en guise d'ornements [dcxcviii].

Des sacrifices semblables sont offerts en cas de maladie. Par exemple, chez les Ouaouanga il arrive parfois qu'un malade, dans son délire, prononce le nom d'un parent défunt ; on attribue aussitôt la maladie à l'âme de celui-ci et on prend des mesures pour s'en débarrasser. Un vieillard pauvre est chargé de déterrer le cadavre, après quoi les os sont brûlés sur un nid de fourmis rouges, les cendres sont recueillies dans un panier et jetées dans la rivière. Parfois on emploie un moyen un peu différent pour donner le coup de grâce au trépassé. Au lieu de déterrer ses os, ses parents enfoncent un pieu au chevet de la tombe et, pour plus de sûreté, ils y versent de l'eau bouillante. Alors ils tuent un bélier noir, ils se barbouillent la poitrine du contenu de son estomac et s'entourent le poignet droit de lanières découpées dans la peau. En outre, le chef de la famille s'en attache une au médius de la main droite, et le malade une autre au cou [dcxcix]. On ne peut expliquer ce sacrifice comme étant destiné à apaiser ou à se rendre propice le mort dont on vient de transpercer la tête et d'ébouillanter les os ; il convient plutôt de supposer qu'il reste vaguement dans l'esprit de ces sauvages l'idée que ces violences ne suffisent peut-être pas à désarmer un mort ; aussi, pour plus de sûreté, ont-ils recours à ces amulettes taillées dans la peau de la victime. Dans la même peuplade, un homme accusé de vol se rend parfois avec son accusateur auprès d'un certain arbre (*Erythrina tomentosa*) et tous deux enfoncent leurs lances dans le tronc. Après quoi le coupable, que ce soit le voleur ou celui qui l'a accusé injustement, tombe malade. On ne nous dit pas ce qui cause la maladie mais c'est sans doute l'esprit de l'arbre, qui se venge des coups de lance qu'il a reçus et qui, avec une sûreté de jugement qui lui

fait honneur, ne s'en prend qu'au criminel. Celui-ci donc dépérit, et rien ne saurait le guérir que déraciner l'arbre en entier, seule façon d'en finir avec l'esprit. C'est ce que font les amis du malade ; en même temps, ils sacrifient un mouton et le mangent sur place, arrosé d'un breuvage magique. Ensuite chacun attache au poignet droit une lanière découpée dans la peau du mouton et le malade, pour le salut de qui a été célébrée cette cérémonie, P188 s'attache autour du cou une lanière et se frotte la poitrine avec une partie des excréments de la victime [dcc]. Ici encore le sacrifice ne peut guère être regardé comme propitiatoire ; il a plutôt pour but de protéger le malade et ses amis contre l'indignation bien naturelle de l'esprit de l'arbre, au cas où ils n'auraient pas réussi à le détruire complètement.

En outre, ces peuplades de l'Est Africain portent souvent des fragments des peaux des victimes lors des cérémonies d'expiation. Ainsi, chez les Ouachaga, si un mari a battu sa femme et si elle revient auprès de lui, il tranche l'oreille d'une chèvre et en fait des anneaux qu'ils se passent au doigt l'un de l'autre. Tant que le mari n'a pas observé ce rite, la femme ne peut pas faire sa cuisine, ni manger avec lui [dcci]. De même que beaucoup d'autres tribus africaines, les Ouachaga regardent le forgeron comme revêtu d'une puissance mystérieuse qui l'élève au-dessus du commun des mortels. Cette atmosphère de mystère et de superstition s'étend aussi à ses instruments de travail, et particulièrement à son marteau, qui passe pour être doué d'une vertu magique. Aussi, doit-il prendre bien garde à la façon dont il le manie en présence d'étrangers, de crainte que par son influence magique il ne mette leur vie en péril. Si par exemple, il pointe son marteau vers un homme, celui-ci en mourra, à moins que ne soit célébrée la cérémonie expiatoire que voici : on sacrifie une chèvre et l'on découpe deux anneaux dans sa peau. L'un d'entre eux est passé au médius de la main droite du forgeron, l'autre au doigt correspondant de celui dont la vie est menacée, et l'on récite des formules expiatoires. On doit en user de même si le forgeron a pointé ses tenailles vers quelqu'un, ou si quelqu'un a été frappé par un morceau de mâche-fer.

Dans les environs de l'Elgon (Afrique Orientale britannique), les Ouaouanga observent des cérémonies expiatoires du même genre. Si un étranger, en s'introduisant de force dans une case, laisse tomber sa peau de bête, ou s'il saigne à la suite d'un combat, et si son sang tombe sur le sol de la case, l'un des occupants est menacé de maladie, à

moins qu'on ne prenne les mesures voulues pour y parer. Le coupable doit fournir une chèvre. Celle-ci immolée, la peau, prise sur la poitrine et le ventre, est découpée en lanières ; ces lanières sont barbouillées avec le contenu de la panse de la victime et chaque occupant de la case en attache une autour de son poignet droit. Mais si quelqu'un de la maisonnée tombe malade avant qu'on ait pris ces précautions, on attache la lanière autour de son cou, et il se barbouille la poitrine avec les excréments de la chèvre. Les occupants de la case mangent la moitié de la chèvre et l'étranger, l'autre moitié dans son propre village.

Autre exemple : les Ouaouanga, comme beaucoup d'autres sauvages, croient que si une femme a donné naissance à des jumeaux, elle est exposée à de très grands dangers ; avant de quitter sa hutte, il lui faut célébrer de nombreuses cérémonies purificatoires, sans quoi qui sait ce qui pourrait lui arriver ! On attrape une taupe et on la tue en lui enfonçant derrière le cou un morceau de bois pointu ; on ouvre alors le ventre de l'animal, on arrache les entrailles, on enlève le contenu de l'estomac et l'on en frotte la poitrine de la mère et des jumeaux. Enfin on découpe la peau de l'animal et l'on attache une lanière au poignet droit de chacun des jumeaux, ainsi qu'au cou de la mère. Au bout de cinq jours la mère se rend à la rivière, se lave et jette les lanières à l'eau. On enterre le cadavre de la taupe sous la vérandah de la hutte, devant la porte, et on met dessus un pot renversé, après en avoir percé le fond [dccii].

P189 Enfin il convient de signaler que certaines de ces tribus de l'Est Africain font un emploi semblable des peaux des victimes dans certaines fêtes solennelles célébrées de loin en loin, à des dates que déterminent les degrés d'âge qui servent à diviser la population entière. C'est ainsi que les Nandi sont répartis en sept degrés d'âge et les fêtes en question sont célébrées à des intervalles de sept ans et demi. A chacune de ces fêtes le gouvernement du pays est transféré des hommes d'un degré aux hommes du degré immédiatement inférieur en âge. Le grand sorcier préside, et la cérémonie commence par le sacrifice d'un bœuf blanc, acheté pour cette occasion par les jeunes guerriers. Quand la chair en a été mangée par les aînés, chacun des jeunes découpe un petit anneau dans la peau et le passe à l'un des doigts de sa main droite. Ensuite s'effectue formellement le transfert du pouvoir : les aînés enlèvent leur accoutrement guerrier et revêtent la fourrure des vieillards [dcciii]. Dans la cérémonie parallèle que célèbrent les

Akikouyou à peu près tous les quinze ans, chaque assistant met autour de son poignet une lanière de peau de bouc avant de s'en retourner chez lui [dcciv].

On peut conclure de l'ensemble des coutumes ci-dessus qu'en attachant à un individu une partie de la peau d'une victime on cherche à le protéger d'un mal qui l'atteint ou le menace, la peau jouant le rôle d'une amulette. Cette interprétation s'explique de la même façon lorsqu'il s'agit de ratifier un pacte, puisque les deux participants se gardent ainsi du danger provenant de la violation du pacte. De même on peut supposer que l'étrange rite de la renaissance, ou naissance d'une chèvre, que les Akikouyou observaient avant la circoncision, avait pour but de protéger les sacrifiants des maux qui les auraient autrement frappés. En se revêtant d'une partie de la peau de l'animal, l'homme s'identifie à la victime, et se garde ainsi des attaques des mauvais esprits, soit que ces esprits prennent l'animal pour l'homme, soit que le sang, la chair et la peau de la victime soient considérés comme possédant une vertu magique qui écarte les êtres malfaisants. Cette identification de l'homme et de l'animal apparaît très clairement dans le rite akikouyou de la renaissance, où la mère et l'enfant jouent à la chèvre et au chevreau nouveau-né. On peut en conclure que dans chacun de ces cas le fait d'attacher sur sa personne un morceau de la peau de la victime n'est qu'un moyen abrégé de s'entourer de la peau toute entière afin de s'identifier à l'animal.

Table des matières

§ 3. — Renaissance

L'étrange histoire de la bénédiction détournée, où une mère intrigante et un fils retors trompent leur mari et leur père, apparaît sous un jour tout différent si l'on admet qu'elle a été déformée par les additions d'un narrateur qui n'a pas compris la véritable nature des faits qu'il décrivait. Si mon hypothèse est exacte, il s'agit uniquement d'une fiction légale grâce à laquelle Jacob serait né de nouveau comme chevreau, afin de prendre rang de fils aîné. Nous avons vu que chez les Akikouyou de l'Est Africain, tribu peut-être d'origine arabe,

sinon sémitique, il semble qu'un simulacre analogue de renaissance joue un rôle important dans la vie sociale et religieuse. Mon hypothèse se trouvera confirmée si je puis montrer que cette fiction a été employée par d'autres peuples lorsque, pour une raison ou pour une autre, il paraissait désirable qu'un homme se dépouillât pour ainsi dire de P190 sa première personnalité pour en revêtir une autre et pour entamer une nouvelle vie. Or, à l'origine de l'évolution légale, on a souvent eu recours au simulacre de la renaissance pour effectuer ou marquer un changement d'état. C'est ce que vont illustrer les exemples suivants.

Tout d'abord on a eu recours au simulacre de la renaissance, et la chose paraît bien naturelle, dans les cas d'adoption, afin de transformer l'enfant adoptif en enfant réel. Ainsi, Diodore de Sicile nous apprend que lorsque Hercule fut élevé au rang de dieu, Zeus, son père divin, amena sa femme Héra à adopter le bâtard comme son propre fils ; la complaisante déesse s'étendit sur sa couche, serra Hercule contre son corps et le laissa tomber sur le sol sous ses vêtements, comme si elle le mettait véritablement au monde ; l'historien ajoute que c'est ainsi que de son temps les barbares adoptaient un fils [dccv]. Pendant le Moyen-Age, une cérémonie d'adoption semblable paraît avoir été observée en Espagne et en d'autres parties de l'Europe. L'enfant adopté était pris sous le manteau de son père ou de sa mère d'adoption ; parfois on le faisait passer entre les plis du vêtement flottant. C'est pourquoi les enfants adoptifs s'appelaient « enfants du manteau [dccvi] ». Dans plusieurs manuscrits de la *Cronica General*, il est dit comment le jour où Mudarra fut baptisé et sacré chevalier, « sa belle-mère mit par-dessus ses vêtements une très ample chemise ; elle lui passa la manche sur le corps et fit sortir sa tête à l'encolure : ainsi elle le reconnut pour fils et héritier ». On dit que cette procédure était régulièrement suivie pour l'adoption en Espagne [dccvii] et l'on signale qu'elle est encore en vogue chez certains des Slaves méridionaux. C'est ainsi que dans certaines parties de la Bulgarie la mère adoptive fait passer l'enfant par le bas de son vêtement et le fait ressortir au niveau de sa poitrine [dccviii]. Et l'on dit que chez les Turcs de Bosnie « l'adoption d'un enfant se fait ainsi : la mère adoptive fait passer l'enfant dans son pantalon et imite ainsi l'acte de la naissance [dccix] ». D'une façon générale, on nous dit que chez les Turcs « l'adoption, qui est courante chez eux, s'effectue en faisant passer la personne qu'on

doit adopter sous la chemise de la personne qui l'adopte. C'est pourquoi pour dire « adopter » en turc on emploie l'expression « faire passer quelqu'un sous sa chemise [dccx] ».

A Bornéo, « certains des Klemantan (Baraman et Lelak dans le Baram) pratiquent une curieuse cérémonie symbolique lors de l'adoption d'un enfant. Quand un couple décide d'adopter un enfant, le mari et la femme observent pendant plusieurs semaines avant la cérémonie toutes les interdictions en usage pendant les derniers mois de la grossesse. D'une manière générale, ces interdictions portent sur tout acte qui peut suggérer une délivrance difficile ou retardée. C'est ainsi qu'il ne faut pas mettre la main dans un trou étroit pour en retirer un objet ; il ne faut rien assujettir avec une cheville de bois ; il ne faut pas s'arrêter sur le seuil quand on pénètre dans une chambre ou quand on en sort. Au jour fixé, la femme est assise dans sa chambre, le corps soutenu et entouré d'un linge dans l'attitude habituelle de l'accouchement. On fait passer l'enfant entre les jambes de la femme, d'arrière en avant et, si c'est un nourrisson, on lui présente le sein et on l'encourage à téter. Ensuite, on lui donne un nouveau nom. Il est très difficile de leur faire admettre qu'un enfant qui a été adopté n'est pas le véritable rejeton de ses parents ; ceci paraît dû non pas au désir de dissimuler la vérité, mais au caractère absolu de l'adoption, les parents finissant par regarder l'enfant comme entièrement leur ; c'est au point, qu'il est difficile de trouver des mots qui expriment la différence entre l'enfant adopté et le rejeton, surtout quand la femme P191 a nourri l'enfant [dccxi] ». Il convient, d'observer que le père et la mère adoptifs participent tous deux au simulacre de la renaissance et observent les mêmes règles que les pères et mères véritables pour faciliter la naissance réelle des enfants ; et en fait ils jouent leurs rôles dans ce petit drame domestique avec tant de sérieux qu'ils ont presque cessé de distinguer entre le prétendu et le réel et qu'ils ne peuvent plus trouver de mots pour exprimer la différence entre l'enfant adoptif et l'enfant conçu. La force du simulacre ne saurait guère aller plus loin.

Chez les Bahima, peuplade pastorale de l'Afrique Centrale, « quand un homme hérite des enfants d'un frère défunt, il les prend et les met un à un sur les genoux de sa femme principale ; celle-ci les reçoit, les embrasse et les accepte comme ses propres enfants. Ensuite le mari apporte une lanière qui lui sert à attacher les pattes des vaches rétives pendant qu'il les trait, et il en entoure la taille de son épouse,

comme la sage-femme une accouchée. Après cette cérémonie, les enfants vivent dans la famille et sont considérés comme en faisant partie [dccxii] ». On retrouve ici le simulacre de la naissance dans le fait que les enfants sont placés dans le giron de la femme et aussi dans celui qu'une lanière est attachée autour de sa taille comme une sage-femme en use pour les femmes qui font réellement leurs couches.

D'autre part, le simulacre de la renaissance a été observé dans le cas de personnes qu'on avait cru mortes et en l'honneur de qui on avait célébré des cérémonies funèbres afin d'apaiser leurs ombres errantes, qui auraient sans cela hanté et tourmenté les vivants. Le retour de ces personnes dans le sein de leur famille était embarrassant, puisque selon les principes de la magie imitative ou du simulacre elles étaient mortes en théorie, quoique vivantes en fait. Ce problème était résolu dans la Grèce et dans l'Inde antiques par la fiction légale de la renaissance ; le voyageur inopinément revenu devait prétendre solennellement qu'il revenait à la vie en renaissant d'une femme, avant de pouvoir se mêler librement aux vivants. Tant que cette cérémonie n'avait pas été accomplie, les anciens Grecs les considéraient comme impurs, se refusaient à tout contact avec eux et les excluaient de la participation aux rites religieux ; ils leur interdisaient particulièrement de pénétrer dans le sanctuaire des Furies. Avant de retrouver les privilèges de la vie civile, ils devaient passer sous les vêtements d'une femme, être lavés par une nourrice, enveloppés de linges et nourris au sein. Certains pensaient que cette coutume remontait à un nommé Aristinus, pour qui l'on avait en son absence célébré les rites funéraires. A son retour, comme tous le fuyaient, il demanda avis à l'oracle de Delphes et reçut du dieu le conseil de se conformer au rite de la renaissance. D'autres cependant, et avec de grandes apparences de raison, pensaient que ces rites dataient d'avant Aristinus et qu'ils remontaient à des temps très anciens [dccxiii]. Dans l'Inde antique, celui qu'on avait cru mort devait passer la première nuit qui suivait son retour dans une cuve remplie de graisse et d'eau. Quand il y entrait, son père ou son plus proche parent récitait certains vers, après quoi il était censé avoir atteint l'état d'embryon dans le sein maternel. Il se tenait assis et silencieux dans la cuve, les poings serrés, tandis qu'on célébrait tous les rites prescrits pour les femmes enceintes. Le lendemain il sortait du bain par derrière et passait par tous les sacrements qu'il avait déjà célébrés depuis sa naissance ; en particulier, il se mariait ou

épousait solennellement sa femme pour la seconde fois [dccxiv]. Cette antique coutume ne paraît pas être entièrement désuète aux Indes, même de nos jours. Dans le Kumaon, lorsqu'on croit que quelqu'un va mourir, [p192] on le sort de la maison et son plus proche parent célèbre pour lui la cérémonie de la rémission des péchés. Mais s'il se remet, il doit passer par toutes les cérémonies qu'il a déjà accomplies depuis sa naissance ; c'est ainsi qu'il porte le fil sacré et se marie ; parfois il épouse à nouveau ses anciennes femmes [dccxv].

Mais dans l'Inde antique le rite de la renaissance était également observé dans un but différent et beaucoup plus auguste. Le brahmane chef de famille, qui célébrait les sacrifices bi-mensuels, était censé devenir lui-même momentanément un dieu [dccxvi]. Et afin d'effectuer ce passage de l'humain au divin, du mortel à l'immortel, il devait naître à nouveau. Dans ce but on l'aspergeait d'eau pure, symbolisant la semence humaine. Il faisait semblant d'être un embryon et était enfermé dans une hutte spéciale, qui représentait le ventre de sa mère. Sous sa robe il portait une ceinture, et par-dessus, la peau d'une antilope noire ; la ceinture représentait le cordon ombilical, la robe et la peau d'antilope noire, la membrane interne et externe (l'amnion et le chorion) qui enveloppe l'embryon. Il ne devait se gratter ni avec les ongles, ni avec un bâton, parce qu'il était embryon, et si un embryon est gratté avec des ongles ou un bâton, il en meurt. S'il se mouvait dans la hutte, c'est parce qu'un enfant se meut dans le ventre de sa mère. S'il serrait les poings, c'était pour imiter l'enfant avant sa naissance. Si pour le bain il enlevait la peau d'antilope et gardait la robe noire, c'est parce que l'enfant naît avec l'amnion, mais non avec le chorion. En observant ces rites tout en gardant son corps naturel et mortel, il acquérait un corps nouveau et purifié, revêtu de pouvoirs surhumains et couronné d'une auréole de feu. Ainsi par une seconde naissance, par une régénération de son être charnel, l'homme devenait un dieu [dccxvii].

Nous voyons donc que la cérémonie de la renaissance peut répondre à diverses fins, soit qu'elle serve à faire revenir à la vie un homme supposé mort, soit qu'elle l'élève de son vivant au rang de dieu. Dans l'Inde moderne elle a été parfois employée, et elle l'est encore aujourd'hui, pour expier le manquement à une coutume ancestrale. L'association d'idées qui a inspiré cet emploi de la cérémonie de la renaissance est assez évidente. Le pécheur qui renaît devient un autre homme et cesse d'être responsable des péchés qu'il a commis dans

son existence antérieure : cette régénération est en même temps une purification.

C'est ainsi que chez les Korkou, tribu aborigène de la famille mounda ou kolarienne, qui habite les provinces centrales de l'Inde, le conseil tribal punit les fautes ordinaires par les sanctions habituelles, mais « dans les cas très sérieux, tels que les rapports avec une caste inférieure, ils ordonnent que le coupable naisse à nouveau. On place celui-ci dans une grande cuve de terre que l'on scelle, et quand il en sort, on dit qu'il est né une seconde fois du sein de sa mère. Après quoi on l'enterre dans le sable, et il en sort réincarné et issu de la terre ; on l'enferme dans une hutte d'herbes à laquelle on met le feu ; il en sort en courant, et se plonge dans l'eau ; enfin on coupe une mèche de cheveux et il paie une amende de deux roupies et demi [dccxviii] ». Ici la cérémonie de la renaissance semble destinée à décharger le coupable de toutes les responsabilités qu'il a encourues par sa transformation en une personne tout à fait nouvelle. Comment pourrait-on lui reprocher les fautes commises par quelqu'un d'autre avant même qu'il fût né ?

La cérémonie de la renaissance est beaucoup plus compliquée et coûteuse lorsque le pécheur qu'il s'agit de régénérer est un grand personnage par sa naissance ou son rang. Au XVIII[e] siècle, « quand le P193 malheureux Raghu-Nàth-Ràya, ou Ragoba, envoya deux Brahmanes en Angleterre comme ambassadeurs, ils allèrent par mer jusqu'à Suez, mais ils revinrent par la Perse et naturellement franchirent l'Indus. A leur retour ils furent traités en parias parce qu'on considérait qu'il était impossible de traverser des pays habités par les Mlac'h'has, ou tribus impures, sans violer les règles établies par les livres sacrés ; on allégua aussi qu'ils avaient franchi l'Attaca. Il en résulta maints palabres, où furent convoqués de toutes parts de savants brahmanes. Ni l'influence, ni l'autorité de Raghu-Nàth-Ràya n'auraient pu sauver ses ambassadeurs. Cependant les saints hommes décidèrent qu'en raison de leurs bons antécédents et du fait que s'ils s'étaient rendus dans des pays lointains, c'était uniquement pour le bien de leur pays, ils pourraient être régénérés et admis une seconde fois à l'ordination sacerdotale. Pour la régénération il est dit qu'il faut faire une image d'or pur qui représente la puissance féminine de la nature, sous la forme d'une femme ou d'une vache. Dans cette statue on fait entrer la personne à régénérer et on l'en fait sortir par

l'ouverture naturelle. Comme cela coûterait trop cher de faire en or une statue de grandeur naturelle, il suffit de faire une image du *Yoni* sacré par lequel doit passer la personne régénérée. Raghu-Nàth-Ràya en fit faire une d'or pur et de la dimension voulue. Ses ambassadeurs furent régénérés, la cérémonie d'ordination célébrée, des cadeaux considérables donnés aux Brahmanes et les ambassadeurs admis de nouveau dans la communion des fidèles [dccxix]. D'autre part, il est dit que le Tanjore Nayakar ayant trahi Madura et ayant eu à s'en repentir, les brahmanes, ses conseillers, lui dirent qu'il ferait mieux de naître à nouveau. On fit en bronze une vache colossale dans laquelle on enferma le Nayakar. La femme de son gourou (précepteur) brahmane joua le rôle de nourrice, le prit dans ses bras, le berça sur ses genoux, le caressa sur son sein, et il s'efforça de vagir comme un nouveau-né [dccxx].

Aux Indes, le simulacre de la renaissance a été aussi employé pour élever un homme d'une caste inférieure à un rang social plus élevé que celui qui lui était assigné par sa naissance. Ainsi les Maharajahs du Travancore appartiennent à la caste Soudra, la plus basse des quatre grandes castes des Indes ; mais ils s'élèvent régulièrement au niveau des Brahmanes, la caste la plus élevée, en renaissant soit d'une grande vache d'or, soit d'une grande fleur de lotus d'or. C'est pourquoi la cérémonie s'appelle *Hiranya Garbham* « la matrice d'or » ou *Patma Garbha Dànam* « don de la matrice du lotus », suivant que le Maharajah sort à sa seconde naissance d'une image représentant une vache ou une fleur de lotus. Quand James Forbes se trouvait à Travancore, l'image à travers laquelle passaient les potentats était celle d'une vache d'or pur ; après la cérémonie, l'image était brisée en morceaux et distribuée aux Brahmanes. Mais lorsque cette cérémonie fut célébrée par le Rajah Martanda Vurmah en juillet 1854, on donna à l'image la forme d'une fleur de lotus et son coût fut estimé à environ 150.000 francs. Dans le réceptacle d'or on avait placé une petite quantité du mélange consacré, composé des cinq produits de la vache (lait, petit lait, beurre, urine et excréments) ce qui suggère que la véritable renaissance d'un Maharajah doit se faire d'une vache sacrée plutôt que d'un lotus. Après avoir pénétré dans le réceptacle, Sa Grandeur y demeura le temps prescrit, tandis que les officiants répétaient les prières appropriées [dccxxi].

D'après des récits plus récents de cette cérémonie on peut supposer que les Maharajahs sont revenus à la forme plus orthodoxe de la renaissance, à savoir la naissance d'une vache. C'est ainsi qu'en 1869 P194 il fut annoncé ceci : « Une autre cérémonie, tout aussi curieuse, appelée *Ernjagherpurn*, aura lieu l'année prochaine ; Sa Grandeur (le Maharajah de Travancore) passera à travers une vache d'or qui deviendra ensuite la propriété des prêtres [dccxxii] ».

Nous lisons encore que le « Maharajah de Travancore, État indigène de l'extrémité sud de l'Inde, vient d'accomplir la seconde et dernière des cérémonies coûteuses connues sous le nom de « passage à travers la vache d'or », dont l'observance le place plus ou moins sur le même pied qu'un Brahmane, sa caste originale étant celle des Soudra. La première de ces cérémonies s'appelle le *Thulopurusha danam*, du sanscrit « *thulo* », balance, *purusha*, homme, et *danam*, don d'un caractère religieux. Dans cette cérémonie le Maharajah est pesé dans une balance avec des pièces d'or qui sont ensuite distribuées aux Brahmanes. La seconde cérémonie s'appelle *Hirannaya garbham* (en sanscrit *hyrannaya*, or, et *garbham*, matrice) ; c'est la cérémonie qu'on appelle le passage travers la vache d'or ». On construit une cuve d'or, de dix pieds de haut et de huit pieds de circonférence. On la remplit à moitié d'eau, on y verse les différents produits de la vache et les Brahmanes célèbrent les rites prescrits. Le Maharajah entre ensuite dans la cuve au moyen dune échelle construite spécialement. On ferme le couvercle et le Rajah se plonge cinq lois dans le mélange, tandis que les Brahmanes psalmodient des prières et des hymnes védiques. Cette partie de la cérémonie dure environ dix minutes, après quoi le Maharajah sort de la cuve et se prosterne devant l'image de la divinité des rois de Travancore. Le grand prêtre place la couronne de Travancore sur la tête du rajah et il est désormais considéré comme sanctifié par son passage à travers la vache d'or. La cérémonie précédente, qui consiste à le peser au poids de l'or, n'a pour but que de le préparer à la cérémonie solennelle, et plus coûteuse encore, du passage à travers la vache d'or. Ces curieuses cérémonies entraînent des frais considérables, car outre la valeur de l'or, de grandes dépenses sont engagées pour fêter les Brahmanes rassemblés à Trevaudrum en cette occasion. Cependant, depuis des temps immémoriaux les rajahs de Travancore ont accompli cette cérémonie et s'ils ne s'y conformaient pas ce serait

un crime contre les traditions de ce pays, qui est un véritable foyer de superstition hindoue [dccxxiii] ».

Si seuls pouvaient renaître ceux qui ont les moyens de se procurer une vache d'or pur, il semble évidemment que le commun des mortels aurait bien peu de chances de se régénérer et que seuls les riches pourraient entrer par cette étrange porte dans le royaume du bonheur. Heureusement on peut également faire usage d'une vache ordinaire ; ainsi le rite est à la portée de toutes les bourses et même les humbles et les pauvres peuvent entrer au paradis. En fait, nous avons des raisons de croire que dans la cérémonie originale on usait d'une vache vivante et que la substitution d'une image d'or fut inventée pour flatter l'orgueil des rajahs et autres personnages d'un haut rang, qui auraient cru déroger s'ils étaient nés, comme le peuple, d'une vulgaire vache. Quoiqu'il en soit, il est certain que dans quelques parties de l'Inde on se sert encore pour renaître d'une vache vivante. C'est ainsi que dans les légions himalayanes des provinces du nord-ouest « on a recours à la renaissance par la bouche d'une vache (*gomukhaprasava*) lorsque l'horoscope d'un enfant prédit qu'il commettra un crime ou qu'il est menacé de quelque terrible calamité. On l'habille d'écarlate et on l'attache sur un crible neuf ; on le fait passer entre les pattes de derrière d'une vache, on l'amène entre les pattes de devant jusqu'à la gueule, puis on le ramène en sens inverse, ce qui signifie que l'enfant P195 est né une seconde fois. On procède aux formes ordinaires d'adoration, d'aspersion, etc., et le père flaire son fils comme une vache son veau [dccxxiv] ». Dans cet exemple, comme il est impossible de simuler complètement la naissance en faisant traverser le corps de la vache vivante par l'enfant, on se contente de ce qui s'en rapproche le plus et on le fait passer dans les deux sens entre les pattes de la vache ; ainsi l'enfant est assimilé à un veau. De même dans l'Inde méridionale quand un homme a été chassé de sa caste pour une raison grave, il peut y être admis de nouveau après avoir passé plusieurs fois sous le ventre d'une vache [dccxxv]. Quoique l'auteur qui signale cette coutume ne la décrive pas comme une cérémonie de renaissance, nous avons quelque raison de la regarder comme telle à la lueur des témoignages précédents. Et c'est peut-être encore une forme atténuée de la même cérémonie originale que la pratique qui consiste à placer un enfant malchanceux dans un panier devant une vache bonne laitière, qui

vient d'avoir un veau et à qui on fait lécher l'enfant, « opération qui élimine les tares avec lesquelles il est né [dccxxvi] ».

Si la renaissance par une vache peut s'être simplifiée au point d'aboutir à un rite qui resterait incompréhensible si nous ne connaissions l'ensemble de cette cérémonie, il est bien possible que le rite de la renaissance par une chèvre soit passé de même de sa forme complète, telle qu'on la trouve chez les Akikouyou, à une forme abrégée, qui consiste par exemple à couvrir de la peau de l'animal les mains de la personne qu'on doit régénérer. En fait, cette dernière pratique est fréquente chez les Akikouyou, ceux-là même qui en des occasions solennelles observent la cérémonie de la renaissance dans son intégrité. Rien n'empêche de supposer que dans la presse et l'agitation de la vie courante, qui ne s'accommode pas d'un long cérémonial, le remède souverain de la renaissance, avec tous ses détails compliqués, a pris une forme réduite et commode qui peut s'appliquer sans retard inutile aux moindres besoins de l'existence humaine.

Table des matières

§ 4. — Conclusion

Pour revenir à notre point de départ, il me paraît que l'histoire de la ruse employée par Jacob pour tromper son père Isaac contient la réminiscence d'une ancienne cérémonie légale dans laquelle on renaissait d'une chèvre, cérémonie qui était considérée comme nécessaire ou désirable toutes les fois qu'un fils puîné recevait les droits de l'aîné au détriment de celui-ci ; de même aujourd'hui encore, aux Indes, un homme fait semblant de renaître d'une vache quand il désire être admis dans une caste plus élevée ou se faire réintégrer dans celle dont sa malchance ou sa mauvaise conduite l'a chassé. Mais chez les Hébreux, comme chez les Akikouyou, il se peut que cette étrange cérémonie se soit réduite à une simple coutume consistant à sacrifier une chèvre et à placer un morceau de sa peau sur la personne qui est censée en renaître. Si cette hypothèse est bien fondée, c'est sous cette forme dégénérée que l'ancien rite a été décrit et mal interprété par le narrateur biblique.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE IV

JACOB À BÉTHEL

§ 1. — LE RÊVE DE JACOB

P196 Lorsque Jacob eut trahi Ésaü, comme le raconte la Bible, il y eut brouille entre les deux frères. L'aîné, trompé odieusement, était poussé par sa nature violente à se venger de son cadet, qui avait su, par ruse, lui dérober son héritage. Aussi Jacob craignait pour sa vie ; sa mère, qui avait été sa complice, partageait ses craintes et elle songea à le mettre en sûreté jusqu'à ce que la colère du frère aîné se fût apaisée ; car s'il était d'un naturel emporté, il était généreux et peu rancunier. Elle décida de l'envoyer chez son frère Laban à Harân [dccxxvii]. Dans son esprit s'évoqua le souvenir de la patrie lointaine, d'où elle était venue dans la fleur de sa jeunesse et de sa beauté, pour être la femme d'Isaac ; et peut-être son cœur, un peu dur et intéressé, fut-il touché. Comme elle se rappelait ce soir d'or où elle sauta à bas de sort chameau pour aller à la rencontre de la silhouette solitaire qui venait vers elle à travers champs et en qui elle trouva son mari [dccxxviii] ! Cette figure virile n'était plus qu'un grabataire, aveugle et radoteur ; et la veille, regardant dans le puits, elle avait aperçu un visage ridé et des cheveux grisonnants, l'ombre et le spectre de sa jeunesse ! Comme le temps passe ! Mais quelle consolation si son fils favori pouvait lui ramener de sa patrie une belle jeune femme où elle retrouverait l'image de sa jeunesse évanouie. Telles furent sans doute les pensées qui vinrent à cette mère aimante, au moment où son fils la quitta ; cependant, s'il faut en croire le Yahviste, elle ne lui en souffla pas mot [dccxxix].

Donc Jacob partit. De Beéchiba, sur le bord du désert, à l'extrémité sud de Canaan, il partit vers le nord. Il traversa sans doute les hautes terres arides de la Judée et poursuivant sa route par un sentier raide et pénible, il arriva au coucher du soleil en un endroit où, las, les pieds endoloris, et comme les ténèbres l'enveloppaient, il décida de passer la nuit. C'était un lieu désolé. Petit à petit il s'était élevé jusqu'à une hauteur d'environ 3.000 pieds au-dessus du niveau de la mer. L'air était vif et piquant. Il discernait autour de lui, autant que le lui permettait l'ombre qui tombait, un désert de champs pierreux et de rochers gris, certains empilés étrangement en colonnes, menhirs ou cromlechs, tandis qu'à quelque distance de là la vague ligne d'une colline dénudée pointait vers le ciel ses flancs sillonnés d'une succession de terrasses rocailleuses. Morne paysage et que le voyageur n'était guère tenté de contempler longtemps ! Il se coucha au centre d'un cercle de grandes pierres, et posant sa tête sur l'une d'entre elles, il s'endormit. Et il eut un songe. Il lui sembla voir une échelle appuyée sur la terre et dont le sommet touchait au ciel, et sur cette échelle montaient et descendaient les anges ; Dieu se tenait auprès de lui et P197 lui promettait tout ce pays, à lui et à sa postérité. Mais Jacob s'éveilla de son sommeil en tremblant et s'écria : « Que ce lieu est redoutable ! Ce ne peut être que la maison de Dieu et voici la porte des cieux ! » Il resta là en tremblant jusqu'à ce que l'aube, éclairant le paysage désolé, eût révélé de nouveau la triste étendue des champs pierreux et des roches grises que ses yeux avaient parcourue la veille.

Alors il se leva et, prenant la pierre sur laquelle il avait posé sa tête, il l'érigea en stèle et versa de l'huile sur son sommet et il nomma ce lieu Béthel, c'est-à-dire « la Maison de Dieu » [dccxxx]. Bien qu'il fût épouvanté par les visions de la nuit, on peut supposer qu'il poursuivit son voyage. A mesure qu'il avançait le paysage prenait un aspect de plus en plus riant, qui s'accordait avec les nouveaux espoirs qui naissaient dans son cœur. Il laissa derrière lui les hauteurs rudes de Benjamin et descendit dans la riche plaine d'Éphraïm. Pendant des heures, sa route suivit un charmant vallon dont les flancs en terrasses étaient plantés de figuiers et d'oliviers, dont les rochers blancs étaient tapissés de fougères et émaillés de cyclamens et de crocus blancs et roses et où les piverts, les geais et les chouettes faisaient retentir de leurs cris les branches des arbres [dccxxxi]. D'un cœur plus léger, il se hâta vers la contrée lointaine.

Table des matières

§ 2. — Les dieux révélés en songe

Comme les critiques l'ont bien vu, l'histoire du songe de Jacob fut apparemment imaginée pour expliquer la sainteté immémoriale de Béthel, qui fut peut-être révérée par les habitants aborigènes de Canaan bien avant que les Hébreux eussent envahi et conquis le pays. C'était une croyance généralement répandue dans l'antiquité que les dieux se révélaient et déclaraient leurs volontés aux hommes dans des songes ; aussi les gens se rendaient dans des temples ou dans d'autres lieux sacrés pour y dormir et communier avec les puissances supérieures dans les visions nocturnes, car ils pensaient naturellement que les divinités ou les hommes divinisés auraient plus de chances de se manifester en des lieux spécialement destinés à leur culte.

C'est ainsi qu'à Oropos en Attique se trouvait le temple bâti en l'honneur du devin Amphiaraüs, où ceux qui voulaient l'interroger lui sacrifiaient des béliers, ainsi qu'à d'autres divinités, dont les noms étaient inscrits sur l'autel ; le sacrifice offert, ils tendaient sur le sol les peaux des victimes et s'y couchaient, pensant dans leur sommeil avoir des songes révélateurs [dccxxxii]. Cet oracle paraît avoir été surtout fréquenté par les malades qui cherchaient un soulagement à leurs souffrances et qui, lorsqu'ils l'avaient trouvé, manifestaient leur reconnaissance en jetant des pièces d'or ou d'argent dans la fontaine sacrée [dccxxxiii]. Tite Live nous dit que l'ancien temple d'Amphiaraüs occupait un site délicieux au milieu des fontaines et des ruisseaux [dccxxxiv], et sa découverte de nos jours a confirmé cette description. Il était situé dans un charmant petit vallon, ni large, ni profond, au milieu de basses collines partiellement recouvertes de pins. Un ruisseau y coule, entre deux rives bordées de platanes et de lauriers roses, jusqu'à la mer distante d'environ un mille. A l'horizon les hautes montagnes bleues de l'Eubée ferment la vue. Les bouquets d'arbres et d'arbustes qui ornent les flancs du vallon et où gazouille le rossignol, les vertes prairies qui s'étendent au fond, le calme et la solitude du lieu, son aspect à la fois abrité et ensoleillé, tout y attirait les malades, qui P198 venaient en foule y consulter le dieu. En vérité, ce site est tellement

abrité que même en un matin de mai, lorsque le soleil darde ses rayons dans le ciel sans nuages, la chaleur dans ce vallon renfermé paraît pour un homme du nord quelque peu accablante. Mais peut-être pour les Grecs était-ce une température agréable [dccxxxv].

Le sanctuaire parait avoir été ouvert seulement en été, car les prêtres étaient obligés de s'y tenir au moins dix jours par mois depuis la fin de l'hiver jusqu'à la saison du labour, qui tombait au déclin de la Pléïade en novembre. Pendant ces mois d'été ils ne devaient pas s'absenter plus de trois jours de suite. Chaque malade qui sollicitait les conseils du dieu devait d'abord payer un droit qui était d'au moins neuf oboles (environ vingt-cinq sous) en bon argent au trésor, en présence du sacristain, qui inscrivait alors son nom et le nom de sa ville dans le registre public. Quand le prêtre était présent, son devoir était de prier sur les victimes du sacrifice et de déposer leur chair sur l'autel ; mais en son absence la personne qui offrait le sacrifice pouvait elle-même accomplir ces rites. La peau et une épaule de chacune des victimes étaient dues aux prêtres. Aucune partie de la chair ne devait être enlevée de l'enceinte sacrée. Quiconque se conformait à ces règles pouvait dormir dans le sanctuaire, afin d'y recueillir un oracle en rêve. Dans le dortoir, hommes et femmes dormaient séparés par l'autel, les hommes à l'est et les femmes à l'ouest [dccxxxvi].

Il existait un dortoir semblable pour les malades qui venaient consulter le Bon Médecin dans le grand sanctuaire d'Esculape, près d'Épidaure. Les ruines du sanctuaire ont été mises à jour dans les temps modernes et forment dans leur ensemble un des monuments les plus imposants de l'antique civilisation grecque. Elles se trouvent dans une belle et large vallée, encerclée de hautes montagnes, qui au nord-ouest se dressent en pics pointus d'un rocher gris et dénudé, mais qui au sud et à l'est présentent des contours plus doux et des pentes verdoyantes. Au printemps les blés tapissent de vert le fond de la vallée, que parsèment des bouquets d'arbres et des buissons. Le paysage donne une impression générale de tranquillité et de solennité, et en même temps de solitude agréable, car ce lieu est éloigné des villes. Un vallon sauvage, romantique et boisé, mène jusqu'aux ruines de l'antique Épidaure, admirablement située sur un promontoire rocheux, qui, sortant de la plaine couverte de bosquets de citronniers et adossé à de hautes montagnes boisées, s'avance dans la mer [dccxxxvii].

Les malades qui avaient dormi dans le sanctuaire et qui avaient été guéris de leurs infirmités grâce aux songes révélateurs avaient coutume de commémorer leur guérison sur des tablettes placées dans l'enceinte sacrée pour témoigner de la puissance salutaire du Dieu et de la foi bienfaisante de ceux qui mettaient leur confiance en lui. Le sanctuaire était dans l'antiquité encombré de ces tablettes [dccxxxviii] et on en a découvert certaines. Les inscriptions jettent un jour curieux sur des institutions qui, par certains côtés, répondent à nos hôpitaux.

Nous apprenons ainsi qu'un homme dont tous les doigts sauf un étaient paralysés vint en suppliant vers le dieu ; mais quand il vit les tablettes qui couvraient le sanctuaire et les guérisons miraculeuses qu'elles relataient, il fut incrédule. Néanmoins il s'endormit et fit un songe. Il lui sembla qu'il jouait aux dés dans le temple, et que, comme il allait les jeter, le dieu apparut, lui saisit la main et écarta ses doigts l'un après l'autre. Après quoi il lui demanda s'il se refusait encore à croire aux tablettes du sanctuaire. Il répondit que non. Alors le dieu dit : « Parce que tu n'as pas voulu y croire auparavant, ton nom sera désormais : Incrédule. » Le lendemain l'homme partit guéri.

P199 Ambrosia, dame borgne d'Athènes, vint consulter le dieu sur son infirmité. Comme elle parcourait le sanctuaire, elle lut sur les tablettes des récits de guérisons. Certains la firent rire, parce qu'ils paraissaient évidemment incroyables et impossibles. « Comment, dit-elle, se peut-il que les boîteux et les aveugles soient guéris en faisant simplement un songe ? » C'est dans ces dispositions sceptiques qu'elle s'endormit dans le dortoir, et dans son sommeil elle eut une vision. Il lui parut que le dieu se tenait auprès d'elle et lui promettait de lui rendre la vue de son autre œil à condition qu'elle dédiât au sanctuaire un cochon d'argent pour rappeler son incrédulité. Puis il fendit l'œil malade et y versa du baume. Le lendemain elle partit guérie.

Pandarus, Thessalien, vint au sanctuaire pour se débarrasser de certaines lettres écarlates dont son front avait été marqué. Il lui parut en rêve que le dieu se tenait près de lui, attachait un foulard à son front et lui commandait, en quittant le dortoir, d'enlever le foulard et de le dédier au temple. Le lendemain, Pandarus se leva et délia le foulard, et il vit que les lettres infamantes étaient passées du front au foulard. Alors il le dédia au temple et partit.

Comme il retournait dans sa patrie, il s'arrêta à Athènes et il envoya son serviteur Echedorus à Épidaure avec une somme d'argent qu'il devait donner en actions de grâces au sanctuaire. Or Echedorus, lui aussi, portait sur son front des lettres de flétrissure, et lorsqu'il arriva dans le temple, au lieu de verser l'argent dans le trésor du dieu, il le garda et se coucha dans le dortoir, dans l'espoir qu'il se débarrasserait de ces lettres infâmantes, tout comme son maître. En songe le dieu lui apparut et lui demanda s'il avait apporté de l'argent de Pandarus pour le donner au sanctuaire. L'homme répondit que non, mais il promit au dieu, s'il le guérissait, de faire faire son portrait et de le lui dédier. Le dieu lui ordonna de prendre le foulard de Pandarus, de l'attacher autour de sa tête, puis au sortir du dortoir, de l'enlever, de se laver le visage dans la fontaine et de se regarder dans l'eau. Quand le jour fut venu le fripon quitta en hâte le dortoir, dénoua le foulard et y rechercha, avidement les lettres de flétrissure qui devaient y être empreintes. Mais elles n'y étaient pas. Alors il alla à la fontaine, et regardant son visage reflété dans l'eau il vit que son front portait, outre ses propres lettres, celles de Pandarus.

Sur la côte escarpée et sauvage de Laconie, où la grande chaîne du Taygète descend en rochers dénudés jusqu'à la mer, se trouvait un sanctuaire où une déesse révélait aux mortels en songe les désirs de leurs cœurs. Les opinions étaient partagées sur l'identité de la déesse. Le voyageur grec Pausanias, qui visita cet endroit, croyait que c'était Ino, déesse marine, mais il avoue qu'il ne put voir son image dans le temple à cause de la multitude de guirlandes qui la couvraient, placées probablement par des adorateurs qui exprimaient ainsi leur reconnaissance pour la révélation qui leur avait été accordée en songe. Le voisinage de la mer, et son chant solennel et berceur, tendrait à faire croire qu'Ino était la patronne du sanctuaire. D'autres cependant soutenaient que c'était Pasiphaé, personnifiée dans la lune ; et ils pouvaient invoquer comme argument, avant de se retirer à la chute du jour dans le dortoir sacré, l'astre d'argent qui escaladait le ciel, et se reflétait en tremblant dans les flots. Quoiqu'il en soit les magistrats de Sparte semblent avoir fréquenté ce lieu écarté à cause des conseils divins qu'ils pouvaient recevoir dans leur sommeil, et l'on rapporte que lors d'une crise grave dans l'histoire de Sparte, l'un d'entre eux eut en ce lieu un rêve de mauvais augure [dccxxxix].

L'Italie, comme la Grèce, possédait ses oracles, que visitaient les P200 mortels désireux de demander en songe avis et consolation aux dieux ou aux hommes divinisés. C'est ainsi que le devin Calchas était adoré à Drium en Apulie ; ceux qui désiraient l'interroger sacrifiaient un bélier noir et dormaient sur la peau de la victime [dccxl]. Un autre oracle antique et révéré était celui de Faunus, qu'on consultait de la même façon. On sacrifiait une brebis, en étendait la peau sur le sol, on s'y couchait, et le dieu apparaissait en rêve. Si le siège de l'oracle était situé, comme on a des raisons de le croire, dans un bosquet sacré près de la cascade de Tibur, l'ombre solennelle des arbres et le fracas des eaux pouvaient inspirer aux pèlerins une terreur religieuse et influer sur leurs rêves [dccxli]. Le petit autel circulaire qui surplombe encore la cascade était peut-être l'endroit précis où le dieu rustique venait chuchoter à l'oreille de ses adorateurs endormis.

Table des matières

§ 3. — L'ÉCHELLE CÉLESTE

Bien différents de ces oracles situés dans les paysages riants de la Grèce et de l'Italie, était le creux désolé et perdu dans les montagnes dénudées où Jacob dormit et vit en rêve les anges qui montaient. et descendaient l'échelle menant de la terre au ciel. Dans d'autres parties du monde on a cru également que les êtres divins ou les âmes des morts employaient une échelle semblable. C'est ainsi qu'à propos des dieux de l'Ouest Africain, Miss Kingsley nous dit que : « dans presque tous les cycles de traditions il est question d'une ère où les hommes avaient des relations directes avec les dieux ou les esprits qui vivent dans le ciel. Toutes ces légendes disent que les relations furent interrompues par suite d'une erreur humaine ; c'est ainsi que les habitants de Fernando Po racontent que jadis il n'y avait sur la terre ni peine, ni tourment, parce qu'il y avait une échelle semblable à celle dont on se sert pour cueillir les noix de palme, « mais longue, longue » ; et cette échelle menait de la terre au ciel, de sorte que les dieux pouvaient aller et venir et s'occuper en personne des affaires du monde. Mais un beau jour un petit estropié se mit à grimper à l'échelle, et il avait déjà fait bien du chemin quand sa mère le vit et se mit à sa

poursuite. Les dieux, horrifiés à la pensée que les garçons et les femmes allaient envahir le ciel, renversèrent l'échelle, et depuis lors ils ont laissé l'humanité se débrouiller toute seule [dccxlii] ».

Au centre de Célèbes, les Toradja de langue Baré'e racontent qu'au temps jadis, quand tous les hommes vivaient ensemble, le ciel et la terre étaient reliés par une liane. Un jour un beau jeune homme d'origine céleste, qu'ils appellent Monsieur Soleil (Lasaeo), apparut sur la terre monté sur un buffle blanc. Il tomba amoureux d'une jeune fille qui travaillait dans les champs et l'épousa. Ils vécurent ensemble pendant quelque temps et Monsieur Soleil apprit aux hommes à labourer la terre, et il leur apporta des buffles. Mais il arriva un jour que l'enfant que Monsieur Soleil avait eu de sa femme se conduisit très mal et offensa son père à tel point que, dégoûté de l'humanité, il retourna au ciel en grimpant à la liane. Sa femme tenta de le suivre, mais il trancha la liane, qui retomba sur le sol en entraînant la femme ; là elles furent muées en pierres. On peut encore les voir de nos jours sous la forme d'une colline calcaire tout près de la Wimbi. Cette colline ressemble à une corde enroulée et porte le nom de « colline de la liane » (*Tamoengkoem Baloegai*) [dccxliii]. En outre les Toradja parlent d'un certain « Rotin Enroulé », par où les mortels peuvent aller de P201 la terre au ciel. C'est une liane épineuse qui s'attache aux figuiers et qui chaque année en entoure le tronc d'un nouveau repli. Quiconque désire s'en servir doit d'abord la réveiller de son sommeil en lui cassant sept gourdins dessus. Alors la liane se réveille, elle se secoue, prend une noix de bétel et demande à l'homme ce qu'il veut. Celui-ci le prie de l'emporter jusqu'au ciel, et la liane lui commande de s'asseoir soit sur ses épines, soit sur son sommet, et d'emporter sept vaisseaux de bambou pleins d'eau en manière de lest. A mesure que la liane monte dans l'air, elle oscille à droite et à gauche ; le passager verse un peu d'eau et la liane reprend son aplomb. Arrivée au ciel, la liane fait un trou dans le firmament ; elle s'accroche avec ses épines à la voûte céleste et attend patiemment que le passager ait réglé là-haut toutes ses affaires et soit prêt à revenir sur la terre. Ainsi le héros du conte pénètre dans les hautes régions où il va rechercher un collier volé, ou bien piller un village céleste, ou bien encore faire ressusciter un mortel par le forgeron divin [dccxliv].

Les Batta ou Batak de Sumatra racontent qu'au centre de la terre se trouvait jadis un rocher dont le sommet atteignait jusqu'au firmament

et par où certains êtres privilégiés, tels que les héros et les prêtres, pouvaient monter jusqu'au ciel. Au ciel poussait un grand figuier (*waringin*), dont les racines plongeaient jusqu'eau rocher ainsi les mortels pouvaient se rendre en foule dans les demeures de là-haut. Mais un jour un homme, par pure malice, abattit l'arbre, ou plutôt trancha ses racines, parce que sa femme, qui était descendue du ciel, y était retournée et l'avait abandonné [dccxlv]. A Madagascar, les Betsimisaraka croient que les âmes des morts montent au ciel en grimpant à un câble d'argent ; c'est aussi par ce câble que les esprits célestes viennent accomplir leurs missions sur la terre [dccxlvi].

Différentes de ces échelles imaginaires sont les échelles visibles que dressent certains peuples pour faciliter la descente des dieux ou des esprits sur la terre. Ainsi les indigènes de Timorlaut, de Babar et des îles Letti (Archipel Asiatique), adorent le soleil, le grand dieu qui, tous les ans au commencement de la saison des pluies, fertilise la terre qui est leur déesse. Pour accomplir cette mission bienfaisante le dieu descend dans un figuier sacré (*waringin*) et afin qu'il puisse arriver jusqu'au sol, les indigènes placent sous l'arbre une échelle à sept barreaux, dont les montants sont ornés de deux coqs en bois sculpté, nomme s'ils devaient annoncer l'arrivée du dieu du jour par leur fanfare éclatante [dccxlvii]. Quand les Toradja (centre de Célèbes) offrent des sacrifices aux dieux à la consécration d'une nouvelle maison, ils dressent deux plantes à haute tige ornées de sept rubans de coton blanc ou d'écorce tissée, pour leur servir d'échelle et leur permettre de venir goûter au riz, au tabac, au bétel et au vin de palmier qu'on leur a préparés [dccxlviii].

Certains peuples, dans l'antiquité et dans les temps modernes, ont imaginé que les âmes des morts se rendaient de la terre au ciel au moyen d'une échelle, et dans ce but ils ont même placé dans les tombes de petites échelles. Ainsi dans les textes des Pyramides, qui comptent parmi les plus anciens documents littéraires du monde, il est souvent fait mention des échelles par où les rois égyptiens montaient après leur mort jusqu'au ciel.

Dans beaucoup de tombeaux égyptiens on a retrouvé une échelle, qui était peut-être destinée à permettre à l'âme de sortir du tombeau, peut-être même de monter au ciel comme les rois d'autrefois [dccxlix].

Les Mangar, tribu guerrière du Népaul, ont soin de munir les morts d'échelles pour leur permettre de grimper jusque dans les demeures P202 célestes. « On place de chaque côté de la tombe deux morceaux de bois d'environ trois pieds de long... Sur l'un on fait neuf entailles, qui constituent une échelle destinée à permettre aux esprits de monter dans le ciel ; sur l'autre tous ceux qui assistent aux funérailles font une coche, pour montrer qu'ils étaient présents. Lorsque l'oncle maternel sort du tombeau, il adresse au mort un adieu solennel et l'adjure de monter au ciel par l'échelle qui lui a été fournie ». Cependant, de crainte que l'âme refuse de profiter de cette occasion pour escalader les hauteurs célestes, et qu'elle préfère retourner chez elle, on a soin de lui en barrer le chemin avec des fagots d'épines [dccl].

Table des matières

§ 4. — La pierre sacrée

Malgré ses abords mornes et inhospitaliers, Béthel devint le sanctuaire le plus fréquenté du royaume du Nord [dccli]. Jéroboam y institua le culte d'un des deux veaux d'or qu'il avait faits pour être les dieux d'Israël ; il éleva un autel et créa une prêtrise [dcclii]. Du temps du prophète Amos, le sanctuaire était sous le patronage spécial du roi et était regardé comme une chapelle royale [dccliii] ; les adorateurs s'y rendaient en foule [dccliv] ; les autels se multiplièrent [dcclv] ; le rituel y était compliqué [dcclvi] ; les frais d'entretien étaient payés par dîmes levées dans le temple [dcclvii] ; les nobles et les riches bâtissaient dans le voisinage de nombreuses et luxueuses maisons d'été et d'hiver [dcclviii] ; pour expliquer l'odeur de sainteté qui depuis des temps immémoriaux avait flotté sur ce site naturellement désolé et rebutant et lui avait petit à petit assuré cette splendeur et ce luxe raffiné, on racontait aux adorateurs la vieille histoire de Jacob et de son rêve. Toutes les fois qu'ils payaient la dîme aux prêtres, ils pensaient accomplir le vœu fait jadis par le patriarche, lorsque, s'éveillant dans l'angoisse au centre du cercle de pierres, il promit de remettre à Dieu le dixième de tout ce que celui-ci lui donnerait [dcclix]. Et la grande pierre qui se trouvait sans doute auprès de l'autel principal, était regardée comme celle-là même sur laquelle

le voyageur avait posé sa tête fatiguée dans cette nuit mémorable et qu'il avait dressée le lendemain matin en souvenir de son rêve.

Jadis ces monolithes sacrés se trouvaient dans tous les sanctuaires cananéens et hébreux ; de nos jours on en a découvert beaucoup dressés dans leur position originale lorsque les excavations ont mis à nu ces antiques « hauts lieux » [dcclx]. Le prophète Osée lui-même semble les avoir regardés comme indispensables aux lieux consacrés au culte de Jéhovah [dcclxi]. Ce fut seulement à une époque plus récente que l'esprit progressiste de la religion d'Israël condamna comme païens ces grossiers monuments de pierre, décréta leur destruction et défendit qu'on en dressât de nouveaux [dcclxii]. A l'origine il semble que la Divinité ait été considérée comme résidant en fait dans ces pierres ; c'était sa présence terrible qui les rendait saintes. C'est pourquoi Jacob déclara que la pierre qu'il avait érigée à Béthel serait la maison de Dieu [dcclxiii].

Ce n'était pas seulement dans l'antique Israël que les pierres passaient pour être habitées par un dieu ou un autre esprit puissant. Cette croyance a été partagée par de nombreux peuples et en maints pays. Dans l'antiquité les Arabes adoraient les pierres [dcclxiv], et même sous l'Islam la pierre noire de la Mecque occupe encore une place prépondérante dans le culte qu'ils célèbrent au grand sanctuaire de leur religion [dcclxv]. On admet généralement que l'idolâtrie des Israélites P203 dénoncée par le prophète Isaïe, ou l'écrivain plus récent qui passe sous son nom, était celle des grandes pierres lisses et usées par l'eau, qu'ils trouvaient dans les ravins rocailleux ; ils versaient des libations en leur honneur et leur faisaient des offrandes [dcclxvi]. Nous savons que dans l'antiquité tous les Grecs adoraient des pierres brutes au lieu de statues. En Achaïe, sur le marché de Pharaé, il y avait trente pierres carrées et à chacune on avait donné le nom d'un dieu [dcclxvii].

Les habitants de Thespies en Béotie honoraient l'Amour pardessus tous les dieux, et les grands sculpteurs Lysippe et Praxitèle firent pour la ville des images merveilleuses en bronze et en marbre du dieu de l'Amour. Cependant, auprès de ces chefs-d'œuvres de l'art grec, le peuple offrait ses hommages à une pierre grossière qui représentait une image bizarre du dieu [dcclxviii]. Les Ænianes de Thessalie adoraient une pierre, lui offraient des sacrifices et la couvraient de la graisse des victimes.

Bien qu'il ait été pratiqué sur toute la surface du globe, le culte des pierres n'a été peut-être nulle part plus systématique qu'en Mélanésie. C'est ainsi qu'aux îles Banks et dans les Nouvelles Hébrides du Nord, les esprits à qui l'on offre des aliments sont toujours associés aux pierres sur lesquelles ont fait ces offrandes. Certaines ont été consacrées à un esprit spécial dans des temps très anciens et la bonne manière de se le rendre propice a été transmise de génération en génération jusqu'à celui qui en est l'heureux possesseur. « Mais n'importe qui peut trouver une pierre dont la forme frappe son imagination, ou tout autre objet, une pieuvre dans son trou, un requin, un serpent, une anguille, qui lui paraît quelque chose d'extraordinaire et qui est en conséquence associé à un esprit. Il prend de l'argent et le jette sur la pierre ou sur l'endroit où il a aperçu l'objet de sa fantaisie ; puis il rentre chez lui pour dormir. Il rêve que quelqu'un l'emmène à un certain endroit et lui montre les cochons ou l'argent qui aura à cause de la chose qu'il a trouvée. Dans les îles Banks, cette chose devient son *tano-oloolo*, « l'emplacement de l'offrande », l'objet auquel il fait des offrandes pour avoir des cochons ou de l'argent. Ses voisins apprennent l'origine de l'accroissement de sa fortune ; ils viennent à lui et obtiennent par son intermédiaire les bons offices de l'esprit qu'il connaît. Il transmet son savoir à son fils ou à son neveu. Si quelqu'un tombe malade, il donne à celui qui a une pierre puissante (dont l'esprit a été offensé par le malade) une petite somme d'argent et un peu de la racine de poivre, *gea*, qu'on emploie pour faire le kava ; on dit que le malade fait *oloolo* au possesseur de la pierre. Celui-ci prend les offrandes et les jette dans son endroit sacré en disant : « Guéris Un-tel ». Quand le malade guérit, il paie une redevance. Si quelqu'un désire avoir part aux bienfaits de la pierre, on de tout autre objet, pour avoir plus d'argent, de cochons ou de nourriture, ou pour s'assurer la victoire, le propriétaire de la pierre l'emmène à son lieu sacré, où il y a peut-être beaucoup d'autres pierres, dont chacune sert à son dessein particulier. Le demandeur donne de l'argent, par exemple cent ficelles de quelques centimètres. L'intermédiaire lui montre la pierre et dit : « Ceci est un grand igname », et l'adorateur dépose de l'argent. Une autre pierre est un sanglier, une autre un cochon avec des défenses, et notre homme de déposer son argent ! Ils croient que l'esprit, *vui*, attaché à la pierre, aime l'argent qu'on laisse sur elle ou à côté. Dans le cas où l'*oloolo* ou sacrifice réussit, celui qui en a bénéficié paie l'homme à qui appartiennent la pierre et les esprits [dcclxix] ».

L'imagination d'un homme peut donc donner naissance à un véritable sanctuaire ; il remarque une pierre d'une espèce particulière, P204 la voit en rêve et en déduit que celte pierre doit contenir un esprit puissant qui peut l'aider ; aussi lui et ses descendants lui font-ils des offrandes pour se la rendre propice. De plus nous voyons comment ce sanctuaire, à mesure que grandit sa réputation, peut attirer de plus en plus d'offrandes que la gratitude ou la cupidité des fidèles les amènent à y déposer. N'avons-nous pas là une contre-partie mélanésienne de l'histoire de Béthel ? On aurait pu y voir jadis une contrefaçon diabolique de l'original divin.

Dans l'une des îles Samoa le dieu Turia avait son sanctuaire dans une pierre polie qui était placée dans le bosquet sacré. Le prêtre avait soin d'arracher tout autour les mauvaises herbes et de couvrir la pierre de branches, pour que le dieu n'eût pas froid. Quand on faisait des prières pour la guerre, la sécheresse, la famine ou la maladie, les branches étaient soigneusement renouvelées. Personne n'osait toucher à la pierre, car on craignait qu'une influence maligne n'en sortît pour frapper le sacrilège [dcclxx]. Dans un autre village samoan, on croyait que deux pierres lisses et blanches dressées sur une plateforme étaient les parents de Santo, dieu de la pluie. Quand le chef et le peuple étaient sur le point de partir pendant des semaines dans la brousse pour la chasse aux pigeons, ils déposaient des offrandes de taro et de poisson cuit sur la pierre en demandant dans leurs prières du beau temps et pas de pluie ; quiconque refusait de donner une offrande aux pierres était regardé de travers et s'il venait à pleuvoir, on l'en blâmait et on le châtiait parce qu'il avait excité la colère du dieu du vent et gâté la chasse. En outre, aux époques de disette, quand les naturels partaient à la recherche des ignames sauvages, ils offraient une igname au dieu-pierre, parce qu'ils supposaient qu'il faisait pousser les ignames et qu'il pouvait les conduire là où ils avaient le plus de chance d'en trouver. Tout passant, qui portait un panier d'aliments, s'arrêtait et déposait une oblation sur la pierre. Et si la nuit les chiens ou les rats dévoraient les offrandes, on croyait que le dieu s'était réincarné momentanément dans ces animaux pour les manger [dcclxxi].

Les naturels de Timor, île de l'Archipel Asiatique, croient fermement aux esprits de la terre, qui habitent les pierres de forme étrange. Cependant toutes ne sont pas hantées et quand on en a trouvé une on doit en rêver, pour s'assurer si l'esprit y habite ou non. S'il apparaît en

songe et demande le sacrifice d'un homme, d'un animal, ou de bétel, on enlève la pierre et on la place près de sa maison. Ces pierres sont adorées par des familles, des villages, et même des cantons entiers. Les esprits veillent sur la prospérité de ceux qui leur rendent un culte et en retour ils demandent du bétel, du riz et parfois même des poules, des cochons et des bœufs. Près de la pierre se dressent des épieux pointus portant les crânes des ennemis tués à la guerre [dcclxxii].

Dans le Busoga, région de l'Afrique Centrale, au nord du lac Victoria Nyanza, « chaque fragment de rocher et chaque grande pierre a son esprit, qui déploie son activité dans un certain canton soit pour le bien, soit pour le mal. On attribue différentes espèces de maladies et particulièrement la peste, à la malveillance des esprits des rochers. Quand la maladie se déclare dans le pays, l'esprit prend possession d'une personne, homme ou femme ; sous l'influence de l'esprit cette personne monte sur le rocher et appelle les gens. Le chef et les sorciers rassemblent le peuple, sacrifient une chèvre ou une poule à l'esprit, qui leur dit alors ce qu'il faut faire pour mettre fin à la maladie. Après avoir révélé son désir, l'esprit quitte la personne et retourne dans le rocher ; quand au médium, il retourne à ses occupations habituelles et il se peut que jamais plus l'esprit ne s'incarne en lui [dcclxxiii] ». Aussi [P205] y a-t-il beaucoup de rochers sacrés au Busoga. Ce sont des divinités locales et les gens vont implorer leur secours en toutes sortes de circonstances [dcclxxiv]. Dans le Soudan français, au sud du Niger, les Menkiera offrent des sacrifices aux rochers et aux pierres. « Ainsi à Sapo, le chef du village possède à la porte de sa soukala une grosse pierre. Si quelqu'un ne peut pas se procurer de femme ou avoir d'enfants de sa femme, il offre un poulet à la pierre pour qu'elle lui fasse gagner femme ou enfant. Il donne le poulet au chef du village qui offre le sacrifice pour le demandeur, puis mange le poulet. Si on obtient ce qu'on désire, on offre un autre poulet à la roche pour la remercier [dcclxxv] ».

Le grand oracle des Mandan était une grosse pierre poreuse de vingt pieds environ de circonférence ; ces sauvages naïfs croyaient avec une absolue confiance à ses prédictions miraculeuses. Chaque printemps, et en certaines occasions pendant l'été, une députation se rendait auprès de la pierre sacrée et fumait solennellement avec elle : ils tiraient de temps en temps une bouffée, puis passaient la pipe à la pierre. Celte cérémonie achevée, les délégués se retiraient dans un

bois voisin pour y passer la nuit et laissaient la pierre à ses méditations. Le lendemain le fruit de ces méditations apparaissait sous la forme de marques blanches que certains des membres de la députation avaient d'autant moins de difficulté à déchiffrer qu'ils les avaient peintes eux-mêmes pendant la nuit, alors que leurs frères crédules étaient plongés dans le sommeil [dcclxxvi].

On nous dit que le Dacota « ramasse n'importe quelle pierre ronde, la peint, s'éloigne à quelques mètres de sa tente, arrache l'herbe sur un ou deux pieds de diamètre et y place sa pierre, ou son dieu ; il lui offre du tabac et des plumes et lui demande de le délivrer du danger qu'il a probablement rêvé » ou imaginé [dcclxxvii].

Les montagnards écossais croyaient autrefois à une certaine fée appelée Gruagach, regardée parfois comme mâle, et parfois comme femelle, qui veillait sur les troupeaux et les éloignait des rochers, et qui hantait les pâturages. Il y avait un Gruagach dans l'enclos de chaque seigneur et il fallait tous les soirs lui mettre du lait dans le creux d'une certaine pierre qui était placée dans l'étable et qu'on appelait « pierre de Gruagach ». Si on y manquait, les vaches n'avaient plus de lait et la crème ne venait plus à la surface des bols. Certains disent qu'on ne versait le lait dans la pierre de Gruagach que lorsque les troupeaux allaient au pâturage d'été ou en revenaient, ou lorsqu'on passait auprès de l'étable avec du lait. A Holm, East-Side et Scorrybreck, près de Portree, dans le Skye, on peut encore voir les pierres sur lesquelles étaient versées ces libations. Cependant, il faut les regarder comme les récipients où Gruagach lapait le lait, plutôt que comme les maisons qu'il habitait. En général, il ou elle était imaginé comme un monsieur ou une dame bien habillé avec de longs cheveux blonds [dcclxxviii]. Dans certaines régions montagneuses de la Norvège, les paysans, jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle, avaient des pierres rondes qu'ils lavaient tous les jeudis soirs, qu'ils oignaient de beurre ou de graisse devant le feu, et qu'ils plaçaient sur de la paille fraîche à la place d'honneur. En outre, à certaines saisons, ils les trempaient dans de la bière, s'imaginant qu'elles assureraient ainsi le bonheur et la prospérité de la maison [dcclxxix].

Cette coutume norvégienne nous rappelle que Jacob versa de l'huile sur la pierre qu'il dressa pour commémorer la vision de Béthel. Cette légende est la meilleure preuve de la sainteté de la pierre et dé-

note probablement une coutume ancienne qui consistait à oindre dans 1e P206 sanctuaire les pierres sacrées.Elle était certainement très répandue. A Delphes, près de la tombe de Néoptolène, se trouvait une petite pierre sur laquelle on versait de l'huile tous les jours ; à chaque fête on y étalait de la laine brute [dcclxxx]. Théophraste nous apprend que lorsqu'un Grec superstitieux voyait des pierres polies à un carrefour, il répandait sur elles de l'huile, qu'il portait dans un flacon, et tombant à genoux il les adorait avant de poursuivre sa route [dcclxxxi]. De même Lucien parle d'un Romain nommé Rutillianus qui, toutes les fois qu'il voyait une pierre ointe ou couronnée, s'agenouillait devant elle, et après avoir adoré sa divinité muette, restait debout auprès d'elle pendant longtemps en prière [dcclxxxii]. Ailleurs le même écrivain sceptique fait dédaigneusement allusion aux pierres huilées et couronnées qui étaient censées rendre des oracles [dcclxxxiii]. Parlant des jours où il était aveuglément idolâtre et païen, l'écrivain chrétien Arnobe dit : « Si j'apercevais une pierre ointe, toute grasse d'huile, je l'adorais comme si elle avait contenu une puissance cachée, je la flattais et je lui parlais ; je demandais à ce bloc inanimé des bienfaits [dcclxxxiv] ».

Les Warali, tribu qui habite la jungle du Haut-Konkan, présidence de Bombay, adorent Waghia, dieu des tigres, sous les espèces d'une pierre informe barbouillée de minium et de beurre fondu. Ils lui offrent des poulets et des chèvres, lui cassent sur la tête des noix de coco et le couvrent d'huile. En retour il les préserve des tigres, leur assure de bonnes moissons et écarte la maladie [dcclxxxv]. D'une manière générale, dans la présidence de Bombay et en particulier dans les cantons de Konkan, les ignorants et les superstitieux adorent les pierres fétiches pour détourner le malheur ou guérir la maladie. Ces pierres se voient dans tous les villages. Les villageois les appellent chacune par le nom d'un dieu ou d'un esprit dont ils ont très peur, car ils croient qu'il commande à tous les démons et à tous les revenants. Quand une épidémie règne dans un village, les habitants offrent aux pierres fétiches des aliments tels que poulets, chèvres et noix de coco [dcclxxxvi]. Ainsi à Poona se trouve une pierre sacrée, qui est peinte en rouge et ointe [dcclxxxvii].

Chez les Toda, des monts Niilgherries, Inde méridionale, les buffles sacrés émigrent dans les montagnes à certaines époques de l'année. Dans les laiteries sacrées se trouvent des pierres sur lesquelles on verse du lait et que l'on frotte avec du beurre avant le commen-

cement de la migration. C'est ainsi qu'à Modr se trouvent quatre de ces pierres, qui ont été usées et arrondies probablement par la répétition fréquente de cette cérémonie [dcclxxxviii].

Aux îles Kei, au sud-ouest de la Nouvelle Guinée, chaque chef de famille met une pierre noire à son chevet ; quand il part à la guerre, en voyage, ou en affaires, il oint la pierre d'huile pour être sûr du succès [dcclxxxix].

Sur les Betsileo, tribu du centre de Madagascar, on nous apprend qu'« en de nombreux points du pays se trouvent de grandes pierres, qui attirent le regard de tous les voyageurs, parce qu'elles ont l'apparence d'avoir été complètement graissées ou tout au moins d'avoir été ointes sur leur sommet de graisse ou d'huile. Les voyageurs en ont conclu que ces pierres étaient des dieux adorés par les Betsileo. A mon avis on ne peut guère dire qu'elles soient révérées ou traitées comme des divinités ; mais on ne peut douter qu'il s'y attache des croyances superstitieuses. Il y a dans le pays des espèces de pierres isolées qui sont regardées par les gens avec superstition. Les femmes qui n'ont pas eu d'enfants ont recours à une certaine pierre appelée *vàtobétrôka*. Elles apportent avec elles un peu de graisse ou d'huile qu'elles P207 répandent sur la pierre et elles lui promettent en même temps que si elles ont un enfant elles viendront l'oindre avec d'autre huile. Les commerçants ont aussi recours à ces pierres, et ils leur promettent, si leurs marchandises se vendent rapidement et à bon prix, de revenir les oindre d'huile, ou d'enterrer à leur pied une pièce d'argent. Ces pierres affectent parfois des formes curieuses, bien que naturelles ; parfois, mais plus rarement, ce sont d'antiques monuments funéraires [dccxc] ».

Dans l'Afrique Orientale britannique, chez les Akamba, il y a un point dans un défilé de la montagne, particulièrement difficile pour le bétail, où chaque homme s'arrête et oint une certaine roche de beurre ou de graisse [dccxci].

A la lumière de ces analogies il est raisonnable de supposer qu'il y avait à Béthel une pierre sacrée sur laquelle depuis des temps immémoriaux les adorateurs avaient eu coutume de répandre de l'huile, parce qu'ils croyaient qu'en vérité c'était une « maison de dieu » (*Beth-el*), et qu'un esprit divin l'habitait. On faisait remonter cette

croyance et cette pratique à une révélation faite en ce lieu au patriarche Jacob, bien avant que ses descendants se fussent multipliés et eussent pris possession du pays. Que l'histoire de cette révélation perpétue la tradition d'un événement réel, ou qu'elle ait été seulement inventée pour expliquer la sainteté du lieu, conformément à la pratique existante, c'est ce que nous n'avons plus les moyens de décider.

Il y avait probablement beaucoup de semblables pierres sacrées, ou Béthels, en Canaan ; elles étaient toutes regardées comme la demeure d'esprits puissants et en conséquence on les oignait. A coup sûr ce nom de Beth-el, ou Maison de Dieu, semble avoir communément désigné des pierres sacrées d'une certaine espèce en Palestine. En effet, sous la forme *baityl-os* ou *baityl-ion*, les Grecs l'empruntèrent aux Hébreux et l'appliquèrent à des pierres qui nous sont décrites comme rondes et noires [dccxcii], comme vivantes ou animées par une âme [dccxciii], comme se déplaçant dans l'air et prononçant d'une voix sifflante des oracles qu'un devin pouvait interpréter [dccxciv]. Ces pierres étaient consacrées à diverses divinités que les Grecs appelaient Cronus, Zeus, le Soleil et ainsi de suite [dccxcv]. Cependant, les descriptions de ces pierres suggèrent qu'en général elles étaient petites et transportables ; on nous dit de l'une d'entre elles qu'elle formait une sphère parfaite d'un empan de diamètre, mais qu'elle augmentait ou diminuait miraculeusement de grosseur et passait du blanc au pourpre ; des lettres étaient gravées sur sa surface et passées au vermillon [dccxcvi].

D'autre part, la pierre de Béthel était probablement un de ces menhirs ou une de ces colonnes grossières que les Hébreux appelaient *Masseboth* et qui, comme nous l'avons vu, accompagnaient régulièrement les sanctuaires des Cananéens et des premiers Israélites [dccxcvii]. On a découvert récemment des spécimens bien conservés de ces pierres en Palestine, notamment aux sanctuaires de Gézer et de Taanach ; dans certaines d'entre elles étaient pratiqués des trous, soit sur le sommet, soit sur le côté, probablement pour recevoir les offrandes d'huile ou de sang [dccxcviii]. On peut supposer que telle fut la pierre sacrée que Jacob dressa et oignit à Béthel et que ses descendants vénérèrent de même pendant des siècles.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE V

JACOB AU PUITS

P208 Réconforté par la vision des anges et par la promesse de protection divine qu'il avait reçue à Béthel, Jacob poursuivit sa route et arriva enfin au pays des enfants de l'Orient. C'est là qu'il rencontra sa famille et trouva ses femmes et c'est là que le pauvre exilé devint un riche propriétaire de troupeaux. On ne sait pas très bien quel est le pays où se passèrent ces événements si importants dans l'histoire de Jacob et de ses descendants. L'historien, qui est plutôt un artiste, se contente d'une vague géographie, alors qu'il peint des plus vives couleurs la rencontre du voyageur et de son premier amour. Sous sa plume cette scène vit aussi intensément que sous le pinceau de Raphaël, qui lui a donné une seconde immortalité sur les panneaux du Vatican. C'est un tableau de la vie pastorale. Les amants se rencontrent, non dans l'agitation d'un bazar, mais dans le silence et la paix des verts pâturages, au bord du désert, avec sur leur tête un vaste ciel, et couché autour d'eux le troupeau de moutons, attendant paisiblement l'abreuvage au puits. L'écrivain indique même l'heure du jour où cette rencontre a lieu ; car il nous dit que ce n'est pas encore le milieu du jour ; il nous permet pour ainsi dire de respirer l'air frais du matin avant la chaleur torride d'un après-midi méridional. Pourrait-on imaginer un moment et un endroit plus heureux pour la rencontre des jeunes amants ? Le charme de l'heure et du paysage attendrit même le caractère mercenaire de Jacob et lui donne une certaine tendresse ; il oublie pour une fois le froid calcul du gain et se laisse aller à un mouvement d'amour, presque de galanterie ; à la vue de la belle jeune fille qui avance avec ses troupeaux, il s'approche, roule la lourde pierre qui couvre l'ouverture du puits, et abreuve ses moutons. Puis, il lui donne un baiser et pleure [dccxcix]. Se souvient-il des anges de Béthel et lui semble-t-il que sa vision se réalise dans ce rêve d'amour ? Nous n'en

savons rien. Certainement pendant quelque temps l'égoïste calculateur parut transformé en un amoureux passionné. C'est la seule heure de poésie dans cette vie pratique et même mesquine.

Les commentateurs de la Genèse sont quelque peu embarrassés pour expliquer pourquoi Jacob, quand il embrassa sa jolie cousine Rachel, se mit à pleurer. Ils supposent que ces larmes venaient de sa joie d'avoir terminé heureusement son voyage, et ils expliquent cette façon de manifester son plaisir par la grande sensibilité des peuples orientaux, et par le fait qu'ils cherchent moins que les Européens à cacher leurs sentiments. Cette explication contient peut-être une part de vérité ; mais les commentateurs ne semblent pas avoir remarqué que dans un assez grand nombre de races les pleurs sont un moyen conventionnel d'accueillir des étrangers ou des amis, surtout après une longue absence, et que c'est là souvent une simple formalité, sans P209 guère plus d'émotion que notre coutume de nous serrer la main ou de lever notre chapeau. C'est ce que rendront évident, quelques exemples de cette coutume.

Dans la Bible même nous trouvons d'autres exemples de cette manière de saluer des parents ou des amis. Lorsqu'en Égypte, Joseph se révéla à ses frères, il les embrassa et pleura si fort que les Égyptiens, qui étaient dans une autre partie de la maison, l'entendirent [dccc]. Mais il est probable qu'en cette occasion ses larmes étaient l'expression naturelle, et non seulement conventionnelle de ses sentiments. C'est ce que rend presque certain l'incident touchant de sa première rencontre avec Benjamin, où, profondément ému par la vue de son frère bien-aimé, qu'il avait depuis si longtemps perdu, il quitta hâtivement la salle d'audience et se retira dans sa propre chambre pour y pleurer jusqu'au moment où il put se dominer de nouveau ; alors il baigna d'eau fraîche ses yeux rouges et ses joues humides de larmes et retourna près de ses frères, avec un visage rasséréné [dccci]. Quand Joseph rencontra à Gossen son vieux père Jacob, il sauta au cou du vieillard et pleura longtemps [dcccii]. Mais là encore ses yeux se remplissaient probablement de larmes à la vue de la tête grise inclinée humblement devant lui et au souvenir de la bonté que son père lui avait manifestée dans les jours déjà lointains de sa jeunesse. Quand les deux grands amis David et Jonathan se rencontrèrent pour la dernière fois dans le danger, pressentant peut-être qu'ils ne se verraient plus, ils s'embrassèrent et pleurèrent ensemble, et David surtout fondit en lar-

mes [dccciii]. Là aussi nous pouvons bien croire que l'émotion n'était pas feinte. De même nous lisons dans le Livre de Tobie, comment lorsque Tobie arriva dans la maison de son parent Raguel, à Ectabane et qu'il se révéla à son hôte, « alors Raguel se prosterna, l'embrassa et pleura [dccciv] ». Cependant c'est encore un cas où les larmes furent peut-être l'œuvre d'une surprise joyeuse et non la simple observance d'une coutume sociale.

Quelle qu'ait été la coutume des Hébreux, il est certain que parmi les races d'un niveau inférieur de culture, le fait de verser des larmes au moment de la réunion ou de la séparation n'est souvent guère que l'observance formelle d'une étiquette prescrite par la politesse. Un des peuples chez qui cette manifestation d'émotion réelle ou artificielle était rigoureusement exigée de tous ceux qui pouvaient prétendre à la bonne éducation, étaient les Maori de la Nouvelle Zélande. « Le caractère affectueux de ce peuple », nous dit-on, « est cependant plus apparent lorsque les amis se quittent et se retrouvent. Si un ami va faire un petit voyage jusqu'à Port Jackson ou Van Diemen's Land, on se livre à un grand étalage de sentiment : c'est d'abord une œillade, puis un gémissement, puis une exclamation affectueuse ; puis les larmes luisent dans l'œil ; on fait la grimace ; on se rapproche du voyageur et enfin on se jette à son cou. Alors c'est un déluge de larmes on se laboure la figure et les bras avec un silex ; enfin ce sont des hurlements effroyables et le pauvre ami, désireux de s'y soustraire, est presque étouffé sous les embrassements, les larmes et le sang. On se livre à cette même cérémonie, et d'une manière encore plus habituelle, au retour de l'ami, ou quand il vient de loin ; il est difficile de retenir ses propres larmes quand on voit ce spectacle mélancolique et quand on entend ces hurlements lamentables et ces bruits discordants. Il y a dans tout cela beaucoup d'affectation ; en effet ils se tiennent à quelques pas de la personne sur qui ils doivent pleurer et ils se préparent par la pensée jusqu'à se mettre au diapason ; alors ils se précipitent sur leur victime (car c'est ainsi qu'il faut l'appeler) et ils commencent P210 aussitôt leurs opérations sur eux-mêmes et sur sa patience. Il convient de remarquer que s'ils font jaillir leurs larmes instantanément et en toute occasion, de même ils peuvent les arrêter quand on leur dit de le faire ou quand cela les gêne de continuer. J'ai été témoin un jour d'une scène bien amusante qui se passait dans un village appelé Kaikoli, à environ 15 kilomètres du Waimaté. Après être restés six

mois absents, une demi-douzaine d'amis et de parents étaient revenus d'un voyage en Angleterre.Tout le monde se livrait aux lamentations coutumières, quand soudain deux femmes du village, sur un signe de l'une d'elles, séchèrent leurs larmes et dirent très naïvement : « Nous n'avons pas encore fini de pleurer ! Mais nous allons mettre le déjeuner à cuire dans le four, nous allons préparer les paniers, puis nous reviendrons finir de pleurer ; et si nous n'avons pas fini quand le déjeuner sera prêt, nous pourrons recommencer à pleurer ce soir ». Sur, un ton pleurnichard et affecté elles ajoutèrent : « N'est-ce pas ? Hé ! N'est-ce pas ? Hé ! » Je leur reprochai leur hypocrisie, puisqu'elles savaient bien qu'elles se souciaient autant que d'une patate des personnes sur qui elles avaient pleuré. Elles me répondirent : « Ah ! L'amour d'un Néo-Zélandais est tout en dehors ; il est dans ses yeux et dans sa bouche [dcccv] ».

Un navigateur, le capitaine P. Dillon, fut souvent victime de ces démonstrations bruyantes d'affection et il raconte comment il s'arrangea pour y répondre. « La coutume », dit-il, « veut qu'en Nouvelle-Zélande, lorsque des parents ou des amis se retrouvent après une longue absence, ils se frottent mutuellement le nez et répandent des larmes. Bien des fois je me suis conformé à cette cérémonie par courtoisie ; si j'y avais manqué, c'eût été une infraction à l'amitié et j'aurais été regardé comme ne valant guère mieux qu'un barbare, d'après les règles de la politesse néo-zélandaise. Malheureusement mon cœur endurci ne pouvait pas en toute occasion produire aussitôt des larmes, car je n'étais pas d'une nature aussi soluble que les Néo-Zélandais ; mais en tenant un mouchoir devant les yeux et en poussant de temps à autre un hurlement dans la langue du pays je donnais des marques suffisantes de tristesse. On dispense de cette cérémonie des Européens nouveaux venus, mais dans mon cas elle était indispensable, car j'étais un *Thongata moury*, c'est-à-dire un Néo-Zélandais ou un compatriote, comme il leur plaisait à dire [dcccvi] ». Nous lisons encore que « l'émotion caractérisait les rencontres de Néo-Zélandais ; mais leurs séparations n'étaient généralement accompagnées d'aucune manifestation extérieure. Quand ils se rencontraient, hommes et femmes se frottaient le nez réciproquement et en même temps, sur un ton bas et pleurnichard, ils racontaient avec des torrents de larmes les événements intéressants qui étaient arrivés depuis leur séparation. La tristesse silencieuse leur est inconnue. Quand c'étaient des parents rap-

prochés qui se retrouvaient et quand leur absence avait été longue, les frottements de nez et les lamentations duraient pendant une demi-heure ; quand il s'agissait de connaissances fortuites, on frottait nez contre nez et au revoir ! Cette salutation s'appelle *hongi*, ce qui veut dire « flairer ». Comme la coutume orientale de manger du sel, elle supprimait l'hostilité entre les ennemis. Dans le *hongi* les lèvres ne se touchaient jamais ; il n'y avait pas de baiser [dcccvii] ».

Chez les naturels des îles Andaman « des parents, après une absence de quelques semaines ou de quelques mois, témoignent de leur joie en s'asseyant les bras autour du cou l'un de l'autre, en hurlant et en pleurant de manière à faire croire à un étranger qu'il leur est arrivé quelque grand malheur. En vérité on ne peut observer aucune P211 différence entre ces démonstrations de joie et leurs démonstrations de tristesse lorsqu'ils perdent un des leurs. Les femmes commencent le chœur des lamentations, mais les hommes s'y joignent bientôt et l'on peut ainsi voir des groupes de trois ou quatre d'entre eux qui pleurent le concert jusqu'au moment où, par pur épuisement, ils sont contraints de s'arrêter [dcccviii] ». Chez les habitants de Mungeli Tahsii, province de Bilaspour, aux Indes, « lorsque des parents qui ne se sont pas vus depuis longtemps se rencontrent, les femmes gémissent et pleurent bruyamment. Un fils a été absent pendant des mois et revient à la maison paternelle. Il va d'abord toucher les pieds de son père et de sa mère. Quand il s'est assis, sa mère et sa sœur viennent vers lui et chacun à son tour met les deux mains sur ses épaules, éclatent en sanglots, et sur un ton pleurard racontent tous les faits saillants qui se sont passés depuis son absence [dcccix] ». Chez les Chauhan, des provinces centrales de l'Inde, l'étiquette exige que les femmes pleurent toutes les fois qu'elles rencontrent des parents venus de loin. « Quand deux femmes se retrouvent, elles pleurent ensemble, chacune mettant sa tête sur l'épaule et sa main autour de la taille de l'autre. Tout en pleurant elles changent deux ou trois fois la position de leurs têtes, et chacune appelle l'autre par son degré de parenté, mère, sœur, et ainsi de suite. Si un membre de la famille est mort récemment, on appelle son nom, et on s'écrie : « O ma mère ! O ma sœur ! O mon père ! Pourquoi donc moi, malheureuse, ne suis-je pas morte à ta place ? » Quand une femme pleure avec un homme, elle le tient par la taille, et pose sa tête sur sa poitrine. L'homme s'écrie de temps en temps : « Ne pleure pas, ne pleure pas ! » Quand deux femmes pleurent ensemble, l'étiquette veut

que la plus âgée s'arrête la première et invite sa compagne à en faire autant ; mais quand on ne sait pas bien quelle est l'aînée, elles continuent parfois à pleurer pendant une heure de suite, ce qui excite l'hilarité des jeunes spectateurs, jusqu'à ce que quelque femme plus âgée intervienne et dise à l'une des pleureuses de s'arrêter [dcccx] ».

Il semble que la coutume de verser des torrents de larmes en signe de bienvenue ait été répandue dans les tribus indiennes de l'Amérique du Sud et de l'Amérique du Nord [dcccxi]. Chez les Tupi du Brésil, qui habitaient la contrée où s'est bâtie la ville de Rio-de-Janeiro, l'étiquette voulait que lorsqu'un étranger entrait dans la cabine où il s'attendait à recevoir l'hospitalité, il s'asseyait sur le hamac de son hôte et y restait pendant quelque temps dans un silence pensif. Les femmes de la maison s'approchaient, s'asseyaient autour du hamac et se couvraient le visage de leurs mains ; puis elles éclataient en larmes, souhaitaient à l'étranger la bienvenue et mêlaient leurs compliments et leurs sanglots. Pendant que cette démonstration se déroulait, l'étranger de son côté était censé pleurer par sympathie, ou s'il ne pouvait commander ses larmes, le moins qu'il pouvait faire c'était de pousser de profonds soupirs, et de paraître aussi lugubre que possible. Quand toutes ces formalités exigées par la civilité des Tupi avaient été accomplies, l'hôte, qui était resté jusque-là spectateur apparemment indifférent et détaché, s'approchait de l'étranger et entamait la conversation [dccxii]. Les Lengua, tribu indienne du Chaco, « emploient entre eux une singulière formule de politesse, lorsqu'ils revoient quelqu'un après quelque temps d'absence. Voici à quoi elle se réduit : les deux Indiens versent quelques larmes avant de se dire un seul mot ; en agir autrement serait un outrage, ou du moins une preuve que la visite n'est pas agréable [dccxiii] ».

Au XVI[e] siècle, l'explorateur espagnol Cabeça de Vaca décrit une P212 coutume semblable observée par deux tribus indiennes qui habitaient une île au large de ce qui doit être maintenant la côte du Texas. « Sur cette île », dit-il, « habitent deux peuples qui parlent deux langues différentes, les uns s'appellent les Capoques, les autres les Han. Quand ils se connaissent et se voient de temps en temps ils ont coutume de pleurer une demi-heure avant de se parler. Celui qui reçoit la visite se lève le premier et donne tout ce qu'il possède à l'autre, celui-ci accepte et s'en va bientôt après ; il arrive même qu'après que les dons ont été acceptés, ils se séparent sans dire un mot [dccxiv] ».

Un Français, Nicolas Perrot, qui vécut de nombreuses années au milieu des Indiens pendant la dernière partie du XVII^e^ siècle, raconte comment des Sioux, faisant visite à un village d'Ottawa, leurs amis : « Sitost qu'ils furent arrivez, ils commencèrent, suivant la coustume, à pleurer sur tous ceux qu'ils rencontroient, pour leur marquer la joye sensible qu'ils avoient de les avoir trouvés [dcccxv] ». Ce Français fut lui-même l'objet ou plutôt la victime de semblables démonstrations lugubres. Envoyé par le gouverneur de la Nouvelle-France pour traiter avec les Indiens habitant au-delà du Mississipi, il s'installa sur le bord de ce fleuve et y reçut une ambassade des Ayeo, voisins et alliés des Sioux, dont le village était situé à quelques journées de marche vers l'ouest, et qui désiraient entrer en relations d'amitié avec les Français. Un historien français a décrit comme suit la rencontre des ambassadeurs indiens et du pauvre Perrot : « Ils abordèrent le Français (Perrot) en pleurant à chaudes larmes qu'ils faisoient couler dans leurs mains avec de la salive et autre saleté qui leur sortoient du nez, dont ils leur frottoient la tête, le visage et les habits. Toutes ces caresses lui faisoient bondir le cœur ; ce n'étoit que cris et hurlements de la part de ces sauvages, que l'on appaisa en leur donnant quelques couteaux et des alênes ; enfin, après beaucoup de mouvement qu'ils firent pour se faire entendre, ce que ne pouvoient n'ayant pas d'interprête, ils s'en retournèrent. Il en vint quatre autres au bout de quelques jours, dont il y avoit un qui parloit Illinois, qui dit que leur village étoit à neuf lieues au-dessus sur le bord du fleuve. Les François les y allèrent trouver ; les femmes s'enfuirent à leur arrivée ; les unes gagnoient les montagnes, les autres se jetoient dans les bois eu courant le long du fleuve, pleurant et levant les bras au soleil. Vingt considérables présentèrent à Perrot le calumet et le portèrent sur un peau de bœuf dans la cabane du chef, qui marchoit à la tête de ce cortège. Quand ils se furent mis sur la natte, le chef se mit à pleurer sur sa tête en la mouillant de ses larmes et des eaux qui distilloient de sa bouche et du nez. Ceux qui l'avoient porté en firent de même. Les pleurs finis, on lui présenta derechef le calumet... » Et l'historien français ajoute : « On n'a jamais vu au monde de plus grands pleureurs que ces peuples. Leur abord est accompagné de larmes et leur adieu en est de même [dcccxvi] ».

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE VI

L'ALLIANCE SUR LE CAIRN

P213 Quand Jacob eut servi son beau-père Laban pendant de nombreuses années et eut rassemblé une grande quantité de brebis et de chèvres grâce à son travail et à son habileté, il se fatigua de ce long service et décida de retourner avec ses femmes et ses enfants et toutes ses possessions au pays de ses pères. On peut supposer qu'il n'était pas poussé à cette résolution par un sentiment de nostalgie. Depuis longtemps pour lui le matin de la vie était passé et les chaudes impulsions de la jeunesse, s'il les avait jamais connues, avaient cessé d'influencer son tempérament essentiellement froid et rassis. L'appât du gain pesait probablement plus sur sa décision que le désir de revoir les lieux où s'était écoulée son enfance, ou que l'amour de son pays natal. Grâce à une heureuse combinaison de diligence et de ruse, il avait réussi au cours des ans à faire passer le meilleur des troupeaux de son beau-père dans son propre bercail ; il voyait qu'il n'y avait plus grand'chose à gagner dans le pays. Il avait vidé le vieux comme un citron pressé et il était grand temps de porter ses talents sur un marché plus avantageux. Comme il prévoyait que Laban pourrait bien s'opposer à ce qu'il emmenât la plus grande partie de ses troupeaux, il résolut prudemment d'éviter les ennuis d'une dispute de famille et de décamper sans tambour ni trompette.

Il fallait pour cela mettre ses femmes dans le secret. Il n'était évidemment pas bien sûr de la façon dont elles prendraient la communication qu'il allait leur faire ; aussi entra-t-il délicatement en matière. D'une voix insinuante, il commença par faire allusion au changement d'attitude de leur père à son égard, puis avec une piété onctueuse il leur raconta comment Dieu avait été avec lui et avait enlevé le bétail à leur père pour le lui donner ; enfin, pour venir au fait, il leur dit, peut-

être avec un clignement des yeux, comment la nuit précédente il avait fait un rêve où l'ange de Dieu lui était apparu et lui avait ordonné de retourner au pays de sa naissance. Mais il vit bientôt qu'il était inutile de battre les buissons, car ses femmes approuvèrent aussitôt le projet et révélèrent leurs motifs purement mercenaires avec un franc cynisme. Elles se plaignirent de ce que leur père prodigue avait gaspillé tout ce qu'il avait reçu comme prix de leur mariage, de sorte qu'il n'avait plus rien à leur donner ou à leur laisser. Aussi étaient-elles tout à fait prêtes à lui tourner le clos et à suivre leur mari dans l'étrange et lointain pays qui s'étendait au-delà du grand fleuve. Mais avant de plier bagages, la rusée Rachel se rappela par bonheur que bien que son père eût été dépouillé de tous ses biens, il avait encore gardé ses dieux familiaux et qu'il fallait s'attendre à ce qu'ils vengeassent leur propriétaire de tout le mal qui pourrait lui être fait. Elle parvint donc à les voler et à les cacher dans ses p214 bagages sans dire cependant à son mari ce qu'elle avait fait, probablement dans la crainte qu'un reste de conscience masculine le poussât à rendre à leur propriétaire les divinités dérobées.

Les préparatifs de fuite de cette digne famille étaient achevés. Il ne manquait plus que l'occasion de partir à la dérobée. Or, Laban partit pour tondre ses moutons. Le moment était venu. La grande caravane se mit en route, les femmes et les enfants montés sur des chameaux et précédés d'une procession infinie de troupeaux bêlants. La marche était forcément lente, car on ne pouvait pas presser les brebis et les chèvres ; mais ils avaient deux bons jours d'avance, car ce ne fut qu'au troisième jour que Laban eut vent de leur départ. Il partit avec ses frères à leur poursuite et après une marche forcée de sept jours, il atteignit la longue et lente caravane fugitive dans les montagnes boisées de Galaad, peut-être dans une clairière de la forêt où les brebis broutaient l'herbe verte, peut-être dans un profond vallon où les chameaux se frayaient un chemin dans les roseaux, et où les troupeaux passaient le gué.

Une violente altercation s'éleva entre les deux hommes. Laban ouvrit le feu de paroles en reprochant à Jacob de lui avoir volé ses dieux et d'avoir enlevé ses filles comme si elles étaient des captives ; à quoi Jacob, qui ne savait rien des dieux, répondit vertement qu'il n'était ni un voleur, ni un recéleur ; que Laban était libre d'examiner ses bagages et que si les divinités volées étaient trouvées dans les affaires de

l'un quelconque de ses gens, Laban était libre de mettre le voleur à mort. Donc Laban les fouilla tous, l'un après l'autre, mais ne trouva rien ; car l'astucieuse Rachel avait caché les images dans le palanquin de son chameau et s'était assise dessus, et elle riait sous cape de voir son père tout bouleverser dans sa tente.

Cet échec à découvrir les objets dérobés rendit confiance à Jacob, qui avait été d'abord quelque peu interdit en se trouvant face à face avec le beau-père qu'il avait trompé et laissé en plan. Il se sentait même dans une situation morale avantageuse. Il se mit à contre-attaquer son adversaire décontenancé avec une grande volubilité et en faisant paraître une indignation vertueuse. Il écarta avec mépris la fausse accusation de vol qui avait été portée contre lui il déclara qu'il avait honnêtement gagné ses femmes et son troupeau par des années de service dévoué ; il dit sur un ton pathétique tout ce qu'il avait souffert, et l'honorabilité avec laquelle il avait joué le rôle de berger ; et dans une péroraison enflammée il déclara que si le Bon Dieu n'était pas venu à son secours, son coquin de beau-père l'aurait chassé, lui, son fidèle serviteur, en haillons et sans le sou. A ce torrent d'éloquence le beau-père eut peu d'arguments à opposer ; il paraît avoir été aussi inférieur à son respectable gendre comme faconde et comme habileté. Il fallait être bien malin pour tenir tête à Jacob et Laban l'apprit à ses dépens.

Il se contenta de répondre maussadement que ces filles étaient ses filles, ces enfants ses enfants, ces troupeaux ses troupeaux, en fait que tout ce que Jacob possédait au monde appartenait à son beau-père. Mais ni l'un ni l'autre des disputants n'avait le courage de se battre.

Et sans être allés jusqu'à croiser le fer, ils décidèrent de se séparer en paix, Jacob pour continuer son voyage avec toute sa caravane, Laban pour retourner les mains vides vers les siens. Mais avant de se séparer, ils dressèrent une grande pierre en autel, amoncelèrent autour des pierres plus petites, et, assis ou debout sur le cairn, ils mangèrent ensemble du pain. Le cairn devait marquer la frontière que ni l'un ni l'autre ne devait dépasser dans le but de se faire du mal et de plus P215 il devait servir de témoin entre eux lorsqu'ils seraient éloignés ; c'est pourquoi ils l'appelèrent en hébreu et en assyrien « le monceau du témoin ». L'alliance fut scellée par un sacrifice et un repas en commun, après quoi les adversaires, désormais réconciliés, du moins en appa-

rence, se retirèrent dans leurs tentes, Jacob satisfait sans doute des fruits de sa diplomatie, Laban probablement moins content, mais réduit au silence. Cependant il fit bonne contenance et levé de grand matin le lendemain, il embrassa ses fils et ses filles et leur dit adieu. Puis il partit pour retourner chez lui et Jacob alla son chemin [dcccxvii].

Tout le récit précédent tend à montrer que l'érection du cairn par les deux parents au point où ils se séparèrent était un monument, non de leur amitié et de leur affection, mais de leurs soupçons et de leur méfiance réciproques ; le monceau de pierres était un garant de l'observance du pacte ; c'était en quelque sorte un acte ou document en pierre auquel chacune des parties contractantes apposait la main, et qui dans le cas d'un manquement de parole devait témoigner contre le traître. Car, apparemment le cairn était conçu non seulement comme un tas de pierres, mais comme une personnalité, un esprit ou un dieu puissant, qui surveillait les deux alliés et leur faisait observer leur serment. C'est ce qu'implique la parole que Laban adressa à Jacob à l'issue de la cérémonie. Car il dit : « Que Dieu veille entre toi et moi, quand nous ne serons plus en vue l'un de l'autre. Si jamais tu maltraitais mes filles, et si tu prenais d'autres femmes à côté de mes filles, il n'y a personne avec nous ; prends garde, Dieu est témoin entre moi et toi. » C'est pourquoi le cairn fut appelé la Tour du Veilleur (*Mizpah*), aussi bien que Monceau du Témoin, parce qu'il jouait à la fois le rôle de veilleur et de témoin [dcccxviii].

L'autel et le cairn qui faisaient l'objet de cette légende pittoresque appartenaient sans doute à cette classe de grossiers monuments de pierre qu'on rencontre encore fréquemment dans la région d'Outre-Jourdain, y compris le mont Galaad, où la tradition a placé les adieux de Jacob et de Laban. A propos du pays de Moab, Tristram dit : « Une partie de notre route sauvage suivait le flanc du Wady Atabeiyeh, qui descend au sud jusqu'à Zerka, vallée courte et rapidement encaissée. Là, sur le plateau rocheux, nous trouvâmes pour la première fois un dolmen composé de quatre pierres grossières et brutes : trois posées debout de façon à former trois côtés d'un carré, la troisième posée sur les autres en forme de toit. Les pierres mesuraient chacune environ huit pieds carrés. En nous avançant vers le nord nous rencontrâmes continuellement de ces dolmens, parfois plus de vingt dans la matinée, tous construits exactement de même. Ils étaient invariablement sur les flancs rocheux des collines, jamais au sommet ; les trois grands blocs

étaient dressés de champ, à angle droit, et supportaient l'énorme pierre posée sur eux, qui avait de six à dix pieds carrés. Les bergers arabes les hantent volontiers ; que de fois nous les avons vus couchés de tout leur long sur le sommet de ces dolmens, d'où ils surveillaient leurs troupeaux ! Ils paraissent ne se trouver que dans la région qui s'étend entre Callirhoé et Hesbon : au sud, dans des régions analogues, il n'en existe pas. Cependant, dans le voyage que j'avais fait précédemment en Palestine j'en avais vu souvent dans la partie dénudée de Galaad, entre Djebel Oscha et Gerasa. Il est difficile de savoir pourquoi ils furent érigés sur ces pentes. Je n'en ai jamais trouvé qui aient une quatrième pierre dressée ; souvent l'édifice était écroulé, mais on ne trouvait jamais que quatre pierres, ni plus ni moins. Il y a là si peu de terre qu'on n'a pas pu y ensevelir des morts ; et l'on ne voit dans le voisinage aucune trace de cairns ou de monuments funéraires. Il se P216 peut que les habitants primitifs aient dressé ces dolmens dans maint autre emplacement : les races agricoles venues plus tard les auraient enlevés, sauf sur les pentes dénudées, qui n'ont jamais dû être utilisables pour la culture. Il convient cependant de remarquer que les trois espèces de monuments primitifs du Moab, les cromlechs, les dolmens et les cairns, existent chacun abondamment dans les trois différentes parties du pays, mais jamais côte à côte : les cairns exclusivement à l'est, sur les contreforts de la chaîne arabe, les cromlechs au sud de la Callirhoé, et les dolmens au nord de cette vallée. Ce fait semble indiquer trois tribus voisines, qui auraient existé dans la période préhistorique, chacune avec des coutumes funéraires ou religieuses distinctes. Naturellement les Arabes de nos jours attribuent tous ces dolmens aux djinns [dcccxix] ».

Nous avons vu que quand Jacob et Laban eurent dressé le cairn, ils mangèrent ensemble sur les pierres. Ce repas sur les pierres était probablement destiné à ratifier l'alliance. Mais comment, c'est ce qu'enseigne peut-être une coutume scandinave décrite par l'ancien historien danois, Saxo Grammaticus. « Quand les anciens », nous dit-il, « choisissaient un roi, ils avaient coutume de se tenir sur des pierres fichées en terre et de proclamer leurs votes afin de montrer par la fermeté des pierres la constance du fait [dcccxx] ». En effet, on pensait que la stabilité des pierres passait à la personne debout sur elles, et confirmait ainsi son serment. Un certain rajah de Java portait le titre de rajah Sela Perwata, « ce qui dans le langage commun signifie la même cho-

se que Wàtu Gùnung, nom qui lui était donné parce qu'il s'était tenu sur une montagne comme une pierre et s'était procuré sa force et son pouvoir sans aucune autre aide [dcccxxi] ». Dans un mariage brahmane aux Indes, le marié mène la mariée trois fois autour du feu, et chaque fois il lui fait mettre le pied sur une meule en disant : « Marche sur cette pierre, et sois ferme comme une pierre. Triomphe des ennemis et foule l'adversaire aux pieds [dcccxxii] ». Ce rite antique, prescrit par le livre sacré des Aryens dans l'Inde Septentrionale, a été adopté dans l'Inde Méridionale au-delà des limites de la caste brahmane. Les mariés « font le tour du feu sacré ; le marié prend dans les mains le pied droit de la mariée et le place sept fois sur la meule. C'est ce qu'on appelle *saptapadi* (sept pieds) et c'est une partie essentielle et solennelle de la cérémonie du mariage. La mariée est exhortée à être aussi constante que la pierre sur laquelle son pied a été ainsi posé [dcccxxiii] ». De même lors de son initiation on fait mettre à un jeune brahmane son pied droit sur une pierre et on prononce ces mots : « Marche sur cette pierre ; sois ferme comme la pierre. Détruis ceux qui cherchent à te faire du mal ; triomphe de tes ennemis [dcccxxiv] ». Lorsque les Kouki du Cachar septentrional se marient « les jeunes mariés mettent chacun le pied sur une grosse pierre qui est au centre du village, et le Ghalim (chef) les asperge d'eau ; puis il les exhorte à la vertu et à la fidélité conjugales ; il les bénit et exprime l'espoir qu'ils auront beaucoup d'enfants [dcccxxv] ».

Le même principe explique la coutume de jurer avec un ou deux pieds posés sur une pierre. On croyait, semble-t-il, que la solidité et la durabilité de la pierre passaient en quelque façon dans le jureur, et assurait ainsi l'observance du serment [dcccxxvi]. Il y avait à Athènes une pierre sur laquelle les neuf archontes se tenaient quand ils juraient de gouverner selon la justice et la loi [dcccxxvii]. Un peu à l'ouest de la tombe de sainte Colomba, dans l'île d'Iona, « se trouvent les pierres noires, appelées ainsi non pour leur couleur, qui est grise, mais à cause des effets dont, selon la tradition, était frappé le parjure, s'il avait juré [P217] sur les pierres selon les formes ; car tout serment juré sur elles était décisoire dans toutes les discussions. Lorsque Mac-Donald, roi des Iles, donna à ses vassaux de l'île et du continent le droit à leurs terres, il le fit les mains élevées et les genoux pliés sur les pierres noires ; dans cette posture, devant de nombreux témoins, il jura solennellement qu'il ne révoquerait jamais les droits qu'il accordait ainsi ; et

ceci tint lieu de son grand sceau. C'est pourquoi, lorsqu'on était certain de ce qu'on affirmait on disait : « Je suis libre de jurer sur les pierres noires [dcccxxviii] ». De même à Fladda, autre île des Hébrides, on voyait jadis une pierre ronde et bleue sur laquelle on jurait les serments décisoires [dcccxxix]. Et près de la vieille église paroissiale de Lairg, dans le comté de Sutherland, était autrefois incrustée dans le mur une pierre appelée « pierre du serment ». « On la connaissait bien loin à la ronde comme moyen, on pourrait presque dire moyen sacré, de faire les marchés, se prêter serment et donner sa foi. En se serrant la main sur cette pierre, les participants à un accord s'engageaient par un serment solennel et inviolable [dcccxxx] ».

Des coutumes semblables sont observées par les races primitives de l'Afrique et des Indes. Quand, dans l'Est Africain, aux confins de l'Abyssinie, deux Bogo ont un différend, ils le règlent parfois près d'une certaine pierre, sur laquelle monte l'un d'eux. Son adversaire appelle sur lui la malédiction la plus épouvantable s'il se parjure et à chaque malédiction l'autre répond « Amen ! » [dcccxxxi]. Chez les Akamba de l'Est Africain britannique, les serments solennels sont prêtés devant un objet appelé *kithito* qu'on croit doué du pouvoir mystérieux de tuer les parjures. Devant cet objet sont placées sept pierres et celui qui prête serment met le talon sur deux d'entre elles [dcccxxxii]. A Naimu, chez les Tangkhul de l'Assam, se trouve un tas de pierres de forme particulière sur lesquelles on prête les serments solennels [dcccxxxiii]. A Ghosegong, dans les monts Garro de l'Assam, les naturels prêtent sur une pierre leurs serments les plus solennels. Ils commencent par saluer, puis les mains jointes et levées, les yeux fixés sur la montagne, ils demandent à Mahadeva de témoigner de la vérité de ce qu'ils affirment. Ensuite ils touchent de nouveau la pierre avec les apparences de la plus grande peur, ils s'inclinent et invoquent à nouveau Mahadeva. Et pendant qu'ils font leur déclaration, ils fixent de nouveau la montagne et tiennent la main droite sur la pierre [dcccxxxiv]. Les Garro aussi jurent sur des pierres météoriques et disent : « Que Goera (dieu de la foudre) me tue avec une de celles-ci, si j'ai menti [dcccxxxv] ». Cependant, dans ce cas, la pierre punit plutôt qu'elle ne confirme ; elle est destinée non tellement à donner au serment la stabilité de la pierre qu'à appeler sur le parjure la vengeance du dieu de la foudre.

C'était aussi peut-être l'intention du serment prêté par les Samoans. Quand des gens soupçonnés de vol juraient de leur innocence

en présence des chefs, « ils déposaient une poignée d'herbe sur la pierre ou sur tout ce qui était censé représenter le dieu du village et y posant la main disaient : « En présence de nos chefs ici assemblés, je mets ma main sur la pierre. Si j'ai volé telle chose, que je meure sur-le-champ [dcccxxxvi] ».

Dans le dernier cas, et peut-être dans certains autres, la pierre semble être conçue comme animée d'une vie divine qui lui permet d'entendre le serment, de juger de sa vérité et de punir ceux qui le violent. Les serments prêtés sur des pierres regardées comme divines ont évidemment un caractère religieux, puisqu'ils impliquent un appel à un pouvoir surnaturel qui frappe le parjure de sa colère. Mais dans [P218] certains des exemples précédents, il semble que la pierre soit censée agir uniquement en vertu de ses propriétés physiques, poids, solidité et inertie ; le serment, ou la cérémonie quelle qu'elle soit, sont donc d'un caractère purement magique. L'homme absorbe les qualités précieuses de la pierre tout comme il pourrait absorber la force d'une batterie électrique ; il est, pour ainsi dire, pétrifié par la pierre dans le premier cas, tout comme dans l'autre il est électrifié par l'électricité. Les aspects religieux et magiques du serment porté sur une pierre ne s'excluent pas nécessairement l'un l'autre dans l'esprit du jureur. Le vague et la confusion sont caractéristiques de la pensée primitive : il faut toujours en tenir compte quand on s'efforce de retrouver les éléments de ces étranges compositions.

Ces deux tendances d'esprit différentes semblent entrer à la fois dans le récit biblique de l'alliance faite par Jacob et Laban sur le cairn. Car d'une part les participants semblent attribuer une vie et une conscience aux pierres en les appelant solennellement à témoigner de leur accord [dcccxxxvii] : de même que Joué demande à la grande pierre sous le chêne d'être témoin parce qu'elle avait entendu toutes les paroles que l'Éternel avait dites à Israël [dcccxxxviii]. Ainsi conçu, le cairn, ou le stèle qui se dressait au milieu, était une sorte de Janus, regardant des deux côtés, afin de ne pas perdre de vue les deux participants au serment. Et d'autre part le fait de manger en commun sur le cairn doit s'expliquer, si je ne me trompe, comme un effort pour établir entre les jureurs un lien sympathique, qui est en même temps fortifié et resserré par l'absorption dans leur être de la force et de la solidité de la pierre sur laquelle ils étaient assis.

Si quelque lecteur affligé d'une tendance au scepticisme n'est pas encore persuadé que le sol sur lequel on se tient peut affecter la qualité morale d'un serment, je lui rappellerai un passage de Procope qui devrait apaiser ses doutes. Cet historien véridique raconte qu'un roi perse parvint à arracher la vérité à un témoin qui avait de bonnes raisons de vouloir se parjurer. Quand Pacurius régnait sur la Perse, il soupçonna son vassal Arsacès, roi d'Arménie, de projeter une révolte, Il le fit venir et l'accusa d'infidélité. Le roi d'Arménie protesta avec indignation et jura ses grands dieux que jamais pareille pensée n'avait traversé son esprit. Là-dessus le roi de Perse, inspiré par ses magiciens, prit ses meures pour démasquer le traître. Il fit couvrir le sol du pavillon royal avec de la boue, une moitié avec de la boue de Perse et l'autre avec de la boue d'Arménie. Alors sur le sol ainsi préparé il fit tes cent pas avec son vassal, lui reprochant ses intentions perfides. Les réponses du coupable furent marquées par les contradictions les plus extraordinaires. Quand il marchait sur la boue de Perse, il jurait par les serments les plus terribles qu'il était le fidèle esclave du roi de Perse ; mais aussitôt qu'il marchait sur la boue d'Arménie le ton changeait et il attaquait férocement son roi, le menaçant de se venger de ses insultes et se vantant de ce qu'il ferait lorsqu'il aurait retrouvé sa liberté. Pourtant, au moment précis où il mettait le pied sur la houe de Perse, il redevenait aussi servile et plat qu'auparavant et implorait le pardon de son souverain dans les termes les plus pitoyables. La ruse avait réussi ; le crime était révélé et le traître dénoncé par lui-même. Cependant, comme il était de sang royal, car c'était un Arsacide, il ne pouvait être mis à mort. On lui fit donc ce qu'on faisait généralement aux princes coupables ; on l'enferma à vie dans un château appelé le Château de l'Oubli, parce que toutes les fois qu'un prisonnier avait franchi son triste seuil et que la porte s'était refermée sur lui, son nom ne devait jamais plus être mentionné sous peine de mort. Là pourrissaient P219 les traîtres et c'est là que le roi d'Arménie parjure finit ses jours [dcccxxxix].

La coutume de dresser des cairns comme témoins semble encore exister de nos jours en Syrie. L'un des plus fameux sanctuaires du pays est celui d'Aaron, sur le mont Hor. Le tombeau du prophète est visité par des pèlerins, qui prient le saint d'intercéder pour la guérison de leurs amis malades et qui amoncellent des pierres comme témoins (*meshhad*) des vœux faits en leur nom [dcccxl].

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE VII

JACOB AU GUÉ DU JABBOK

Quand il eut quitté Laban, Jacob, avec ses femmes, ses enfants et ses troupeaux, poursuivit sa route vers le sud. Des hautes montagnes boisées de Galaad, il descendit de quelques milliers de pieds jusqu'au Jabbok. Cette descente prend plusieurs heures et quand le voyageur parvient au fond de la vallée, il sent qu'il est passé dans un climat différent. Parti des bois de pins et des brises glaciales des hauts plateaux, il arrive au bout d'une heure dans l'atmosphère embaumée du village de Burmeh, enfoui dans les arbres fruitiers, les arbustes et les fleurs, où il peut apaiser sa soif avec l'eau claire et fraîche d'une belle fontaine. Deux mille pieds plus bas, il se trouve dans une atmosphère de serre au milieu d'une végétation touffue et semi-tropicale au fond de la vallée du Jabbok. Cette gorge est suprêmement sauvage et pittoresque. Des deux côtés, les hautes falaises se dressent presque perpendiculairement ; les yeux cherchent le ciel bleu là-haut, au-dessus des précipices et de pentes escarpées. Dans le fond, le Jabbok coule avec un courant puissant, son eau bleu-gris frangée et cachée, même de près, par l'épais feuillage des lauriers roses dont les fleurs rouges égaient le vallon au début de l'été. La Rivière Bleue, car tel est son nom de nos jours, est rapide et forte. Même en temps ordinaire l'eau atteint la sangle des chevaux et parfois on ne peut la passer à gué, le courant venant laver les arbres et les arbustes des rives à une grande hauteur. Sur le versant sud la pente est excessivement raide. Le sentier monte en serpentant ; le voyageur doit mettre pied à terre et conduire son cheval par la bride [dcccxli].

C'est cette même côte que gravissaient péniblement les chameaux de Jacob ; et lui, resté seul près du gué, à la tombée de la nuit, il écoutait les cris des chameliers qui allaient en s'affaiblissant au-dessus de

sa tête et il regardait sa caravane se perdre dans l'obscurité et l'éloignement.

P220 Cette scène peut nous aider à comprendre l'étrange aventure qui arriva à Jacob au passage de la rivière. Ses femmes, ses servantes et ses enfants, à dos de chameau, avaient traversé la rivière, et tous les troupeaux les avaient précédés ou suivis. Il restait donc seul près du gué. Il faisait nuit et c'était probablement une nuit d'été éclairée par la lune, car il est peu probable qu'avec une si longue caravane il ait tenté de passer le gué dans l'obscurité ou en hiver, quand l'eau courait profonde et rapide. Qu'il fît clair de lune ou obscur, au bord de l'eau un homme lutta avec lui toute la nuit ; enfin les feux du matin vinrent éclairer les crêtes boisées du ravin, tandis qu'ils luttaient encore en bas dans l'ombre. L'étranger leva la tête et vit la lumière et dit : « Laisse-moi aller, car l'aurore est arrivée ». De même Jupiter s'arracha des bras de l'amoureuse Alemène avant l'aube [dcccxlii] ; ainsi le spectre du père d'Hamlet s'enfuit au chant du coq ; ainsi Méphistophélès, dans la prison, avertit Faust de se dépêcher tandis que résonnaient les marteaux du gibet, car le jour, le dernier jour de Marguerite allait poindre. Mais Jacob s'accrocha à l'homme et dit : « Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies béni. » L'étranger lui demanda son nom et quand Jacob lui eut répondu, il dit : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël, car lu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu as été vainqueur. » Mais quand Jacob l'interrogea et lui dit : « Fais-moi, je te prie, connaître ton nom », l'homme s'y refusa et ayant donné la bénédiction que Jacob lui avait arrachée, il disparut. Aussi Jacob appela ce lieu Péniel, c'est-à-dire « Face de Dieu », « car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et je suis resté en vie ». Peu après le soleil se leva sur Jacob et celui-ci boitait ; car dans la lutte son adversaire l'avait touché à l'emboîture de l'aine : « C'est pourquoi les enfants d'Israël, aujourd'hui encore, s'abstiennent de manger le nerf sciatique qui est au-dessus de l'emboîture de l'aine, parce qu'il avait frappé Jacob à l'emboîture de l'aine, au nerf sciatique [dcccxliii] ».

Cette histoire est obscure et il est probable que certains des traits primitifs ont été sautés par le compilateur de la Genèse parce qu'ils sentaient leur paganisme. Aussi toute explication qu'on en peut donner doit comporter une grande part de conjecture. Mais, si on prend en considération les caractéristiques du lieu où se place la scène de cette histoire et si on lui compare les légendes analogues que je vais citer,

on peut supposer provisoirement que le mystérieux adversaire de Jacob était l'esprit ou djinn de la rivière et que le combat fut cherché à. dessein par Jacob pour obtenir sa bénédiction. Cela expliquerait pourquoi il fit partir de l'avant la longue caravane de femmes, de serviteurs et d'animaux, et attendit seul dans l'obscurité près du gué. Il pouvait supposer que le dieu timide, effrayé par le bruit et le fracas d'une si grande troupe passant l'eau, se cacherait à quelque distance dans un creux de la rivière ou dans une touffe de lauriers roses, et que, le gué passé et le silence revenu, sans autre interruption que le clapotis monotone du courant, la curiosité l'amènerait à quitter sa cachette et à visiter la scène de tout ce bruit et de toute cette perturbation. Alors le subtil Jacob, quittant son embuscade, aurait bondi sur le dieu et lutté avec lui jusqu'à ce qu'il eût obtenu la bénédiction désirée. C'est ainsi que Ménélas trompa Protée, le timide dieu marin, comme il dormait en plein jour au milieu des phoques, sur le sable jaune, et l'obligea à contre-cœur à lui dire la bonne aventure [dcccxliv]. C'est ainsi que Pélée s'empara de la déesse Thétis et fit de cette Ondine grecque sa femme [dcccxlv]. Dans ces deux légendes grecques l'esprit souple et agile se débat dans l'étreinte de celui qui l'a capturé, glisse entre ses mains et se métamorphose de lion en serpent, de serpent en P221 eau et ainsi de suite jusqu'au moment où, au bout d'artifices et sans espoir d'échapper à son adversaire résolu, il consent enfin à accorder la faveur, demandée. De même lorsque Hercule disputa au fleuve Achéloüs la belle Déjanire, le dieu se métamorphosa d'abord en serpent, puis en taureau pour se dérober au héros musclé ; mais en vain [dcccxlvi].

Ces parallèles suggèrent que dans le récit primitif l'adversaire de Jacob se métamorphosait peut-être de même pour lui échapper. Il se peut qu'une trace de ce génie de métamorphose survive dans l'histoire de la révélation de Dieu à Élie sur le mont Horeb ; le vent, le tremblement de terre et le feu seraient, dans la version primitive de ce récit sublime, des déguisements revêtus l'un après l'autre par la divinité, jusqu'au moment où, vaincue par la persévérance du prophète, elle se révéla dans un murmure doux et léger [dcccxlvii]. Car il faut observer que les esprits des eaux ne sont pas les seuls êtres surnaturels que les mortels ont surpris pour leur arracher une bénédiction ou un oracle.

C'est ainsi que le dieu phrygien Silène, malgré ses habitudes de dissipation, possédait un riche bagage de connaissances qu'il ne communiquait, comme Protée, que s'il y était contraint. Midas, roi de

Phrygie, l'attrapa en mêlant du vin à l'eau d'une fontaine, dont, dans un moment de faiblesse, le sage avait consenti à boire. Quand les fumées de l'ivresse se furent dissipées, Silène se trouva prisonnier et il dut faire un grand discours sur le monde et la vanité de la vie humaine avant que le roi consentît à le laisser aller. Certains des écrivains les plus graves de l'antiquité nous ont laissé un récit plus ou moins exact du sermon que le joyeux compère prêcha près de la fontaine qui jasait au bord du chemin, où, d'après d'autres, dans un bosquet de roses [dcccxlviii]. C'est par un stratagème analogue que Numa attrapa les dieux rustiques Picus et Faunus et les contraignit à faire descendre Jupiter lui-même du ciel par leurs charmes et leurs incantations [dcccxlix].

Que l'adversaire de Jacob au gué du Jabbok ait été le dieu du fleuve lui-même, c'est peut-être ce que confirme le fait que de nombreux peuples ont cherché à se rendre propices aux gués les esprits capricieux et dangereux des eaux. Hésiode dit que quand on est sur le point de passer une rivière, il faut la regarder, prier et se laver les mains ; car celui qui traverse un cours d'eau sans se laver les mains encourt la colère des dieux [dcccl]. Quand Cléomène, roi de Sparte, voulut envahir l'Argolide, il arriva avec son armée sur les rives de l'Érasinus ; il sacrifia au fleuve, mais les augures furent défavorables à son passage. Il déclara qu'il admirait le patriotisme du dieu qui refusait de trahir son peuple, mais qu'il envahirait l'Argolide quoiqu'il en eût. Alors il conduisit ses hommes au bord de la mer, sacrifia un taureau à la mer et transporta son armée dans des navires jusqu'en pays ennemi [dcccli]. Quand Xerxès, à la tête des Perses, arriva au Strymon, en Thrace, les mages sacrifièrent des chevaux blancs et accomplirent d'autres cérémonies étranges avant de passer l'eau [dcccclii]. Lucullus, à la tête de l'armée romaine, sacrifia un taureau à l'Euphrate quand il le franchit [dcccliii]. « Sur le bord de la rivière, les Péruviens prenaient de l'eau dans le creux de la main et la buvaient, priant le dieu de les laisser traverser ou de leur donner du poisson, et ils y jetaient du maïs en offrande : même aujourd'hui les Indiens des Cordillères boivent une gorgée cérémoniale avant de franchir une rivière à pied ou à cheval [dcccliv] ». Autrefois, les Gallois « crachaient toujours trois fois par terre avant de traverser un cours d'eau la nuit, pour détourner les influences malignes des esprits et des sorcières [dccclv] ».

Selon les croyances des Bantou du Sud Africain « les rivières sont [P222] habitées par des démons ou des esprits malfaisants et il es indis-

pensable de les apaiser quand on traverse une rivière inconnue en jetant dans l'eau une poignée de blé ou quelque autre offrande, même si elle est sans valeur intrinsèque. »

Quand les Massaï de l'Ouest Africain franchissent un cours d'eau, ils jettent une poignée d'herbe dans l'eau comme offrande ; car l'herbe, source de vie pour leurs troupeaux, joue un rôle important dans les superstitions et les rites massaï [dccclvi]. Chez les Baganda de l'Afrique Centrale, avant de passer un gué, le voyageur demande au dieu fluvial de lui accorder un heureux passage et jette dans l'eau quelques grains de café comme offrande. Quand un homme est emporté par le courant, ses amis ne cherchent pas à le sauver, parce qu'ils craignent que le diable ne les prenne aussi s'ils lui portent secours. Ils croient que son esprit gardien l'a abandonné à l'esprit de l'eau et qu'il ne peut échapper au trépas [dccclvii]. Sur certains points de la Nakiza et de la Seziboua, dans l'Ouganda, il y avait sur chaque rive un tas d'herbes et de bâtons ; quiconque traversait la rivière y jetait un peu d'herbe et quelques bâtons avant et après le passage. C'était l'offrande au dieu fluvial. De temps à autre des offrandes plus somptueuses étaient faites ; on apportait de la bière, ou un animal, ou un poulet ou de l'étoffe d'écorce qu'on ajoutait au tas et qu'on y laissait après avoir prié l'esprit. Le culte de chacune de ces rivières était assuré par un prêtre ; mais il n'y avait pas de temple. Le Bean Clan (Clan de la Fève) adorait particulièrement la Nakiza et le père du clan en était le prêtre. Quand la rivière était en crue, aucun membre du clan ne tentait de la passer ; le prêtre le leur interdisait formellement sous peine de mort [dccclviii].

Sur un point du Haut-Nil, appelé les Chutes de Karouma, le fleuve est interrompu par une rangée de hautes pierres et l'eau court le long de plans inclinés dans une sorte d'écluse, jusqu'à une profondeur de dix pieds. Les naturels racontent que ces pierres furent placées par Karouma, agent ou familier d'un grand esprit, qui, satisfait de la barrière ainsi élevée par son serviteur, le récompensa en donnant son nom aux chutes. Un sorcier s'y trouvait autrefois pour guider les dévotions de ceux qui passaient l'eau. Quand Speke et ses compagnons franchirent le Nil en radeau à cet endroit, les Banyoro qui les accompagnaient sacrifièrent deux chevreaux, l'un sur chaque rive du fleuve, ouvrant d'un seul coup de couteau la poitrine et le ventre. Ils les étendirent le ventre en l'air sur de l'herbe et des brindilles et les voyageurs marchè-

rent dessus pour s'assurer un voyage prospère. L'endroit du sacrifice fut choisi sur les instructions du sorcier du gué [dccclix].

L'Itouri, un des affluents supérieurs du Congo, forme la limite entre le pâturage et la forêt. « Quand ma pirogue eut presque franchi l'eau claire et rapide, large de cent cinquante mètres, j'aperçus sur la rive opposée deux toutes petites maisons bâties sur le bord de la rive, et ressemblant en tous points aux huttes des villageois. Le vieux chef répugnait à m'expliquer l'usage de ces maisons ; mais enfin je compris qu'elles avaient été élevées pour l'ombre de son prédécesseur qui, en retour, avait été prié de veiller sur ceux qui passeraient la rivière. Depuis lors, toutes les fois qu'on voyait une caravane s'approcher de la rive, on apportait quelques aliments aux maisons de l'esprit, comme pour l'avertir que sa protection était demandée pour la caravane qui allait passer. » [dcccLx].

Chez les Ibo de l'Aouka, dans le Bas-Niger, quand un cadavre est porté au tombeau et que les porteurs doivent franchir un cours d'eau, on sacrifie à la une chèvre et une poule [dccclxi].

P223 Les Badaga, tribu des monts Nilgherries, Inde Méridionale, croient à une divinité appelée Gangamma, « qui est censée être présente à chaque rivière, et particulièrement à la Koondé et la Pykaré ; la coutume était autrefois que chaque propriétaire de bétail qui devait les traverser au moment d'une crue, y jetait un quart de roupie, parce que le bétail était souvent emporté par le courant et noyé. Aux funérailles d'un Badaga on énumérait parmi ses grands péchés qu'il avait traversé un cours d'eau sans rendre à Gangamma l'adoration qui lui était due [dccclxii] ».

Dans ces mêmes montagnes les Toda, tribu plus petite mais mieux connue, regardent deux de leurs rivières, la Teipakh (Paikara) et la Pakhwar (Avalanche) comme dieux ou séjour des dieux. Quiconque traverse ces deux cours d'eau doit sortir le bras de son manteau en témoignage de respect. Autrefois on ne les franchissait qu'en certains jours de la semaine. Quand deux fils d'un frère et d'une sœur passent de compagnie l'une de ces rivières sacrées ils doivent accomplir une cérémonie spéciale. A l'approche de la rivière ils cueillent et mâchent de l'herbe et chacun dit à l'autre : « Vais-je jeter la rivière (l'eau) ? Vais-je traverser la rivière ? » Alors ils descendent sur la rive et cha-

cun plonge la main dans l'eau et la jette par trois fois loin de lui, Ils passent ensuite, chacun sortant le bras droit de son manteau comme les autres.

Un certain chef fameux des Angoni, dans l'Afrique Centrale britannique, fut incinéré près d'une rivière ; aujourd'hui encore, quand les Angoni traversent ce cours d'eau, ils lui adressent le salut mâle et grave qu'ils n'accordent qu'à la royauté [dccclxiii]. Quand les Angoni traversent une rivière en pirogue ils font une confession générale de toutes les infidélités dont ils ont été coupables envers leurs épouses ; c'est uniquement parce qu'ils s'imaginent, qu'autrement ils se noieraient dans la rivière [dccclxiv]. Les Toradja du Centre de Célèbes croient que les esprits des eaux habitent sous forme de serpents les creux et les rapides des rivières. On doit se mettre en garde contre ces êtres dangereux ; aussi quand un Toradja va descendre la rivière, il crie à plusieurs reprises de la rive : « Je ne pars pas aujourd'hui, je partirai demain. » Les esprits entendent et s'il y en a un qui guette le voyageur, il s'imagine que le départ a été retardé et il remet en conséquence son attaque au lendemain. Cependant le rusé Toradja descend doucement le fil de l'eau riant sous cape de la simplicité d'esprit du dieu qu'il a roulé [dccclxv].

Bien que la raison véritable de l'observance de la plupart de ces coutumes à l'égard des rivières puisse rester obscure, le motif général semble être la crainte de la rivière conçue soit comme un être puissant, soit comme hantée par des esprits redoutables. La conception d'une rivière comme être personnel est illustrée par une pratique des Kakyen de la haute Birmanie. Quand l'un d'entre eux se noie en traversant une rivière, son vengeur se rend une fois par an sur la rive, remplit un vaisseau d'eau et le met en pièces à coups d'épée, comme s'il expédiait un adversaire humain [dccclxvi].

On dit qu'une fois, le Nil ayant inondé la terre d'Égypte de dix-huit coudées, et comme un vent puissant soulevait ses vagues, le roi Phéron saisit un dard et le lança dans le courant ; mais il fut puni de cet acte téméraire et impie par la perte de la vue [dccclxvii]. Quand Cyrus, marchand sur Babylone, traversa le Gyndes, un des chevaux blancs fut emporté par le courant et se noya. Furieux de ce sacrilège, le roi menaça le fleuve d'abaisser son eau au point qu'une femme pourrait le passer sans se mouiller les genoux. Il fit creuser par son armée des P224

canaux et détourna le fleuve de son lit. Et tout l'été qui aurait dû être consacré au siège de Babylone fut gaspillé pour satisfaire le caprice enfantin d'un monarque superstitieux [dccclxviii].

Les esprits fluviaux ne sont pas les seules divinités des eaux que les mortels audacieux ont osé contraindre et punir. Quand une tempête eut emporté le premier pont jeté par Xerxès sur l'Hellespont pour faire passer son armée, le roi, dans sa colère, condamna le détroit à recevoir trois cents coups de verges et à être couvert de chaînes. Et en frappant de leurs fouets la surface de l'eau, les bourreaux répétaient : « Eau amère, ton maître t'inflige ce châtiment parce que tu as fait du mal à celui qui ne t'en a pas fait. Mais le roi Xerxès te franchira, quoique tu fasses. Et c'est bien fait si personne ne t'offre de sacrifices parce que tu es un fleuve traître et salé [dccclxix] ». On raconte des anciens Celtes qu'ils entraient dans les flots qui déferlaient sur le rivage en les frappant avec leurs épées et leurs lances comme s'ils avaient pu blesser ou effrayer l'océan lui-même [dccclxx].

Les Toradja du centre de Célèbes racontent qu'une de leurs tribus, dont la stupidité est proverbiale, descendit un jour sur le rivage alors que la mer était basse. Ils se mirent aussitôt à bâtir une hutte sur la plage, au-dessous du niveau de la mer. Quand la marée monta et menaça d'emporter la hutte, ils la regardèrent comme un monstre qui cherchait à les dévorer et s'efforcèrent de l'apaiser en jetant dans les flots toute leur provision de riz. Comme les flots continuaient à avancer, ils y jetèrent épées, lances et couteaux, apparemment avec l'idée de blesser ou d'effrayer cet être dangereux et de le forcer à se retirer [dccclxxi]. Un jour que les Arafou, montagnards de la côte septentrionale de la Nouvelle Guinée hollandaise, prenaient leurs ébats sur le ressac, trois d'entre eux furent entraînés au large par une vague refluante, et noyés. Pour les venger, leurs amis tirèrent sur les flots pendant des heures avec des fusils et des flèches [dccclxxii]. Cette personnification de l'eau comme être qu'on peut intimider ou vaincre par les efforts physiques peut aider à expliquer l'étrange aventure de Jacob au gué du Jabbok.

Les traditions d'après lesquelles un certain nerf de la cuisse de Jacob fut forcé dans sa lutte avec son adversaire nocturne est évidemment une tentative d'expliquer pourquoi les Hébreux se refusaient à manger le tendon correspondant des animaux. Ces traditions et ces

coutumes ont des parallèles dans certaines tribus des Indiens de l'Amérique du Nord qui ne manquent jamais de couper et de jeter le jarret des daims qu'ils tuent [dccclxxiii]. Les Chéroki expliquent cette pratique par deux raisons. La première est que ce tendon, quand il est coupé, se rétracte dans la chair ; donc quiconque aurait le malheur de manger du jarret verrait ses membres se contracter de la même manière [dccclxxiv]. Une seconde raison est que si, au lieu de couper et de jeter le jarret ; le chasseur le mangeait, il se fatiguerait facilement à la marche [dccclxxv]. Ces deux explications sont conformes au principe de la magie sympathique, bien qu'elles l'appliquent différemment. La première suppose que si un homme mange du tendon qui se rétracte, le tendon correspondant dans son corps se rétracte de même. La seconde semble assumer que si l'on détruit le tendon sans lequel le daim ne pourrait marcher, on devient soi-même incapable de marcher. Ces deux raisons cadrent parfaitement avec la philosophie des sauvages. L'un ou l'autre suffirait à expliquer le tabou des Hébreux. D'après cette théorie le récit de la Genèse ajoute une sanction religieuse à une règle qui à l'origine était basée uniquement sur la magie sympathique.

On trouve chez les Mexicains une histoire analogue à celle de la P225 lutte de Jacob avec le fantôme nocturne. Les Mexicains croyaient que le grand dieu Tezcatlipoca errait la nuit sous la forme d'un géant enveloppé d'un drap cendré, qui portait sa tête à la main. Quand les peureux voyaient cette effroyable apparition, ils tombaient sur le sol évanouis et mouraient peu après ; mais l'homme brave empoignait le fantôme et lui disait qu'il ne le lâcherait pas avant le lever du soleil. Le spectre suppliait son adversaire de le laisser aller et le menaçait de sa malédiction. Si l'homme réussissait à tenir l'être affreux jusqu'au moment où le jour allait poindre, celui-ci changeait de ton et offrait faveurs, richesses ou force invincible à condition de le laisser partir avant l'aube. L'homme victorieux dans le combat avec son ennemi surhumain, recevait du vaincu quatre épines d'une certaine espèce en gage de sa victoire. Mais l'homme très vaillant arrachait le cœur du fantôme, il l'enveloppait dans un morceau d'étoile et l'emportait chez lui. Mais quand il dénouait triomphalement l'étoffe, il ne trouvait plus que des plumes blanches ou une épine, ou peut-être seulement de la cendre ou une vieille guenille [dccclxxvi].

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE VIII

LA COUPE DE JOSEPH

Quand ses frères vinrent en Égypte pour y chercher du blé pendant la famine, comme ils allaient repartir pour la Palestine, Joseph fit cacher sa coupe d'argent à l'entrée du sac de Benjamin.Puis, quand ils sortirent de la ville et avant qu'ils fussent loin, il envoya son intendant à leur poursuite pour les accuser d'avoir volé sa coupe. Les sacs furent fouillés et la coupe retrouvée dans celui de Benjamin. L'intendant reprocha aux frères leur ingratitude envers son maître, qui les avait traités avec hospitalité et dont ils avaient reconnu la bonté en lui volant son précieux gobelet : « Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien ? » leur demanda-t-il. « La coupe que vous avez volée est celle où mon maître boit et avec laquelle il pratique la divination. Vous avez fait une méchante action. » Et quand les frères ramenés se trouvèrent face à face avec Joseph, il répéta ces reproches et leur dit : « Pourquoi avez-vous agi de la sorte ? Ne saviez-vous pas qu'un homme tel que moi a le pouvoir de deviner ? » On peut conclure de ceci que Joseph se piquait particulièrement de son pouvoir de découvrir les voleurs au moyen de sa coupe de divination.

L'usage d'une coupe de divination a été fréquent dans les temps anciens et modernes, bien que le mode d'opérer n'ait pas été toujours le même. C'est ainsi que dans la vie du philosophe néoplatonicien P226 Isidore, il est dit que le sage rencontra une femme sacrée qui possédait un remarquable pouvoir. Elle versait de l'eau claire dans une coupe de cristal et d'après ce qui lui apparaissait dans l'eau, elle prédisait l'avenir [dccclxxvii]. Ce genre de prédiction formait une branche spéciale de la divination à laquelle les Grecs donnaient le nom de *hydromantia* ; parfois on mettait une certaine pierre précieuse dans l'eau afin d'invoquer les images des dieux [dccclxxviii]. Le roi Numa connaissait

l'avenir au moyen d'images des dieux qu'il voyait dans l'eau, mais on ne nous dit pas qu'il faisait usage d'une coupe ; il est plus probable qu'il était censé voir les images ou les apparitions divines dans la fontaine sacrée d'Égérie, dont il avait épousé l'esprit [dccclxxix]. Les habitants de Tralles, en Carie, désirant savoir quel serait le résultat de la guerre mithridatique, eurent recours à un jeune garçon qui, regardant dans l'eau, prétendit y voir l'image de Mercure et, sous l'inspiration de cette divine manifestation, chanta les événements qui devaient arriver cent soixante ans plus tard [dccclxxx]. Il est dit que les Perses étaient versés dans l'art de la divination par l'eau [dccclxxxi], et que cet art fut apporté de Perse en Occident [dccclxxxii].

Nous ne savons pas comment Joseph se servait de sa coupe magique pour découvrir les voleurs ou pour tout autre dessein ; mais on peut supposer qu'il s'inspirait des images qui lui apparaissaient dans l'eau. Il est certain que ce mode de divination est encore pratiqué en Égypte et qu'il est probablement en vogue depuis la plus haute antiquité dans le pays où tant de vieilles coutumes se sont conservées. C'est ce qu'on appelle de nos jours le miroir magique. « On fait grand usage du miroir magique. Un jeune garçon pur et innocent (de moins de douze ans) regarde dans la coupe remplie d'eau où sont gravés les textes ; sous son bonnet est placé un morceau de papier qui porte aussi des inscriptions et descend sur son front ; on l'encense tandis que les magiciens murmurent des sentences. Bientôt l'enfant interrogé dit qu'il voit des personnes bouger dans l'eau comme dans un miroir. Les magiciens lui disent de faire certains commandements à l'esprit, comme de dresser une tente, d'apporter du café et des pipes, ce qui est fait aussitôt. Les magiciens demandent aux curieux de nommer toute personne qu'ils désirent voir apparaître sur la scène ; peu importe qu'il s'agisse d'un vivant ou d'un mort. L'enfant ordonne à l'esprit de l'amener ; au bout de quelques secondes, le voilà présent et l'enfant se met à le décrire. Cependant, la description, d'après mes propres observations, est toujours très éloignée de la vérité. L'enfant s'en excuse en disant que la personne amenée ne veut pas se mettre en plein au milieu et reste toujours à moitié dans l'ombre ; mais que d'autres fois il voit les personnes réellement et en mouvement. En cas de vol on questionne aussi parfois le miroir magique, comme je l'ai vu faire une fois. (C'est ce qu'on appelle *darb el mandel*.) Les révélations de l'enfant tombèrent sur une personne dont on prouva par la suite la

complète innocence, mais que l'enfant, semble-t-il, avait accusé avec dessein par malice. Aussi ces expériences, autrefois très en vogue, ont été strictement interdites par le gouvernement, bien qu'on les pratique encore [dccclxxxiii] ».

On se sert parfois en Égypte d'un miroir magique formé non avec de l'eau dans une coupe, mais avec de l'encre versée dans la paume ou le creux de la main du devin ; le principe et le mode de procéder sont les mêmes. Le devin prétend voir dans l'encre les figures des personnes vivantes ou mortes qu'on lui demande d'invoquer. On a recours au miroir magique d'encre comme au miroir magique d'eau pour découvrir les voleurs et dans d'autres buts. Les personnes qui peuvent voir dans le miroir sont un jeune garçon impubère, une vierge, P227 une esclave noire, et une femme enceinte, mais on emploie de préférence le jeune garçon impubère. On trace à l'encre quelques carrés magiques dans la paume de sa main et au centre du carré une petite flaque d'encre sert de miroir magique. Tandis que le devin regarde, on brûle de l'encens et on jette dans le feu des morceaux de papier sur lesquels sont inscrites des paroles magiques [dccclxxxiv]. Quand Kinglake visita le Caire, il fit venir un magicien et l'invita à donner un exemple de son savoir. Le magicien, vieillard imposant à barbe majestueuse, dont l'aspect pittoresque était rehaussé par un large turban et d'amples vêtements, ordonna à une jeune garçon de regarder dans une tache d'encre dans le creux de sa main et de décrire la personne que nommerait l'Anglais. Kinglake fit invoquer Keate, qui avait été son professeur à Eton, régent féroce à l'ancienne mode, petit et irascible, aux sourcils roux en broussaille et tout le reste à l'avenant. Le jeune devin déclara qu'il voyait l'image d'une jolie jeune fille aux cheveux d'or, aux yeux bleus, au visage pâle et aux lèvres roses. Kinglake éclata de rire le magicien, déconfit, déclara que l'enfant avait dû pécher et il lui fit dégringoler incontinent l'escalier à coups de pied [dccclxxxv].

Ces mêmes modes de divination ont été employés dans d'autres parties du monde. C'est ainsi qu'en Scandinavie les gens consultaient un devin un jeudi soir, afin de voir dans un seau d'eau les traits de celui qui les a volés [dccclxxxvi]. Les Tahitiens « ont une singulière façon de découvrir un voleur. Ils s'adressent à une personne qui possède le don de la divination et qui, à ce qu'ils disent, ne manque jamais de leur montrer les traits du voleur révélés dans une calebasse d'eau pure [dccclxxxvii] ».

Certains devins du sud-est de la Nouvelle Guinée prétendent distinguer les traits des coupables dans une flaque d'eau où l'on a pressé l'huile d'une noix de coco [dccclxxxviii].

Quand un Esquimau parti en mer n'est pas revenu à temps, un sorcier entreprend au moyen d'un miroir magique de découvrir si le manquant est vivant ou mort. Pour cela il soulève la tête du plus proche parent du manquant avec un bâton. Au-dessous on place un bassin d'eau et dans le miroir le sorcier prétend voir l'image du marin absent, soit chaviré dans son canot, soit assis et ramant. Il peut ainsi réconforter les parents inquiets en leur assurant que le manquant est sain et sauf ou confirmer leurs inquiétudes en leur annonçant sa mort [dccclxxxix].

Mais le miroir magique n'est pas la seule forme de divination ou l'on emploie de l'eau pour découvrir la vérité. Aux Indes, pour trouver un voleur, on inscrit les noms de tous les suspects sur des boulettes séparées de pâte ou de cire, qu'on jette dans un baquet plein d'eau. On croit que la boule qui porte le nom du voleur flotte à la surface et que toutes les autres boules vont au fond [dcccxc]. En Europe, à la veille de la Saint-Jean, les jeunes gens avaient recours à de nombreux procédés de divination pour connaître leur fortune amoureuse. Dans le Dorset une jeune fille, avant d'aller se coucher, écrivait les lettres de l'alphabet sur des bouts de papier et le jetait dans la cuvette d'eau, les lettres en bas. Le lendemain, seule la lettre initiale du nom de son futur mari devait apparaître, toutes les autres étant retournées [dcccxci].

Parfois on sonde l'avenir en laissant tomber dans l'eau des objets d'une espèce ou d'une autre et en s'inspirant de la position ou de l'aspect qu'ils y prennent. Ainsi chez les Bahima ou Banyankole, tribu pastorale de l'Afrique Centrale, dans le protectorat de l'Ouganda, les sorciers prenaient parfois un pot d'eau et y jetaient certaines herbes qui faisaient venir de l'écume à la surface ; ils y jetaient quatre grains de café et devinaient les vœux des dieux d'après la direction dans P228 laquelle pointaient les grains ou le côté sur lequel ils se tournaient pour flotter [dcccxcii]. Chez les Garro de l'Assam, un prêtre prévoit l'avenir au moyen d'une tasse d'eau et de quelques graines de riz cru. Il tient la tasse dans la main gauche, y laisse tomber le riz, grain par grain, invoquant à chacun le nom d'un esprit. L'esprit qui se trouve être nommé au moment où deux grains flottant sur l'eau se rencontrent, est celui qu'il faut prier [dcccxciii].

Dans les Highlands d'Écosse l'art de la divination par les feuilles de thé était porté encore plus loin. Aujourd'hui encore, dit-on, les jeunes femmes visitent en foule ces diseuses de bonne aventure qui, moyennant tout simplement une tasse de thé, leur promettent les plus beaux partis. La prédiction se fait d'après l'aspect du marc ou des feuilles de thé, après avoir rincé le bords de la tasse avec les dernières gouttes du liquide par un mouvement circulaire de gauche à droite (*deiseal*) [dcccxciv]. En Angleterre, on prédit aussi l'avenir d'après les feuilles de thé ou le marc de café déposés au fond de la tasse [dcccxcv]895). De même en Macédoine les gens disent la bonne aventure au moyen du café. « Une bulle isolée au centre d'une tasse signifie que celui qui la tient possède un ami sûr et fidèle. Si plusieurs bulles forment un cercle près du bord de la tasse, cela veut dire qu'il est inconstant, et que son cœur est partagé entre diverses affections. On observe aussi le marc de café et on l'explique d'après la forme qu'il prend. S'il dessine sur les bords de la tasse des ruisseaux et des cours d'eau, on pronostique de d'argent et ainsi de suite [dcccxcvi] ».

En Europe, un mode courant de divination consiste à verser du plomb ou de la cire fondus dans de l'eau et à observer la forme qu'ils prennent en refroidissant. On a signalé ce procédé en Lithuanie, en Suède, en Écosse et en Irlande [dcccxcvii]. On croyait en Irlande qu'une certaine maladie appelée *esane* était envoyée par les fées, et pour savoir le cours qu'elle prendrait ou le traitement à suivre, les devins examinaient du charbon qu'ils avaient jeté dans un pot d'eau claire [dcccxcviii].

On peut supposer que Joseph avait recours à l'une ou l'autre de ces méthodes pour présager l'avenir au moyen de sa coupe d'argent.

Table des matières

Table des matières

LIVRE III

Table des matières

CHAPITRE I

MOÏSE DANS LA CORBEILLE DE ROSEAUX

P231 On peut dire qu'avec la vie de Joseph se termine l'ère patriarcale. Une brillante série de biographies d'un vif coloris et d'un dessin magistral a décrit la marche des patriarches depuis les rives de l'Euphrate jusqu'aux rives du Nil. Là l'historien les quitte pour un temps. Le rideau descend sur le premier acte du drame et quand il se relève sur la même scène, quatre cents ans environ ont dû s'écouler [dcccxcix] : la famille patriarcale est devenue une nation. A partir de ce moment l'histoire nationale commence et la première figure imposante qui se présente à nous est celle de Moïse, le grand législateur qui délivra ou peuple de l'esclavage d'Égypte, le guida dans ses pérégrinations à travers le désert de l'Arabie, lui donna ensuite ses institutions et mourut enfin en vue de la Terre Promise, que ses pieds ne devaient pas fouler. Il ne semble pas qu'il y ait aucune raison de douter de la vérité de cette tradition dans ses grandes lignes. Dans les récits de ses exploits, comme pour tant d'autres héros nationaux, les âges suivants ont sans doute brodé le sombre canevas des faits des vives couleurs de l'imagination ; pourtant le changement amené ici dans la trame n'a pas été tellement considérable pour qu'on ne puisse retrouver les grandes lignes. On peut encore distinguer les membres de l'homme sous les superbes draperies du magicien qui tint tête à Pharaon et appela les fléaux sur toute la terre d'Égypte ; on peut encore discerner les traits humains à travers le nimbe de splendeur surnaturelle qui illuminait le visage du saint et du prophète lorsqu'il descendit de la montagne où il avait conféré avec Dieu et reçu des mains divines les lois nouvelles pour son peuple.

Chose remarquable, tandis que Moïse est beaucoup plus près des limites de l'histoire que les patriarches, le merveilleux et le miracu-

leux ont beaucoup plus de part à son histoire qu'à la leur. Il est bien dit que de temps en temps ceux-ci communiquaient avec la divinité, soit face à face, soit dans des visions ; mais aucun n'est représenté comme ayant eu part à ces prodiges et à ces révélations qui sont si fréquentes dans la carrière de Moïse. Nous voyons en eux des hommes qui se meuvent au milieu des autres hommes, s'occupant des besognes habituelles de l'existence et ayant leur part de la joie et de la tristesse de l'humanité. Mais Moïse, depuis le commencement jusqu'à la fin de sa vie, est comme marqué pour une grande mission ; il se meut sur un plan plus élevé que le commun des mortels, sans trace de ces faiblesses auxquelles sont sujets tous les hommes, et qui, posés d'une touche délicate, ajoutent tant de vie aux portraits des patriarches. P232 C'est pourquoi la simple humanité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob nous touche tellement plus que la vigueur splendide, mais solitaire, de Moïse.

Comme tous les événements de sa vie, la naissance de Moïse est encerclée par la tradition d'un halo de merveilleux. Après la mort de Joseph et de ses frères, leurs descendants, enfants d'Israël, se multiplièrent si vite en Égypte que les habitants les regardèrent avec crainte et méfiance et tentèrent de brider leur accroissement en leur imposant une pénible servitude. Ce dur traitement n'ayant pas réussi, le roi d'Égypte décréta que tous les Hébreux du sexe masculin seraient mis à mort dès leur naissance ; les accoucheuses compatissantes n'ayant pas exécuté cet ordre cruel, il ordonna à son peuple de jeter tous les garçons qui naîtraient aux Hébreux dans le Nil. C'est pourquoi, à la naissance de Moïse, sa mère le cacha d'abord pendant trois mois ; quand il lui fut impossible de le dissimuler plus longtemps, elle fit une corbeille de roseaux, ou plutôt de papyrus, l'enduisit de bitume et de poix et y mit l'enfant. Puis elle alla tristement déposer cette corbeille parmi les roseaux qui poussaient sur les rives du Nil. La sœur de l'enfant se porta à quelque distance pour savoir ce qui lui arriverait. Or, il advint que la fille du Pharaon, roi d'Égypte, descendit à la rivière pour se baigner ; elle vit la corbeille au milieu des roseaux et envoya une de ses servantes pour la prendre. Quand la corbeille fut ouverte, la princesse vit l'enfant, qui pleurait. Elle en eut compassion : « C'est quelque enfant des Hébreux », dit-elle. Tandis qu'elle le regardait, la sœur, qui avait vu tout ce qui s'était passé, s'avança et dit à la princesse : « Veux-tu que j'aille te chercher parmi les femmes jui-

ves une nourrice qui allaitera cet enfant ? » Et la fille de Pharaon dit : « Va ! », et la jeune fille alla chercher la mère de l'enfant. La fille de Pharaon lui dit : « Emporte cet enfant et allaite-le ; je te donnerai ton salaire » ; et la femme prit l'enfant et l'allaita. Quand il fut grand, elle l'amena à la fille de Pharaon qui l'adopta pour son fils et lui donna le nom de Moïse, « car, dit-elle, je l'ai retiré des eaux [cm] ».

Bien que l'histoire de la naissance et des premières années de Moïse ne comporte pas d'élément surnaturel, elle présente néanmoins des traits qui peuvent être soupçonnés avec quelque raison d'appartenir au royaume du folklore plutôt qu'à celui de l'histoire. Afin d'ajouter au merveilleux de la carrière de son héros, le narrateur aime à raconter comment il fut exposé à sa naissance et seulement sauvé d'une mort menaçante par ce qui semble aux yeux du vulgaire un accident et est en réalité la loi du destin intervenant pour son salut. Dans la plupart des cas il faut regarder ces incidents comme des embellissements dus à l'invention du narrateur, des traits pittoresques qu'il a ajoutés, pour rehausser l'effet d'une simple histoire qu'il jugeait indigne de son sujet.

Ces histoires merveilleuses semblent avoir été surtout racontées des fondateurs de dynasties ou de royaumes ; leur parenté et leur enfance étant oubliées, le vide laissé par la mémoire a été rempli par l'imagination du narrateur. L'histoire d'Orient fournit un exemple du merveilleux dont étaient entourés les débuts obscurs d'un puissant empire. Le premier roi sémite qui régna sur Babylone fut Sargon l'Aîné, qui vivait vers l'an 2600 av. J.-C. Conquérant redoutable et actif bâtisseur, il se fit un grand nom, mais ne paraît pas avoir connu celui de son père. C'est du moins ce que nous apprend une inscription qui était, paraît-il, taillée sur une de ses statues ; une copie en fut faite au VIII[e] siècle de notre ère et déposée dans la bibliothèque royale de Ninive, où elle a été découverte dans les temps modernes. Dans ce document, le roi raconte le commencement, de sa propre histoire comme suit : P233

Sargon, un roi puissant, roi d'Agade, c'est moi ;
Ma mère était humble, mon père je ne l'ai pas connu,
Et le frère de mon père habite dans la montagne.
Ma cité est Azouripanou, sur les bords de l'Euphrate.
Mon humble mère m'a conçu, en secret elle m'a mis au monde.

Elle me mit dans une corbeille de roseaux, avec du bitume elle ferma la porte.
Elle me jeta dans la rivière qui ne me couvrit point.
Akki, l'irrigateur avec ……. me prit,
Akki, l'irrigateur comme son propre fils …… m'éleva,
Akki, l'irrigateur pour son jardinier me choisit.
Quand j'étais jardinier la déesse Istar m'aima,
Et pendant …… quatre ans je gouvernai le royaume.
Les peuples à tête noire je gouvernai, je dominai [cmi].

Cette histoire de l'exposition de Sargon sur la rivière dans la corbeille de roseaux, ressemble étroitement à l'histoire de Moïse sur le Nil [cmii] ; comme elle est selon toute apparence beaucoup plus ancienne que la tradition hébraïque, peut-être les auteurs de l'Exode l'ont-ils connue et ont-ils modelé leur récit sur l'épisode de l'original babylonien. Mais il est également possible que les histoires soient d'une origine indépendante et aient pris leur naissance dans le terrain commun de l'imagination populaire. Dans l'absence de toute preuve concluante dans un sens ou dans l'autre, tout jugement dogmatique serait déplacé.

La théorie de l'origine indépendante des histoires babylonienne et hébraïque est confirmée jusqu'à un certain point par l'existence d'une légende parallèle dans la grande épopée des Indes, le *Mahabharata*, puisqu'il n'est guère probable que les auteurs de cet ouvrage aient connu la tradition sémitique. Le poète raconte que Kunti ou Pritha, fille du roi, fut aimée par le Dieu du Soleil et lui donna un fils « beau comme un immortel », « revêtu d'une armure, orné de brillantes boucles d'oreille en or, avec des yeux de lion, et des épaules de bœuf ». Honteuse de sa faiblesse, et craignant la colère de son père et de sa mère, la princesse, « avec la complicité de sa nourrice, plaça l'enfant dans une corbeille étanche couverte entièrement de draps, faite d'osier, molle, confortable et garnie d'un admirable oreiller. Et les larmes aux yeux elle l'abandonna aux eaux de l'Asva ». Puis elle rentra au palais, le cœur gros, de peur que son père irrité n'apprît son secret. Mais la corbeille portant l'enfant flotta au fil de l'eau jusqu'au Gange et atterrit à la ville de Champa, dans le territoire de Suta. Il arriva qu'un homme de la tribu des Suta et sa femme se promenaient sur les bords de la rivière ils aperçurent la corbeille, la tirèrent de l'eau et en l'ouvrant virent un petit garçon « (beau) comme le soleil du matin,

revêtu d'une armure d'or, avec un beau visage orné de brillantes boucles d'oreille ». Or, ils n'avaient point de descendants et quand l'homme vit ce bel enfant il dit à sa femme : « Sûrement parce que je n'ai pas de fils, les dieux m'ont envoyé celui-ci. » Ils l'adoptèrent et l'élevèrent ; il devint un puissant chef et son nom était Karna. Mais sa mère sut ce qu'il était devenu par ses espions [cmiii].

Une histoire semblable est racontée de Trakhan, roi de Gilgit, ville située à peu près à cinq mille pieds au-dessus du niveau de la mer, dans les Himalayas. Grâce à son climat excellent, à sa position centrale et à une étendue considérable de terre fertile. Gilgit semble avoir été depuis des temps reculés le siège d'une dynastie de chefs qui exercèrent sur la vallée et les États voisins un empire plus ou moins incontesté. L'un d'entre eux, Trakhan, qui régnait au début du [P234] XIII^e^ siècle, se rendit particulièrement fameux [cmiv]. Il est dit qu'il fut le plus fort et le plus fier des rois de Gilgit et la tradition est encore chargée de ses faits et gestes. Voici l'histoire de sa naissance et de son exposition. Son père, Tra-Trakhan, roi de Gilgit, avait pris femme dans une riche famille de Darel. Comme il était passionné de polo, il avait l'habitude de se rendre à Darel chaque semaine pour se livrer à son jeu favori avec les sept frères de sa femme. Un jour ils étaient tellement ardents au jeu qu'ils convinrent de prendre comme enjeu la vie du ou des perdants. La partie fut longuement et habilement disputée, mais le roi finit par la gagner et, en vrai joueur qu'il était, il exigea l'enjeu et mit à mort ses sept beaux-frères. Quand il rentra chez lui, sans doute au comble de la joie, il annonça à la reine le résultat de la partie, avec sa suite pénible, mais inévitable ; loin de partager son enthousiasme, elle lui en voulut de la mort de ses sept frères et résolut de les venger. Elle mit de l'arsenic dans les aliments du roi, ce qui ne tarda pas à le faire mourir ; puis elle lui succéda sur le trône. Or, il arriva dans le temps où elle prit cette décision énergique, qu'elle était enceinte des œuvres du roi, et environ un mois plus tard elle mit au monde un fils qu'elle appela Trakhan. Mais elle était tellement affectée de la mort de ses frères qu'elle ne put pas souffrir la vue de l'enfant de leur meurtrier elle l'enferma dans un coffre de bois et le jeta secrètement dans la rivière. Le coffre descendit le fil de l'eau jusqu'à Hodar, village du district de Chilas. Comme le courant l'emportait, deux pauvres frères qui ramassaient du bois sur la rive l'aperçurent ; croyant qu'il contenait peut-être un trésor, l'un d'entre

eux se jeta à l'eau et le ramena à terre. Afin de ne pas exciter l'envie d'autrui par la vue du trésor escompté, ils cachèrent le coffre dans des fagots et l'emportèrent chez eux. Là ils l'ouvrirent et quelle ne fut pas leur surprise de découvrir un enfant ravissant, encore en vie. Leur mère éleva avec le plus grand soin le petit enfant trouvé ; il semblait qu'il avait béni la maison, car de pauvres qu'ils avaient été auparavant, ils devinrent de plus en plus riches et ils attribuèrent leur prospérité à l'heureuse découverte du coffre et de l'enfant. Quand celui-ci eut douze ans, il fut pris d'un ardent désir d'aller à Gilgit, dont il n'avait jamais entendu parler. Il y alla avec ses deux frères de lait, mais ils s'arrêtèrent en route pendant quelques jours, en un endroit appelé Baldas, qui se trouve sur le sommet d'une colline. Or, sa mère était toujours reine de Gilgit, mais elle était alors très malade, et comme il n'y avait personne à Gilgit pour lui succéder, les gens cherchaient ailleurs un roi pour régner sur eux. Dans cet état de choses et alors que tous les esprits étaient en suspens, il arriva un jour que les coqs du village chantèrent, non pas comme d'habitude « cocorico », mais « Baldas tham bayi », ce qui veut dire : « Il y a un roi à Baldas ». On y envoya aussitôt un messager pour en ramener tout étranger qui s'y trouverait. Il y rencontra les trois frères et les amena devant la reine. Comme Trakhan était beau et fort, la reine s'adressa à lui, et au cours de la conversation elle lui fit raconter son histoire. Elle eut la surprise et la joie d'apprendre que ce bel adolescent était son propre fils, qu'elle avait jeté dans la rivière dans un mouvement de douleur et de ressentiment inconsidéré. Elle l'embrassa et le proclama l'héritier légitime du royaume de Gilgit [cmv].

On a conjecturé que dans les histoires semblables à celle de l'exposition de Moïse sur les eaux se trouve une réminiscence de l'antique coutume par laquelle on prouvait la légitimité des enfants en les jetant dans l'eau, ceux qui nageaient étant acceptés comme légitimes et ceux qui coulaient, rejetés comme bâtards [cmvi]. A ce P235 propos il est intéressant de noter que dans plusieurs de ces histoires la naissance de l'enfant est représentée comme surnaturelle, ce que les esprits cyniques sont portés à regarder comme un synonyme délicat d'illégitimité. Ainsi dans la légende grecque, Persée et Télèphe, sont imputés l'un à Zeus, l'autre à Hercule ; dans la légende romaine, Romulus et Rémus sont les enfants d'une vierge mère et du dieu Mars, et dans l'épopée hindoue, la princesse attribue la naissance de son enfant

aux embrassements du dieu du soleil. Dans la légende babylonienne, d'autre part, le roi Sargon, moins heureux, ou plus honnête, que ses compères grecs, romains et indous, avoue franchement que son père était inconnu. Le récit qu'on lit dans la Bible de la naissance de Moïse ne fait pas allusion à la possibilité d'une origine illégitime ; mais quand on se rappelle que son père Amram épousa sa tante paternelle, que Moïse fut le fruit de cette union [cmvii], et que la loi hébraïque condamna par la suite tous ces mariages comme incestueux [cmviii], nous pouvons peut-être, sans manquer à la charité, soupçonner que dans l'histoire originale la mère de Moïse avait une raison plus particulière pour exposer son enfant sur les eaux que l'ordre général donné par Pharaon de jeter dans le Nil tous les fils qui naîtraient des Hébreux [cmix]. Quoiqu'il en soit, il semble que des peuples très différents aient eu recours à l'ordalie afin de décider si l'enfant était légitime ou non, et par conséquent si on devait le garder ou le faire disparaître.

Les Celtes soumettaient ainsi la question de la légitimité de leur progéniture au jugement du Rhin ; ils jetaient leurs enfants dans l'eau ; s'ils étaient bâtards, le fleuve pur et sévère les noyait et dans le cas contraire il les soutenait complaisamment sur ses eaux et les ramenait doucement au rivage jusque dans les mains de leurs tremblantes mères [cmx]. De même dans l'Afrique Centrale l'explorateur Speke entendit, parler « d'Ourouri, province d'Ounyoro, sous la juridiction de Kiméziri, gouverneur bien connu, qui couvre ses enfants d'ornements et de verroterie et les jette dans le Nyariza pour éprouver leur légitimité : s'ils coulent il est évident que quelqu'un d'autre doit être leur père mais s'ils flottent, il les reprend [cmxi] ».

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE II

SAMSON ET DALILA

Parmi les juges d'Israël, Samson, ce bruyant héros, fait une étrange figure. Il jugea Israël pendant vingt ans, c'est du moins ce que nous apprend l'écrivain sacré [cmxii], mais des jugements qu'il a rendus dans sa charge aucun ne nous est parvenu, et si la teneur de ses considérants doit être inférée de la nature de ses actes, il nous sera permis de douter qu'il ait été un grand ornement de la magistrature. Ses dispositions paraissaient le porter plutôt aux querelles et à se battre, P236 à brûler les meules des gens et à fréquenter les maisons des prostituées : bref il paraît avoir brillé comme libertin et comme débauché plutôt que dans des fonctions strictement judiciaires. Au lieu d'une liste ennuyeuse de ses décisions légales, nous lisons un récit amusant sinon très édifiant de ses aventures d'amour et de guerre ou plutôt de brigandage ; car si nous acceptons, et nous y sommes bien obligés, ce que la Bible nous apprend de ce matamore fanfaron, il ne livra jamais une guerre régulière ni ne dirigea une insurrection nationale contre les Philistins, les oppresseurs de son peuple ; il se contenta de faire de temps à autre une incursion en paladin solitaire ou en chevalier errant et il les fauchait avec une mâchoire d'âne ou toute autre arme également commode qui lui tombait sous la main. Et même dans ces expéditions de rapine, car il n'avait aucun scrupule à alléger ses victimes de leurs vêtements et probablement de leurs bourses, la pensée de délivrer son peuple de la servitude était selon toute apparence la dernière qui lui serait venue à l'idée. S'il massacra les Philistins, et c'est ce qu'il fît certainement à profusion et de très bon cœur, ce ne fut pas par motif de patriotisme ou de politique, mais seulement par une rancune personnelle du tort qu'ils lui avaient fait, à lui-même, à sa femme et à son beau-père. Depuis le commencement jusqu'à la fin, son histoire est celle d'un aventurier absolument égoïste et dénué de scrupule,

gouverné par des sautes de passion et indifférent à tout ce qui n'est pas la satisfaction de son désir momentané.

Toute cette friponnerie n'est relevée que par les éléments d'une force surnaturelle, d'un courage impétueux, d'un humour barbare qui font de l'ensemble de cette histoire une sorte d'épopée burlesque à la manière de l'Arioste. Mais ces traits, tout en donnant du piquant au récit de ses exploits, ne diminue guère le sentiment d'incongruité qu'on éprouve à rencontrer la figure grotesque de ce pourfendeur fanfaron è côté des effigies solennelles des anciens et des héros dans le panthéon d'Israël. A vrai dire le portrait de Samson doit l'extravagance de son coloris à la brosse du narrateur plutôt qu'à la plume de l'historien. Les incidents miraculeux de sa carrière peu honorable flottaient probablement comme contes populaires sur le courant de la tradition orale longtemps avant de se cristalliser autour du souvenir d'un homme réel, vaillant montagnard, espèce de Rob Roy hébreu, dont le caractère emporté, la prodigieuse force musculaire, firent le champion d'Israël, dans mainte incursion violente dans les riches plaines des Philistins. Car il n'y a pas de raison suffisante de douter que dans le saga de Samson des faits réels sont à la base de l'édifice fragile et transparent de la fantaisie. La précision avec laquelle les scènes de sa vie, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, sont placées dans des villes et des lieux définis, parlent haut en faveur d'une tradition locale vraie et aussi haut contre la théorie d'un mythe solaire auquel certains écrivains voudraient réduire l'histoire du héros musclé [cmxiii].

La main du narrateur se révèle surtout dans le récit de la catastrophe dont fut victime son héros par les ruses d'une femme perfide qui lui arrache le secret de sa force, puis le livra à ses ennemis. Voici ce récit :

« ...Il s'éprit d'une femme qui habitait dans la vallée de Sorek ; elle se nommait Dalila. Les princes des Philistins vinrent chez elle, et lui dirent : « Tâche de le séduire, pour savoir d'où lui vient sa grande vigueur, et comment nous pourrons nous rendre maîtres de lui, le lier et le dompter. Nous te donnerons chacun onze cents pièces d'argent. » Dalila dit donc à Samson : « Dis-moi, je te prie, d'où vient ta grande vigueur, et avec quoi il faudrait te lier pour te dompter ? Samson lui [P237] répondit : « Si on me liait avec sept cordes d'arc, fraîches et enco-

re humides, je deviendrais faible et je serais comme un autre homme. » Les princes des Philistins apportèrent à Dalila sept cordes fraîches et encore humides avec lesquelles elle le lia. Or, il y avait des gens en embuscade chez elle, dans une chambre. Elle lui dit : « Les Philistins sont sur toi, Samson ! » Mais il rompit les cordes comme se rompt un cordon d'étoupes à l'approche du feu. Ainsi le secret de sa force ne fut pas connu.

Puis Dalila dit à Samson : « Voici, tu t'es joué de moi, et tu m'as dit des mensonges. Je t'en plie, déclare-moi maintenant avec quoi il faut te lier. » il lui répondit : « Si on me liait avec de grosses cordes neuves, dont on ne se serait jamais servi, je deviendrais faible et je serais comme un autre homme. » Dalila prit donc de grosses cordes neuves et elle lia Samson ; puis elle lui dit : « Les Philistins sont sur toi, Samson ! » Or, il y avait des gens en embuscade dans une chambre. Mais il rompit comme un fil les grosses cordes qu'il avait aux bras.

Dalila dit à Samson : « Jusqu'à présent tu t'es joué de moi, et tu m'as dit des mensonges. Dis-moi donc avec quoi il faudrait te lier. » Il lui répondit : « Tu n'as qu'à tisser les sept tresses de ma tête dans la chaîne de ton métier. » Elle les fixa au moyen de la cheville, puis elle dit : « Les Philistins sont sur toi, Samson ! » Mais il se réveilla de son sommeil, et arracha la cheville du métier avec le tissu.

Alors elle dit : « Comment peux-tu dire : Je t'aime, puisque ton cœur n'est pas avec moi ? Tu t'es joué de moi trois fois et tu ne m'as pas dit d'où vient ta grande vigueur. » Elle le harcelait tous les jours de questions et le tourmentait, au point qu'il en fut impatienté jusqu'à la mort. Alors il lui ouvrit tout son cœur, et lui dit : « Le rasoir n'a jamais passé sur ma tête ; car je suis Nazaréen, consacré à Dieu dès le sein de ma mère. Si j'étais rasé, ma force m'abandonnerait, je deviendrais faible, et je serais comme tout autre homme. » Dalila, voyant qu'il lui avait ouvert son cœur, envoya appeler les princes des Philistins et leur fit dire : « Montez cette fois ; car il m'a ouvert tout son cœur. » Les princes des Philistins montèrent donc chez elle, et apportèrent l'argent dans leurs mains. Elle l'endormit sur ses genoux, appela un homme, et lui fit raser les sept tresses des cheveux de sa tête. Elle commença ainsi à le dompter, et sa force l'abandonna. Alors elle dit : « Les Philistins sont sur toi, Samson ! » Il s'éveilla de son som-

meil, et dit : « J'en sortirai comme les autres fois, et je me dégagerai de leurs mains ! » Mais il ne savait pas que l'Éternel s'était retiré de lui. Les Philistins le saisirent et lui crevèrent les yeux. Ils le firent descendre à Gaza, et le lièrent d'une double chaîne d'airain. On lui fit tourner la meule dans la prison [cmxiv] ».

Ainsi on supposait que la grande force de Samson résidait dans sa chevelure et qu'il suffisait de raser les longues et épaisses boucles qui lui tombaient sur les épaules et qui n'avaient jamais été coupées depuis son enfance, pour lui enlever sa vigueur surhumaine et le réduire à l'impuissance. Une croyance semblable a régné dans différentes parties du monde, particulièrement sur des personnes qui, comme Samson prétendaient à une force hors de la portée commune. Ainsi les indigènes de l'île Amboine pensaient que leur force résidait dans leur chevelure et les abandonnait si leurs boucles étaient coupées. Un criminel mis à la question par les Hollandais persista à nier sa faute jusqu'au moment où on lui coupa les cheveux, après quoi il avoua aussitôt. Un homme accusé de meurtre supporta sans broncher toutes les tortures que purent imaginer ses bourreaux, jusqu'à ce qu'il eût vu le chirurgien saisir ses ciseaux. Il en demanda l'usage et, quand P238 on lui eut dit que c'était pour lui couper les cheveux, il supplia qu'on n'en fit rien et avoua tout. Depuis lors, quand la torture était impuissante à arracher du prisonnier une confession, les Hollandais prirent l'habitude de lui couper les cheveux [cmxv]. Les indigènes de Céram, Indes Orientales, croient encore que si l'on coupe les cheveux des enfants on les affaiblit et on les énerve [cmxvi].

En Europe on croyait que les maléfices des sorciers et des sorcières résidaient dans leur chevelure et que rien ne pouvait faire la moindre impression sur ces mécréants tant qu'ils la gardaient. Aussi en France avait-on coutume de raser tout le corps de ceux qui étaient accusés de sorcellerie avant de les livrer au bourreau. Millaeus assista à Toulouse à la torture de certaines personnes auxquelles rien ne put arracher aucun aveu tant qu'elles ne furent pas dépouillées et complètement rasées, après quoi elles reconnurent aussitôt qu'elles étaient coupables. Une femme qui vivait selon toutes les apparences de la piété, fut soupçonnée de sorcellerie et mise à la torture ; elle supporta ses souffrances avec une constance incroyable, jusqu'à ce que, complètement épilée, elle fut contrainte d'avouer sa culpabilité. Le fameux inquisiteur Sprenger se contentait de raser la tête de ceux qu'il soupçonnait

de sorcellerie ; mais son collègue Cumanus, qui faisait les choses plus à fond, fit raser des pieds à la tête quarante-et-une femmes avant de les livrer au bûcher. Il avait quelque, raison d'être aussi rigoureux, parce que Satan lui-même, dans le sermon prêché de l'église de North Berwick, avait réconforté ses nombreux adeptes en leur assurant qu'aucun mal ne pourrait leur arriver « tant qu'ils auraient leurs cheveux et si jamais une larme ne tombait de leurs yeux [cmxvii] ».

De même, à Bastar, province de l'Inde, « si un homme est jugé coupable de sorcellerie, il est battu par la foule, sa chevelure est rasée, celle-ci étant censée renfermer son pouvoir malfaisant, ses dents de devant sont brisées afin de l'empêcher de marmotter des incantations... Les femmes soupçonnées de sorcellerie doivent subir la même épreuve ; si elles sont trouvées coupables, la même punition leur est administrée et lorsqu'elles ont été rasées leur chevelure est attachée à un arbre dans un lieu public [cmxviii] ».

De même chez les Bhîl, race primitive de l'Inde Centrale, quand une femme avait été convaincue de sorcellerie, on la soumettait à différentes formes de persuasion ; on la pendait la tête en bas à un arbre, on lui frottait du poivre dans les yeux ; enfin on coupait une boucle de ses cheveux, qu'on enterrait, « afin de briser le dernier lien entre elle et sa puissance malfaisante [cmxix] ». De même chez les Aztec du Mexique, quand un sorcier ou une sorcière « avaient terminé leurs mauvaises actions et que le temps était venu de finir leur détestable vie, quelqu'un s'emparait d'eux et leur coupait en rond les cheveux du haut de la tête, ce qui leur enlevait tout pouvoir de sorcellerie et de maléfices, et c'est alors qu'ils mettaient, par la mort, un terme à leur odieuse existence [cmxx] ».

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une croyance si répandue se retrouve dans les contes de fées qui, malgré toute la liberté apparente de l'imagination, réfléchissaient comme dans un miroir la foi qu'avaient réellement autrefois les peuples chez qui ces histoires avaient cours. Les indigènes de Nias, île située au large de la côte ouest de Sumatra, racontent qu'un jour un certain chef nommé Laubo Maros fut chassé par un tremblement de terre de Macassar, dans l'île de Célèbes, et émigra avec son peuple à Nias. Parmi ceux qui le suivaient étaient son oncle et la femme de son oncle. Le misérable neveu tomba amoureux P239 de la femme de son oncle et parvint, grâce à un subterfuge, à s'en

emparer. Le mari lésé s'enfuit à Malacca et supplia le sultan de Johore de l'aider à se venger. Le sultan consentit et déclara la guerre à Laubo Maros. Mais dans l'intervalle ce chef sans vergogne avait entouré le village d'une haute haie impénétrable de bambou piquant qui défia toutes les attaques du sultan et de ses troupes. Le rusé sultan eut recours à un subterfuge. Il retourna à Johore et y chargea un bateau de nattes de sparterie. Alors il revint à Nias et jetant l'ancre en face du port de son ennemi, il chargea ses canons de nattes de sparterie en guise de boulets et ouvrit le feu. Les nattes fendirent l'air comme de la grêle et jonchèrent bientôt la palissade du fort et le rivage avoisinant. Ayant tendu son piège le sultan attendit. Il n'eut pas longtemps à attendre. Une vieille rôdant sur la grève ramassa l'un des paillassons et aperçut les autres autour d'elle. Quelle tentation ! Enchantée de sa découverte, elle communiqua la bonne nouvelle à ses commères, qui se hâtèrent de venir en un clin d'œil, la haie ne fut pas seulement dépouillée des paillassons, mais arrachée et abattue au niveau du sol. Le sultan de Johore et ses hommes n'eurent qu'à entrer dans le fort et s'en emparer. Les défenseurs s'enfuirent, mais leur chef tomba entre les mains des vainqueurs. On eut le plus grand mal à le mettre à mort. On le jeta dans la mer, l'eau ne voulut pas le noyer ; on le mit sur un bûcher en flammes, le feu ne voulut point le brûler ; on frappa à coups d'épée toutes les parties de son corps, l'épée ne voulut point l'entamer. Alors ils virent que c'était un enchanteur et ils demandèrent à sa femme de leur dire comment ils pourraient le tuer. Comme Dalila, elle révéla le secret fatal. Sur la tête du chef poussait un cheveu aussi dur qu'un fil de laiton et à ce fil était attachée sa vie. On arracha le cheveu et en même temps son esprit s'envola [cmxxi]. Dans ce conte et dans certains des contes suivants ce n'est pas seulement la force mais la vie du héros qui est censée résider dans ses cheveux, de sorte que leur perte implique sa mort.

Des contes semblables à celui de Samson et Dalila sont fréquents dans l'histoire légendaire de la Grèce antique. Il est dit que Nisus, roi de Mégaride, avait sur le milieu de la tête un cheveu pourpre ou doré, et qu'il était condamné à mourir le jour où ce cheveu serait arraché. Quand Mégara fut assiégée par les Crétois, Scylla, sa fille, tomba amoureuse de Minos, roi des Crétois, et arracha le cheveu fatal de la tête de son père. Il mourut [cmxxii]. D'après un autre récit ce n'était pas la vie, mais la force de Nisus qui résidait dans son cheveu d'or ; quand

celui-ci fut arraché, Nisus s'affaiblit et fut tué par Minos [cmxxiii]. Sous cette forme, l'histoire de Nisus ressemble encore plus à celle de Samson. Il est dit encore que Poséidon avait rendu immortel Pterelaus en lui mettant dans sa chevelure un cheveu d'or. Mais quand Taphos, sa patrie, fut assiégée par Amphitryon, la fille de Pterelaus tomba amoureuse d'Amphitryon et tua son père en arrachant le cheveu d'or auquel sa vie était attachée [cmxxiv]. Dans un conte populaire de la Grèce moderne, il est dit que la force d'un homme réside dans trois cheveux d'or. Quand sa mère les arrache, il devient faible et timide et ses ennemis le mettent à mort [cmxxv]. Une autre histoire grecque dans laquelle on peut peut-être retrouver une réminiscence de Nisus et de Scylla, raconte comment un certain roi, qui était l'homme le plus fort de son temps, avait sur la poitrine, trois longs poils. Mais quand il fut en guerre avec un autre roi, sa femme le trahit, coupa ses trois poils et il devint le plus faible des hommes [cmxxvi].

L'histoire de Samson amené par sa perfide amante à livrer le secret de sa force, se retrouve dans des contes slaves et celtiques avec P240 cette différence que dans ceux-ci la force ou la vie du héros est censée résider non dans sa chevelure, mais dans un objet extérieur tel qu'un œuf ou un oiseau.

Un conte russe raconte ainsi qu'un certain sorcier appelé Koshchéi, l'Immortel, enleva une princesse et la tint prisonnière dans son château d'or. Cependant, un prince lui fit la cour un jour qu'elle se promenait seule et désolée dans le jardin du château, et toute heureuse à la pensée d'échapper avec lui, elle se rendit auprès du sorcier et l'amadoua avec des paroles fausses et flatteuses : « Mon doux ami, dites-moi, je vous prie, ne mourrez-vous jamais ? » « Certainement », dit-il. « Eh bien », dit-elle, « où est votre mort ? Est-elle dans votre maison ? » « Bien sûr », dit-il, « elle est dans le balai, sous le seuil ». Là-dessus la princesse saisit le balai et le jeta dans le feu ; le balai brûla, mais Koshchéi l'immortel resta vivant, et même pas un seul de ses cheveux ne fut grillé ! Frustrée dans sa première tentative, la rusée friponne bouda et dit : « Vous ne m'aimez pas vraiment, car vous ne m'avez pas dit où était votre mort ; pourtant je ne vous en veux pas et je vous aime de tout mon cœur. Après ces paroles flatteuses, elle supplia le sorcier de lui dire vraiment où était sa mort. Il se mit à rire et dit : « Pourquoi voulez-vous le savoir ? Eh bien, par amour pour vous, je vous le dirai. Dans un certain champ poussent trois chênes verts, et

sous la racine du plus grand est un ver, et si jamais ce ver est trouvé et écrasé, je mourrai. » Quand la princesse eut entendu ces paroles, elle alla tout droit à son amoureux et les lui répéta ; et il chercha jusqu'à ce qu'il eût trouvé les chênes et découvert et écrasé le ver. Puis il se hâta de regagner le château du sorcier ; mais ce fut seulement pour apprendre qu'il était toujours en vie. Alors la princesse se mit encore à caresser et à enjôler Koshchéi et cette fois, vaincu par ses ruses, il lui ouvrit son cœur et lui dit la vérité : « Ma mort », dit-il, « est bien loin et bien cachée sur le vaste océan. Dans cette mer est une île et sur cette île, pousse un chêne vert, et sous le chêne est un coffret de fer, et dans le coffret un petit panier, et dans le panier un lièvre, et dans le lièvre un canard, et dans le canard un œuf ; celui qui trouve l'œuf et le casse me tue en même temps ». Le prince se procura naturellement l'œuf fatal et, le tenant à la main, il attaqua le sorcier immortel. Ce monstre allait le tuer, mais le prince commença à serrer l'œuf. Alors le sorcier cria de douleur et se retournant vers la princesse perfide, qui étau là, riant et se moquant : « N'est-ce pas par amour pour vous », dit-il, « que je vous ai dit où était ma mort ? Et c'est ainsi que vous me récompensez ? » il saisit son épée qui était pendue au mur, mais avant qu'il eût pu l'atteindre, le prince avait écrasé l'œuf et le sorcier immortel mourut au même moment [cmxxvii].

Dans une autre version de la même légende, quand le sorcier dit à la traîtresse que sa mort est dans le balai, elle dore celui-ci ; au souper, le sorcier voit le balai sous le seuil et dit vivement : « Qu'est-ce que cela ? » « Oh », dit-elle, « vous voyez que je vous honore ». « Sotte, », dit-il, « c'était pour rire. Ma mort est là, dehors, attachée à la palissade de chêne ». Le lendemain, pendant que le sorcier était sorti, la princesse dora toute la palissade. Le soir, au souper, il regarda par la fenêtre et vit la palissade briller comme de l'or. « Qu'est-ce donc ? », dit-il. La princesse dit : « Vous voyez que je vous respecte. Si vous m'êtes cher, de même votre mort. C'est pourquoi j'ai doré la palissade où elle réside. » Ces paroles plurent au sorcier et, dans un moment d'épanchement, il lui révéla le fatal secret de l'œuf. Quand le prince, avec l'aide de quelques animaux, ses amis, se fut emparé de l'œuf, il le mit dans son sein, et se rendit à la maison du sorcier. Celui-ci était [P241] sa fenêtre, et de très mauvaise humeur ; quand le prince parut et lui montra l'œuf, ses yeux perdirent leur éclat et il devint brusquement humble et doux. Mais quand le prince se mit à jouer avec l'œuf et à le

jeter d'une main dans l'autre, Koshchéi alla en trébuchant d'un côté de la chambre à l'autre, et quand le prince pressa l'œuf, Koshchéi l'Immortel tomba mort [cmxxviii].

Une légende serbe raconte comment un certain sorcier appelé Acier Bien Trempé, enleva la femme d'un prince et l'emprisonna dans sa caverne. Mais le prince parvint à entrer en communication avec elle et lui dit qu'elle devait persuader à Acier Bien Trempé de lui révéler où résidait sa force. Quand Acier Bien Trempé rentra, la femme du prince lui dit : « Dites-moi donc où est votre grande force ? » Il répondit : « Femme, ma force est dans mon épée. » Alors elle se mit à prier en se tournant vers l'épée. Quand Acier Bien Trempé vit, cela, il dit : « Sotte ! Ma force n'est pas dans mon épée, mais dans mon arc et mes flèches. » Alors elle se tourna vers l'arc et les flèches et pria. Mais Acier Bien Trempé dit : « Je vois, ma femme, que vous avez un maître habile, qui vous a appris comment trouver ma force. Je jurerais que votre mari est vivant et que c'est lui qui vous enseigne. » Mais elle lui jura que personne ne lui avait jamais rien enseigné. Lorsqu'elle trouva qu'il l'avait encore trompée, elle attendit quelques jours, puis lui redemanda le secret de sa force. Il répondit : « Puisque vous vous intéressez tellement à ma force, je vais vous dire où elle est véritablement. Bien loin d'ici il y a une très haute montagne ; dans la montagne il y a un renard ; dans le renard il y a un cœur ; dans le cœur il y a un oiseau et dans cet oiseau il y a ma force. Cependant il n'est pas facile d'attraper le renard, car il se transforme en une multitude de créatures. » Le lendemain, quand Acier Bien Trempé fut sorti de la caverne, le prince vint et apprit de sa femme le véritable secret de la force du sorcier. Il partit pour la montagne, et bien que le renard, ou plutôt la renarde, revêtit plusieurs formes différentes, il arriva avec l'aide d'aigles, de faucons et de dragons amis à l'attraper et à la tuer. Alors il prit le cœur de la renarde et dans le cœur il prit l'oiseau et il brûla celui-ci dans un grand feu. A ce moment précis, Acier Bien Trempé tomba mort [cmxxix].

Dans une autre légende serbe, il est dit qu'un dragon vivait dans un moulin et qu'il avait mangé deux fils d'un roi l'un après l'autre. Le troisième fils partit à la recherche de ses frères et arrivant au moulin il ne trouva qu'une vieille femme. Elle lui révéla la nature terrible de l'être qui possédait le moulin et comment il avait dévoré ses deux frères aînés, et elle le supplia de s'en aller s'il voulait échapper au même

destin. Mais il était à la fois brave et rusé et il lui dit : « Écoutez bien ce que vais vous dire. Demandez au dragon où il va et où réside sa force puis embrassez tout endroit où il vous dira qu'est sa force, comme si vous l'aimiez tendrement, jusqu'à ce que vous l'ayez trouvé ; vous me le direz quand je reviendrai. » Quand le dragon rentra, la vieille commença à le questionner : « Où donc es-tu allé ? Où vas-tu si loin ? Tu ne me dis jamais où tu vas. » Le dragon répondit : « Mais, ma bonne vieille, je vais bien loin. » Alors la vieille le cajola : « Et pourquoi aller si loin ? Dis-moi où est ta force ; si je savais où est ta force, qui sait ce que me ferait faire mon amour Je crois que je l'embrasserais » Là-dessus le dragon sourit et lui dit : « Ma force est là-bas dans ce foyer. » Et la vieille se mit à embrasser et à caresser le foyer, ce que voyant le dragon éclata de rire. « Vieille sotte, dit-il, ce n'est pas là qu'est ma force ; elle est dans le champignon qui pousse sur l'arbre devant la maison. » Alors la vieille commença P242 à caresser et à embrasser l'arbre mais le dragon se mit encore à rire et dit : « Allons donc, ma vieille, ma force n'est pas là ! » « Alors, où est-elle ? », demanda la vieille. « Ma force », dit-il, « se trouve bien loin et tu ne saurais y aller. Bien loin, dans un autre royaume, sous la cité du roi, est un lac ; dans le lac est un dragon dans le dragon est un sanglier dans le sanglier est un pigeon, et dans le pigeon est ma force. » Le secret était révélé. Le lendemain, quand le dragon fut sorti du moulin pour s'occuper de ses affaires habituelles, qui consistaient à croquer les gens, le prince vint trouver la vieille et elle lui révéla le mystère de la force du dragon. Inutile de dire qu'il parvint à gagner le lac du pays lointain où, après une bataille terrible, il tua le dragon et en sortit le pigeon dans lequel était la force de l'autre méchant dragon qui possédait le moulin. Ayant questionné le pigeon et appris de lui comment il pouvait redonner la vie à ses deux frères, le prince lui tordit le cou et sans doute le méchant dragon périt misérablement à ce moment précis, bien que le conteur ait omis de le dire [cmxxx].

Ces mêmes incidents se retrouvent dans des légendes celtiques. Ainsi une histoire que raconta un musicien aveugle de l'île d'Islay décrit comment un géant enleva la femme d'un roi et ses deux chevaux et les emprisonna dans son repaire. Mais les chevaux attaquèrent le géant et le malmenèrent à tel point qu'il pouvait à peine se traîner. Il dit à la reine : « Si j'étais moi-même le gardien de mon âme, ces chevaux m'auraient tué il y a longtemps. « Et où, dit-elle, mon doux

ami, est ton âme ? Par le Livre, je jure d'en prendre soin. » « Elle est dans la Pierre de Bonnach », dit-il. Le lendemain matin, quand le géant fut sorti, la reine arrangea la Pierre de Bonnach particulièrement. Au crépuscule, le géant revint et dit à la reine : « Qu'est-ce qui t'a fait faire arranger la Pierre de Bonnach comme cela ? » « Parce que ton âme est dedans », dit-elle. « Je vois, dit-il, que si tu savais où est mon âme, tu lui montrerais beaucoup de respect. » « Bien sûr », dit-elle. « Ce n'est pas ici », dit-il, « qu'est mon âme ; elle est dans le seuil ». Le lendemain, elle arrangea le seuil admirablement, et quand le géant revint il lui demanda : « Qu'est-ce qui t'a amenée à arranger ainsi le seuil ? » « Parce que ton âme est dedans », dit-elle. « Je vois », dit-il, « que si tu savais où est mon âme tu en prendrais soin ». « Bien sûr », dit-elle. « Ce n'est pas là qu'est mon âme », dit-il. « Il y a une grande dalle sous le seuil. Il y a un bélier sous la dalle, il y a un canard dans le ventre du bélier, et un œuf dans le ventre du canard et c'est dans l'œuf qu'est mon âme. » Le lendemain, quand le géant fut sorti, ils soulevèrent la dalle et le bélier sortit. Ils ouvrirent le bélier et le canard sortit. Ils fendirent le canard en deux et l'œuf sortit. La reine prit l'œuf et l'écrasa dans ses mains, et à ce moment précis le géant, qui rentrait à la tombée de la nuit, tomba raide mort [cmxxxi].

On lit aussi dans un conte de l'Argyleshire comment un grand géant, roi de Sorcha, enleva une femme de berger dans Cruachan et la cacha dans une caverne qu'il habitait. Mais avec l'aide d'animaux obligeants, le berger parvint à découvrir la caverne et dedans sa femme disparue. Heureusement le géant n'était pas chez lui. Après avoir fait manger son mari, elle le cacha sous des vêtements au fond de la cave. Quand le géant rentra, il flaira l'air et dit : « Ça sent l'étranger dans cette cave. » Mais elle dit que non, que c'était seulement un petit oiseau qu'elle avait fait rôtir. « Et vous devriez bien me dire », ajouta-t-elle, « où vous mettez votre vie, afin que je puisse en prendre bien soin ». « Elle est dans la pierre grise là-bas », dit-il. Le lendemain, quand il fut sorti, elle prit la pierre grise, l'orna et la plaça dans le P243 haut de la caverne. Quand le géant rentra le soir, il dit : « Qu'est-ce que vous avez rangé là ? » « Votre propre vie », dit-elle, « et il faudra en prendre bien soin ». « Je vois que vous m'aimez beaucoup », dit-il, « mais ce n'est pas là qu'elle est ». « Où est-elle donc ? », dit-elle. « Là-bas, dans un mouton gris, sur le coteau », dit-il. Le lendemain, quand il fut parti, elle prit le mouton gris, l'orna et le plaça au haut de

la caverne. Quand il rentra le soir il dit : « Qu'est-ce que vous avez orné là ? » « Votre propre vie, mon amour », dit-elle. « Ce n'est pas encore là qu'elle est », dit-il. « Eh bien ! », dit-elle, « je me suis donné tout ce mal pour en prendre soin et vous ne m'avez pas dit la vérité ! » Il dit alors : « Je crois maintenant que je puis vous la dire. Ma vie est sous les sabots du gros cheval dans l'étable. Dessous il y a un grand lac. Sur le lac se trouvent sept peaux grises et sur les peaux sont sept mottes de gazon qui viennent de la lande, et sous tout cela se trouvent sept planches de chêne. Il y a une truite dans le lac, et un canard dans le ventre de la truite, et un œuf dans le ventre du canard, et une épine de prunellier dans l'œuf, et tant qu'elle n'aura pas été mâchée tout petit on ne pourra pas me tuer. Dès qu'on touchera aux sept peaux grises, aux sept morceaux de gazon de la lande et aux sept planches de chêne, je le sentirai où que je sois. J'ai une hache au-dessus de la porte, et, à moins que toutes ces choses ne soient tranchées d'un seul coup de cette hache, on n'atteindra pas le lac. Quand on l'atteindra, je le sentirai. » Le lendemain, quand le géant fut parti à la chasse sur les hauteurs, le berger de Cruachan parvint, avec l'aide de quelques animaux amis qui l'avaient déjà secouru, à s'emparer de l'épine fatale et à la mâcher avant que le géant eût pu l'atteindre ; et à peine cela fait, le géant tomba raide mort [cmxxxii].

Les naturels de Gilgit, dans les montagnes du nord-ouest de l'Inde, racontent une histoire du même genre. Ils disent qu'au temps jadis Gilgit était gouverné par un roi ogre nommé Shri Badat, qui se faisait donner par ses sujets leurs enfants, et qui en mangeait tous les jours pour son souper. Aussi l'avait-on surnommé le Mangeur d'Hommes. Il avait une fille appelée Sakino ou Miyo Khai, qui passait l'été dans un endroit agréable dans la haute montagne, tandis qu'on étouffait à Gilgit dans la chaleur brûlante de la vallée. Il arriva un jour qu'un beau prince nommé Shamsher chassait dans les montagnes près de la villégiature de la princesse. Fatigué de la chasse, il s'étendit sur le sol avec ses amis, près d'une fontaine murmurante, pour y dormir à l'ombre agréable d'un arbre, car c'était en plein midi et le soleil était chaud. Que le hasard ou la destinée l'ait voulu, une servante de la princesse vint à ce moment précis pour puiser de l'eau à la fontaine, et voyant les inconnus qui dormaient auprès, elle alla avertir sa maîtresse. La princesse fut très fâchée de cet empiètement sur sa chasse et elle se fit amener les intrus. Mais à la vue du beau prince sa colère

s'évanouit. Elle entra en conversation avec lui et bien que l'après-midi fût venu, puis le soir, et que le prince l'eût priée de le laisser redescendre dans la plaine, la princesse le retint, avide de lui entendre raconter ses aventures et ses exploits. Enfin elle ne put plus cacher ses sentiments, elle avoua son amour et lui offrit sa main. Il l'accepta, non sans hésitation, car il craignait que le père cruel de la princesse ne consentirait jamais à ce qu'elle épousât un inconnu comme lui. Ils résolurent donc de tenir leur mariage secret et ils s'épousèrent cette même nuit.

Mais à peine le prince eût-il gagné la main de la princesse que son ambition prit un plus haut vol et qu'il visa à se rendre maître du royaume. Dans ce but il poussa sa femme à tuer son père et à fomenter P244 une révolte contre lui. Follement amoureuse de son mari, la princesse consentit à comploter contre la vie de son père. Mais il y avait un obstacle à l'accomplissement de leur destin. Shri Badat, le roi, était un descendant des géants, et comme tel ne craignait ni épée ni flèche, parce que ces armes ne pouvaient ni entamer, ni meurtrir son corps, et personne ne savait de quoi était faite son âme. La première chose dont le prince ambitieux devait s'occuper, c'était d'apprendre la nature exacte de l'âme de son beau-père ; et qui, mieux que sa fille, aurait pu arracher au roi ce secret ? Un jour, par caprice, ou pour éprouver la fidélité de sa fille, il lui dit que quand les feuilles d'un certain arbre se flétriraient ou jauniraient, elle ne verrait plus son père. Cet automne-là, car l'été était sur le point de finir, il arriva que les feuilles de l'arbre se flétrirent et jaunirent plus tôt que d'habitude ; à la vue des feuilles jaunes, la princesse, croyant que la dernière heure de son père était venue, et se repentant peut-être d'avoir comploté sa mort, descendit de la montagne en se lamentant et remonta à Gilgit. A sa grande surprise elle trouva au château son père jouissant comme toujours d'une excellente santé et d'un appétit de cannibale. Quoiqu'un peu étonnée, elle s'excusa de son brusque et imprévu retour en disant qu'un saint homme lui avait prédit comment, quand se flétriraient les feuilles d'un certain arbre, son cher père aussi mourrait. « Aujourd'hui », dit-elle, « ses feuilles sont jaunes, j'ai craint pour votre vie et je suis venue me jeter à vos pieds. Mais grâce à Dieu, la prédiction ne s'est pas réalisée, et ce saint homme a été un faux prophète. » Le cœur paternel de l'ogre lut touché de cette preuve d'affection filiale, et il dit : « Oh, ma fille affectionnée, personne au monde ne peut

me tuer, car personne au monde ne sait de quoi mon âme est faite. Comment lui faire du mal, si personne ne sait sa nature ? Nul mortel n'a le pouvoir de faire du mal à mon corps. » A quoi la fille répliqua que son bonheur dépendait de la vie et du salut de son père et que puisqu'elle était ce qu'il avait de plus cher au monde, il ne devait pas craindre de lui confier le secret de son âme. Si seulement elle le connaissait, elle pourrait prévenir tous les mauvais augures, détourner tout danger et prouver son amour en se vouant au salut de son cher père. Cependant l'ogre prudent se méfia d'elle et comme Samson et les géants des contes de fées, tenta de la dépister par de nombreuses réponses fausses ou évasives. Mais enfin, vaincu par son importunité ou attendri par ses cajoleries, il lui révéla le fatal secret. Il lui dit que son âme était faite de beurre, et que lorsqu'elle verrait un grand feu brûler dans le château ou autour, elle saurait que son dernier jour était venu. Car comment le beurre de son âme tiendrait-il contre la chaleur de l'incendie ? Il ne se doutait guère en prononçant ces mots qu'il se trahissait et se livrait aux mains d'une faible femme et d'une fille ingrate qui complotait contre sa vie.

Après avoir passé quelques jours auprès de son père trop confiant, la perfide retourna chez elle, dans les montagnes, où elle retrouva son époux bien-aimé, Shamher, qui l'attendait avec anxiété. Il fut très heureux d'apprendre le secret de l'âme du roi, car il avait résolu de ne rien épargner pour faire mourir son beau-père et désormais rien ne s'opposait plus à l'accomplissement de son projet. Pour l'exécution du complot il comptait sur l'aide active des sujets du roi, qui avaient hâte de se débarrasser de l'ogre odieux et de dérober à son appétit féroce les vies de leurs derniers enfants. Le prince ne se trompait pas ; quand ils apprirent qu'un sauveur était là, ils s'empressèrent de lui donner leur appui et il fut décidé qu'on attaquerait le monstre dans son antre, Leur plan avait le mérite d'une simplicité extrême. P245 Il s'agissait d'allumer autour du château un grand feu à la chaleur duquel l'âme de beurre du roi ne pouvait manquer de fondre. Quelques jours avant celui où ce projet devait être mis à exécution, le prince envoya sa femme à Gilgit auprès de son père, en lui enjoignant expressément de garder le secret du complot et d'endormir les soupçons de l'ogre. Tout était. prêt. Dans la nuit, les gens sortirent de chez eux avec des torches et des fagots à la main. A mesure qu'ils approchaient du château, l'âme du roi commençait à se troubler il fut saisi d'une vague inquiétude, et

bien que l'heure fût tardive il envoya sa fille découvrir la source de son malaise. La perfide sortit donc dans la nuit et après avoir tardé un peu, afin de permettre aux rebelles d'approcher avec leurs torches, elle rentra dans le château et tenta de rassurer son père en lui disant que ses craintes étaient vaines et qu'il ne se passait rien. Mais le sentiment du danger menaçant était trop fort dans la pensée du roi pour que sa fille pût le détourner par ses trompeuses paroles ; il sortit de sa chambre, et ce fut pour voir les ténèbres éclairées par les feux qui entouraient le château.Il n'y avait pas à hésiter et aussitôt sa résolution fut prise. Il prit son essor et partit à tire d'aile dans la direction de Chotur Khan, région des neiges et des glaces, dans les hautes montagnes qui entourent Gilgit. Il se cacha sous un grand glacier, et son âme de beurre ne pouvant fondre dans la glace, c'est encore là qu'il est aujourd'hui.

Pourtant les gens de Gilgit croient encore qu'il reviendra un jour pour régner sur eux et dévorer leurs enfants avec une fureur redoublée ; aussi chaque année, en novembre à l'anniversaire du jour où il fut chassé de Gilgit, ils font brûler de grands feux pendant toute la nuit, afin de chasser son âme si elle tentait de revenir. Cette nuit, personne n'ose dormir, et pour passer le temps, les gens dansent et chantent autour des feux de joie [cmxxxiii].

Il est évident que ce conte hindou ressemble dans ses grandes lignes à la légende de Samson et aux histoires slaves et celtiques. Cette ressemblance serait probablement plus étroite encore si le conteur avait rapporté les réponses fausses et évasives que l'ogre fit à sa fille sur le secret de son âme ; car d'après l'analogie des parallèles hébreu, slaves et celtiques, on peut supposer que le monstre rusé tenta de la tromper en prétendant que son âme était cachée dans des objets avec lesquels elle n'avait en réalité aucun rapport. Peut-être une de ses réponses disait-elle que son âme était dans les feuilles d'un certain arbre et que quand celles-ci jauniraient, ce serait le présage de sa mort, bien que dans la version que nous possédons cette fausse prédilection soit mise dans la bouche d'un troisième personnage et non dans celle de l'ogre lui-même.

Mais si ces contes ressemblent à celui de Samson et Dalila dans leurs grandes lignes, ils en diffèrent sur un point important. Dans l'histoire de Samson la sympathie du lecteur est entièrement du côté

du sorcier trahi qui est représenté sous un jour aimable comme patriote et comme champion de son peuple. Nous admirons ses exploits merveilleux nous nous apitoyons sur ses souffrances et sa mort, nous avons en horreur la traîtrise de la rusée friponne dont les fausses protestations d'amour ont appelé cette calamité imméritée sur son amant. Dans les autres contes, l'intérêt est complètement renversé. Le sorcier trahi est représenté sous un jour très peu aimable, comme un misérable qui abuse de sa puissance pour faire le mal ; nous détestons ses crimes, nous nous réjouissons de ses malheurs et nous approuvons la ruse de la femme qui le trahit, parce qu'elle ne fait que venger le mal qu'il a fait.

P246 Ainsi dans ces versions différentes d'un même thème les rôles du traître et de la victime sont transposés : dans l'une le rôle de la victime innocente est joué par le sorcier, et celui du traître par la femme ; dans l'autre c'est le sorcier qui est le traître et la femme qui joue le rôle de victime ou tout au moins, comme dans le conte hindou, de femme affectueuse et de sauveur national. Si nous connaissions la version philistine de l'histoire de Samson et de Dalila, nous y trouverions sans doute les rôles du traître et de la victime transposés : nous verrions Samson sous les trait d'un brigand sans scrupule, qui volait et tuait les Philistins inoffensifs, tandis que Dalila apparaîtrait comme une victime innocente de sa brutalité qui, par son intelligence et son courage, parvient à la fois à se venger et à libérer son peuple.

C'est ainsi que dans les luttes des nations et des factions les rôles du héros et du traître peuvent changer d'après le point de vue d'où on les voit. D'un côté ces hommes apparaissent comme les plus blancs des héros, de l'autre comme les plus noirs des traîtres ; d'un côté on les couvre de fleurs, et de l'autre on les lapide. On pourrait presque dire que tout homme qui a brillé sur le théâtre agité de l'histoire est un arlequin dont le costume mi-partie diffère selon qu'on le regarde de face ou de dos, de droite ou de gauche. Ses amis et ses ennemis le voient sur des faces différente, et ils n'aperçoivent naturellement que la couleur de l'habit qui est de leur côté. C'est à l'historien impartial qu'il appartient d'envisager ces arlequins sur toutes les faces, et de les peindre dans leurs habits multicolores, pas tout à fait aussi blancs qu'ils paraissent à leurs amis, ni tout à fait aussi noirs qu'ils sembleraient à leurs ennemis.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE III

LE FAISCEAU DE VIE

En quittant les terres cultivées du centre de la Judée, le voyageur qui chevauche vers la mer Morte traverse d'abord une série de collines ondulées et de vallées arides couvertes de genêts et d'herbes. Mais à mesure qu'il poursuit sa route la scène change l'herbe et les chardons disparaissent et il pénètre petit à petit dans une région nue et aride où une vaste étendue de sable gris ou jaune, de poussière calcaire et de galets épars n'est interrompue que par des arbustes épineux et des lianes succulentes. Pas un arbre ; nulle habitation humaine, nul signe de vie n'arrête l'œil pendant des lieues. Les hauteurs succèdent aux hauteurs, en une suite ininterrompue et apparemment infinie, toutes blanches, escarpées et étroites ; leurs flancs sont sillonnés par les lits P247 desséchés d'innombrables torrents et leurs crêtes se découpent sur le ciel en silhouettes menaçantes au-dessus du voyageur qui monte la pente après avoir franchi les fonds plats de marne blanche et molle, parsemée de cailloux, qui séparent chaque hauteur de celle qui lui succède. De près les versants de ces mornes collines paraissent avoir été déchirés et ravagés par des typhons ; de loin on dirait de gigantesques tas de poussière. En certains endroits le sol sonne creux sous le sabot du cheval ; en d'autres les pierres et le sable roulent sous le pied et dans les nombreux ravins les rochers brûlent comme une fournaise sous le soleil impitoyable qui darde ses rayons dans un firmament sans nuages. Çà et là, à mesure qu'on avance vers l'est, la désolation du paysage est momentanément interrompue par un aperçu de la mer Morte, ses eaux d'un bleu sombre surgissant entre deux collines et contrastant agréablement avec le gris sale du premier plan. Quand la dernière crête est franchie et que le voyageur se tient sur le bord de la grande vallée, un merveilleux panorama se présente à ses yeux. A quelque deux mille pieds au-dessous de lui s'étend la mer Morte, visi-

ble d'un bout à l'autre, ses rives formées d'une longue suite de rochers crénelés, séparés par de profondes gorges, avec de longs caps qui s'avancent dans l'eau bleue et calme, tandis qu'au-delà du lac se dressent les montagnes du Moab, qui se fondent au loin dans l'azur du ciel. S'il a rejoint le lac au-dessus des sources d'En-Guédi, il se trouve sur le sommet d'un amphithéâtre de falaises presque verticales d'où une piste abrupte et en lacets, ou plutôt un escalier découpé sur la face du précipice, mène à une petite plaine en fer à cheval qui dévale jusqu'au bord de l'eau. Lorsqu'on descend cette pente vertigineuse, il faut mettre pied à terre et conduire soigneusement son cheval à la main ; ceux qui marchent en queue posent le pied avec précaution, car la moindre glissade pourrait faire ébouler une pierre, qui, bondissant de rocher en rocher, irait frapper les voyageurs qui marchent en tête et les précipiterait dans l'abîme. Au pied de ces falaises la chaude source d'En-Guédi, « la fontaine du chevreau », jaillit du rocher en une cascade écumeuse ; elle arrose un oasis verdoyant dont la végétation semi-tropicale frappe d'autant plus le voyageur qu'il vient de quitter un désert triste et aride. Ce désert est celui que les Hébreux appelaient Maon, ou la désolation ; c'est le désert de Judée. Depuis les eaux amères et brillantes de la mer Morte il s'étend jusqu'au cœur du pays, jusqu'aux pieds du mont des Oliviers, jusqu'à deux heures d'Hébron, de Bethléem et de Jérusalem [cmxxxiv].

Dans ces lieux sauvages, David vint se réfugier, alors qu'il était poursuivi de son ennemi implacable, Saül [cmxxxv]. Tandis qu'il se cachait là avec une bande d'hommes sans aveu qu'il avait rassemblée, il reçut la visite d'Abigaïl, l'épouse belle et sage du riche Nabal, que le vaillant proscrit avait obligé en ne lui volant pas ses brebis. Oublieux des services que lui avaient rendus les brigands, le malotru avait rejeté indignement une requête conçue dans les termes les plus polis, où le capitaine de la bande sollicitait le prêt de quelques provisions. Ce refus piqua au vif les sentiments d'honneur du capitaine ; il était en marche à la tête de quatre cents gaillards, chacun l'épée au côté et il allait droit à la ferme quand la femme de Nabal le rencontra sur la lande.

Elle trouva des paroles pour adoucir l'orgueil blessé du chef et, ce qui valait peut-être encore mieux, elle avait amené une suite d'ânes, chargés de choses à boire et à manger, pour les brigands avides. David fut gagné. La beauté de la femme, ses douces paroles, la vue des ânes

et de leurs paniers, tout cela fit son effet. Il reçut avec la plus grande courtoisie l'épouse qui venait plaider pour son mari, lui promit sa P248 protection, non sans avoir fait allusion à l'état dans lequel l'aube prochaine aurait trouvé la ferme si elle n'était venue à sa rencontre, puis il la renvoya avec sa bénédiction. Des ordres retentirent ; les proscrits firent demi-tour et suivis sans doute des ânes et de leurs paniers, ils reprirent le chemin par où ils étaient venus. Comme elle regardait ces hommes vigoureux et hâlés s'éloigner rapidement, Abigaïl sourit peut-être et soupira. Puis elle se hâta de rentrer à la maison où son rustre de mari et ses valets, se doutant bien de ce qui s'était passé sur la colline, s'attardaient à boire après la tonte des moutons. Dans cette nuit d'ivresse, elle eut la sagesse de se taire. Mais le lendemain matin, quand son mari fut dégrisé, elle lui raconta tout et son cœur reçut un coup mortel. Il ne put résister au choc nerveux — ou peut-être à quelque chose de plus fort. Dix jours après il était mort, et après un intervalle décent, la veuve franchit la montagne et alla rejoindre le capitaine des brigands [cmxxxvi].

Parmi les compliments que la charmante Abigaïl fit à David à leur première rencontre, il en est un qui mérite notre attention. Elle dit : « S'il s'élève quelqu'un pour te persécuter, et pour attenter à ton âme, l'âme de mon seigneur sera liée dans le faisceau de vie près de l'Éternel, ton Dieu, et il lancera au loin, comme du creux de la fronde, l'âme de tes ennemis [cmxxxvii] ». Sans doute ce langage est métaphorique, mais pour nous la métaphore est étrange et obscure. Elle implique que les âmes des vivants pouvaient être liées et ainsi préservées en un faisceau et qu'au contraire, lorsqu'il s'agissait des âmes des ennemis, ce faisceau pouvait, être délié et les âmes éparpillées aux vents. Cette idée ne pourrait guère être venue à la pensée d'un Hébreu, même comme expression figurée, s'il n'avait pas été familiarisé avec une croyance d'après laquelle les âmes pouvaient être ainsi traitées. Pour nous, qui considérons l'âme comme attachée au corps tant que dure la vie, l'idée impliquée par le verset en question est naturellement absurde. Mais il n'en serait pas de même pour de nombreux peuples qui ont sur la vie des théories extrêmement différentes des nôtres.

C'est en effet une croyance très répandue chez les sauvages que l'âme peut être et est souvent extraite du corps pendant la vie de son possesseur sans aussitôt causer sa mort. C'est ce que font couramment les revenants et les démons ou les personnes malveillantes qui en veu-

lent à un homme et lui volent son âme pour causer sa mort ; si en effet ils réussissent dans leur projet diabolique et s'ils retiennent assez longtemps l'âme vagabonde, l'homme tombe malade et meurt [cmxxxviii]. C'est pour cette raison que les peuplades qui identifient leurs âmes avec leurs ombres ou leurs reflets ont souvent une peur mortelle d'un appareil photographique, parce qu'ils croient que le photographe qui a pris leur portrait leur a dérobé en même temps leur âme ou leur ombre. En voici un exemple entre mille. Dans un village du Bas-Yukon, en Alaska, un explorateur avait installé son appareil pour photographier des Esquimaux autour de leurs habitations. Tandis qu'il mettait au point, le chef du village avança et insista pour regarder sous le voile. Il examina pendant quelques instants avec empressement les images qui s'agitaient sur le verre dépoli, puis sortant brusquement sa tête de dessous le voile, il cria à ses gens : « Il a toutes vos ombres dans cette boîte ! » Le groupe fut pris de panique et en un clin d'œil ils disparurent tous pêle-mêle dans leurs maisons [cmxxxix]. C'est que pour ces gens-là un appareil ou même une plaque photographique contient un faisceau d'âmes qu'on peut transporter comme sardines en boîte.

Mais parfois les âmes sont extraites de leurs corps dans une intention bienveillante. Le sauvage semble penser que personne ne [P249] peut vraiment mourir tant que son âme reste intacte, qu'elle soit dans le corps ou hors du corps ; il en conclut que s'il parvient à extraire son âme et à la placer en quelque endroit ou rien ne peut lui faire de mal, il restera immortel tant que son âme sera à l'abri dans ce lieu de refuge. Aussi, en temps de danger, un sauvage prudent extrait soigneusement son âme ou l'âme d'un ami, et la met pour ainsi dire en dépôt dans un lieu sûr jusqu'à ce que le danger soit passé et qu'il puisse reprendre sa propriété spirituelle. En voici un exemple : certains regardent un déménagement comme une crise grosse de périls pour les âmes ; à Minahassa, district de Célèbes, un prêtre met les âmes de toute la famille qui doit déménager dans un sac et les garde jusqu'à ce que le danger soit passé, après quoi il les rend à leurs propriétaires [cmxl]. Au sud de Célèbes, quand une femme est sur le point d'accoucher, le messager qui va chercher le médecin ou la sage-femme porte un couperet ou quelque autre outil de fer. Cet objet, quel qu'il soit, représente l'âme de la femme qui, dans ce pas dangereux, est plus en sûreté hors de son corps que dedans. Aussi le docteur doit-il en prendre grand soin, car s'il se perdait, l'âme de la femme se per-

drait aussi. Il le garde dans sa maison jusqu'à la fin des couches et le rend en échange de ses honoraires [cmxli]. Dans les îles Kéi on peut voir parfois une noix de coco vide fendue en deux et soigneusement refermée. C'est le réceptacle clans lequel on garde l'âme d'un enfant nouveau-né, de peur qu'il ne devienne la proie des démons. Car dans ces régions l'âme ne demeure dans son tabernacle d'argile que lorsque l'argile s'est durcie. Les Esquimaux de l'Alaska adoptent une précaution semblable pour l'âme d'un enfant malade.Le sorcier la fait passer dans une amulette, puis met celle-ci dans son sac à médecine, où, mieux que partout ailleurs, l'âme, peut être en sûreté [cmxlii]. Dans certaines parties du sud-est de la Nouvelle Guinée, quand une femme se promène avec son enfant dans un sac, elle « doit attacher une longue pousse de liane à sa robe, ou encore mieux au sac, de manière qu'elle traîne sur le sol derrière elle. Car si par hasard l'esprit de l'enfant quittait le corps et s'égarait, il lui faudrait quelque moyen de remonter du sol, et qu'y a-t-il de plus commode pour cela qu'une liane qui traîne à terre ? [cmxliii] ».

Mais ce qui se rapproche le plus du « faisceau de vie », ce sont peut-être les faisceaux de *churinga*, c'est-à-dire de pierres et de bâtons aplatis et allongés que les Arunta et d'autres tribus de l'Australie Centrale gardent très soigneusement et très secrètement dans les caves et les cavernes de leurs rochers. Chacune de ces pierres, chacun de ces bâtons mystérieux est associé étroitement à l'esprit d'un membre du clan, qu'il soit mort ou vivant ; car dès que l'esprit d'un enfant entre dans une femme pour y naître, un de ces *churinga* tombe à l'endroit où la mère a senti pour la première fois la vie dans ses entrailles. Sur ses indications, le père cherche le bâton ou la pierre de son enfant et quand il l'a trouvé ou taillé dans un arbre voisin, il le donne au chef du canton, qui le met avec les autres dans le dépôt sacré. Ces précieux *churinga*, intimement liés aux esprits de tous les membres du clan, sont souvent attachés soigneusement en paquets. Ils sont la possession la plus sacrée de la tribu et les endroits où ils sont déposés sont habilement cachés à la vue, les entrées des cavernes étant bloquées avec des pierres arrangées naturellement pour désarmer les soupçons. Non seulement ce lieu même, mais l'entourage est sacré. Les plantes et les arbres qui y poussent ne sont jamais touchés : les animaux sauvages qui s'y réfugient ne sont jamais inquiétés et si un homme fuyant ses ennemis ou le « vengeur du sang » peut atteindre [P250] le sanctuaire, il

n'a rien à craindre tant qu'il reste dans son enceinte. La perte de leur *churinga* est la plus grande calamité qui puisse leur advenir. Il est arrivé que des blancs les ayant dérobés sans réfléchir, les indigènes sont restés dans leur camp pendant quinze jours dans les pleurs et les lamentations, enduisant leurs corps d'argile blanche, ce qui est l'emblème du deuil [cmxliv].

Dans ces croyances et ces pratiques des aborigènes d'Australie Centrale nous avons, comme Spencer et Gillen le font justement observer, « une modification de l'idée qui se retrouve dans le folklore de tant de peuples et d'après laquelle l'homme primitif, regardant son âme comme un objet concret, imagine qu'il peut la placer en lieu sûr, en dehors même de son corps, de sorte que si celui-ci se trouve être détruit, sa partie spirituelle reste intacte [cmxlv] ». Ce n'est pas que les Arunta d'aujourd'hui croient que leurs *churinga* sont les récipients de leurs esprits en ce sens que la destruction de l'un d'entre eux impliquerait nécessairement la mort de l'homme, de la femme ou de l'enfant dont l'esprit lui est associé. Mais leurs traditions révèlent que leurs ancêtres déposaient réellement leurs esprits dans ces objets sacrés. On nous dit par exemple que certains hommes du totem du Chat Sauvage gardaient leurs esprits dans leurs *churinga* qu'ils suspendaient à un poteau sacré dans le camp, lorsqu'ils partaient à la chasse ; à leur retour ils les décrochaient et les portaient comme auparavant [cmxlvi]. En prenant cette mesure de précaution, ils cherchaient sans doute à mettre leurs âmes en sûreté pendant leur absence.

Nous avons donc d'abondantes raisons de croire que les faisceaux de pierres et de bâtons, qui sont encore si soigneusement cachés dans les lieux sacrés par les Arunta et par d'autres indigènes de l'Australie Centrale, étaient autrefois censés renfermer les âmes de chaque membre de la tribu. Tant que ces faisceaux restaient intacts dans le sanctuaire, à l'abri du danger, les hommes n'avaient rien à craindre. Mais si le faisceau était délié et son précieux contenu éparpillé aux vents, les conséquences les plus terribles devaient s'ensuivre. Ce serait beaucoup s'avancer que d'affirmer que les Sémites primitifs gardaient leurs âmes dans des bâtons et des pierres qu'ils déposaient dans les cavernes et les fentes des rochers. Mais on peut affirmer qu'une pratique semblable expliquerait d'une façon plausible et naturelle les paroles d'Abigaïl au proscrit en fuite : « S'il s'élève quelqu'un pour te persécuter et pour attenter à ton âme, l'âme de mon seigneur sera liée

dans le faisceau de vie près de l'Éternel ton Dieu, et il lancera au loin, comme du creux de la fronde, l'âme de tes ennemis. »

Quoiqu'il en soit, les Hébreux semblent avoir cru à une époque relativement récente à une forme de sorcellerie qui consistait à attraper et à emprisonner les âmes des vivants dans le but de leur faire du mal. Les sorcières qui pratiquaient cette magie noire sont formellement dénoncées par le prophète Ézéchiel dans les termes suivants : « Et toi, fils de l'homme, tourne ta face contre les filles de ton peuple, qui font les prophétesses de leur propre chef ; et prophétise contre elles. Dis-leur : Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Malheur à celles qui cousent des coussins pour les mettre sous tous les coudes, et qui font des oreillers pour la tête des gens de toute taille, afin de séduire les âmes. Eh quoi ! Vous séduirez les âmes de mon peuple et vos âmes seraient sauvées ! Vous me déshonorez auprès de mon peuple, pour quelques poignées d'orge et quelques morceaux de pain, en faisant mourir des âmes qui ne devaient pas mourir, et en faisant vivre d'autres âmes qui ne devaient pas vivre, vous trompez ainsi mon peuple qui écoute vos mensonges. C'est pourquoi, ainsi parle le P251 Seigneur, l'Éternel : J'en veux à vos coussins, par le moyen desquels vous prenez les âmes au piège ; je les arracherai de vos bras, et je délivrerai les âmes que vous prenez au piège comme des oiseaux. Je déchirerai aussi vos oreillers ; je délivrerai mon peuple de vos mains, et il ne sera pas comme une proie entre vos mains. Alors vous saurez que je suis l'Éternel. Parce que vous attristez par vos mensonges le cœur du juste, alors que moi je ne l'ai pas affligé, et que vous fortifiez les mains du méchant, afin qu'il ne se détourne pas de sa mauvaise voie pour avoir la vie, à cause de cela, vous n'aurez plus de visions trompeuses et vous ne prononcerez plus d'obstacles. Je délivrerai mon peuple de vos mains et vous saurez que je suis l'Éternel [cmxlvii] ».

La pratique abominable que dénonçait le prophète consistait apparemment à tenter d'attraper des âmes errantes dans des filets et des linges, de tuer certaines personnes en tenant leurs âmes captives et de sauver la vie des autres, probablement malades, en capturant leurs âmes vagabondes et en les rendant à leurs corps. Des moyens analogues étaient et sont, encore adoptés dans le même but par des sorciers et des sorcières dans mainte partie du monde. Ainsi les chefs fidjiens avaient coutume d'attraper les âmes des criminels dans des écharpes,

après quoi les malheureux, privés de cette partie indispensable de leur être, mouraient de langueur [cmxlviii].

Les sorciers de l'île du Danger, dans le Pacifique, attrapaient les âmes des malades dans des pièges qu'ils tendaient auprès de leurs maisons ; ils attendaient aux aguets qu'une âme vînt se prendre dans les mailles, après quoi la mort du malade devait s'ensuivre tôt ou tard. Les filets étaient faits de fortes cordes avec des nœuds de différentes grandeurs pour attraper les âmes de toutes les dimensions, grandes ou petites, grosses ou maigres [cmxlix].

Chez les nègres de l'Ouest Africain « les sorciers dressent continuellement des pièges pour attraper les âmes qui se promènent hors du corps pendant le sommeil ; quand ils en ont attrapé une, ils l'attachent au-dessus du feu de la pirogue et son possesseur dépérit, à mesure que l'âme se recroqueville. C'est là une occupation courante et non pas une affaire de vengeance individuelle. Les sorcières ne s'occupent pas de savoir à qui appartient l'âme qui tombe dans le panneau, et elles la restituent contre rançon. Les sorciers, hommes dont la réputation professionnelle est sans tache, tiennent des asiles d'âmes perdues, c'est-à-dire d'âmes qui sont allées se promener et qui ont trouvé à leur retour leur place prise par un *sisa*, âme de basse classe... Ces sorciers gardent les âmes et en fournissent ceux qui en sont à court [cml] ». Chez les Baoulé de la Côte de l'Ivoire, il arriva une fois que l'âme d'un chef fut extraite magiquement par un ennemi qui parvint à l'enfermer dans une boîte. Pour la recouvrer, deux hommes prirent les vêtements du patient tandis qu'une sorcière se livrait à certains enchantements. Au bout de quelque temps elle déclara que l'âme était arrivée dans le vêtement ; on roula celui-ci pour en envelopper vivement le malade et lui rendre son esprit [cmli]. Les enchanteurs malais, attrapent les âmes des femmes qu'ils aiment dans les plis de leurs turbans ils se promènent le jour avec ces âmes chéries dans leurs ceintures et la nuit ils les mettent sous leur oreiller [cmlii].

Chez les Toradja du centre de Célèbes, le prêtre qui accompagnait une force armée à la guerre portait, pendant sur sa poitrine et sur son dos, un chapelet de coquillages destiné à attraper les âmes des ennemis ; les coquillages étaient branchus et crochus et on supposait que dès que les âmes étaient introduites dans un d'entre eux par le sorcier, les branches et les crochets les empêchaient de s'échapper. P252 Voici

comment le prêtre tendait et amorçait le piège d'âmes. Quand les guerriers avaient pénétré sur le territoire ennemi, le prêtre se rendait la nuit au village qu'ils avaient l'intention d'attaquer, et là, près de l'entrée, il posait son chapelet de coquillages sur le sentier, de façon à former un cercle, puis dans le cercle il enterrait l'œuf et les entrailles d'une poule, qui avait servi à présager l'avenir avant le départ des troupes. Le prêtre saisissait le chapelet de coquillages et l'agitait sept fois, appelant doucement les âmes des ennemis : « O âme d'un tel », disait-il, en mentionnant le nom d'un des habitants du village, « viens, marche sur mon poulet ; tu es coupable, tu as fait le mal, viens ! ». Il attendait, et si le chapelet de coquillages faisait entendre un tintement, c'était signe que l'âme était venue se faire prendre dans les coquillages. Le lendemain, celui dont l'âme avait été prise au piège était attiré malgré lui jusqu'au point où les ennemis qui avaient capturé l'âme le guettaient et ils n'avaient aucun mal à le faire périr [cmliii].

Ces pratiques peuvent servir à expliquer les agissements des sorcières juives contre qui fulminait Ézéchiel. Elles attrapaient vraisemblablement les âmes vagabondes dans des foulards qu'elles jetaient sur la tête de leurs victimes et elles retenaient les captives spirituelles dans les filets qu'elles s'attachaient au coude.

Ainsi les Hébreux ont gardé, semble-t-il, jusqu'aux temps historiques la conception de l'âme comme chose spirituelle, qui peut être enlevée du corps d'un homme de son vivant, soit par l'art pervers des sorcières, soit par la volonté de son propriétaire, afin d'être déposée pendant un temps plus ou moins long en lieu sûr. Si un grand prophète nous montre la sorcière juive en train de prendre au panneau les âmes, un autre grand prophète donne peut-être l'aperçu d'une belle dame de Jérusalem portant son âme sur elle dans un petit étui. Après avoir décrit avec les invectives et le mépris d'un puritain les filles joyeuses de Sion qui allaient, le regard alangui, à petits pas, et des boucles aux pieds, Isaïe énumère à loisir les bijoux et les breloques, les robes et les châles, les voiles et les turbans, toute la parure et tous les colifichets de ces élégantes [cmliv]. Dans cette liste des babioles féminines il mentionne les « maisons de l'âme » [cmlv]. Cette expression traduite ainsi littéralement est unique dans l'Ancien Testament. Les traducteurs et les commentateurs modernes, à l'exemple de Jérôme, traduisent par : « boîte à parfums », « flacons d'odeurs », et autres expressions semblables [cmlvi]. Mais ces « maisons de l'âme » étaient peut-être des amu-

lettes dans lesquelles l'âme de celle qui les portait était censée loger [cmlvii].

Les commentateurs reconnaissent que beaucoup des colifichets énumérés par le prophète étaient probablement des charmes, tout comme le sont encore aujourd'hui les ornements personnels en Israël [cmlviii]. Le mot qui suit les « maisons de l'âme » dans le texte est rendu par « amulette » : il vient du verbe qui signifie « murmurer » ou « charmer » [cmlix].

Mais cette interprétation des « maisons de l'âme » n'implique pas nécessairement l'exclusion du sens de flacon d'odeurs. Pour les Hébreux qui assimilaient le principe de la vie avec le souffle [cmlx], le seul fait de respirer le parfum pouvait revêtir facilement un aspect spirituel ; le souffle parfumé pouvait sembler un surcroît de vie, une addition à l'essence de l'âme. Il s'ensuit naturellement qu'ils devaient regarder l'objet parfumé, flacon d'odeur, encens ou fleur, comme émettant une énergie spirituelle ; d'autre part, on pouvait y exhaler son âme toutes les fois qu'on jugeait bon de s'en séparer pendant P253 quelque temps. Quelque recherchée que puisse paraître cette idée, elle peut sembler assez naturelle aux hommes du peuple et à leurs meilleurs interprètes, les poètes :

I sent thee late rosy wreath,
Not so much honouring thee
As giving it a hope that there
It could not wither'd be ;
But thou thereon didst only breathe
And sent'st it back to me ;
Since when it grows, and smells, I swear,
Not of itself but thee ! [cmlxi].

Et encore :

Ihr verblühet süsse Rosen,
Meine Liebe trug euch nicht.

Mais si la beauté peut être envisagée comme donnant sa vie et son âme à la rose pour l'empêcher de se faner, il n'est pas exagéré de supposer qu'elle peut aussi exhaler son âme dans un « flacon d'odeur ».

En tout cas cette imagination d'autrefois expliquerait très naturellement pourquoi un flacon d'odeurs serait appelé « la maison de l'âme ». Mais le folklore des parfums est encore inexploré. Dans ce domaine, comme dans toutes les branches du folklore, il y a beaucoup à prendre des poètes, qui sentent par intuition ce que la plupart d'entre nous doivent apprendre en rassemblant laborieusement les faits. Sans un peu d'imagination poétique on n'entre pas dans le cœur du peuple. C'est en vain qu'un froid réaliste frappe aux portails magiques et couronnés de roses du pays des fées. Le portier n'ouvre pas à M. Homais.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE IV

LA SORCIÈRE D'ENDOR

L'une des figures les plus tragiques de l'histoire d'Israël est celle de Saül, le premier roi qui régna sur la nation. Mécontents des pontifes qui prétendaient les gouverner au nom et sous la direction immédiate de la Divinité, les Hébreux avaient réclamé un roi civil, et le dernier des pontifes, le prophète Samuel, avait à contre-cœur cédé à leurs instances, et oint Saül roi d'Israël. C'était une révolution comme celle qui aurait eu lieu dans les États Pontificaux, si jamais les habitants, las de l'oppression et des abus ecclésiastiques, s'étaient soulevés contre P254 le pape et avaient forcé le pontife régnant, tout en gardant les saintes clefs, à se démettre du sceptre terrestre en faveur d'un monarque séculier. Habile homme d'affaires autant qu'ecclésiastique rigide, Samuel avait su s'arranger non seulement pour oindre, mais pour désigner le nouveau roi, en qui Israël mettait son espérance.

L'homme de son choix était bien fait pour gagner l'admiration et attirer l'hommage de la foule. Sa stature haute et imposante, sa démarche hardie, ses qualités militaires, et son courage indomptable sur le champ de bataille, tout le désignait pour être un chef. Cependant ces dehors brillants cachaient des faiblesses fatales ; une tendance à la jalousie et à la méfiance, un caractère emporté et une volonté faible, une décision vacillante, et par-dessus tout une sombre mélancolie sous le poids de laquelle son intelligence, qui n'avait jamais été des plus hautes, menaçait de tomber dans la folie. Dans ses heures tragiques le profond abattement qui obscurcissait sa pensée ne pouvait être allégé et dissipé que par les accents d'une musique solennelle ; et l'un des tableaux les plus frappants que nous ait laissés l'histoire des Hébreux, est celui du beau Saül plongé dans la tristesse tandis que devant, lui le jeune musicien, David, aux joues vermeilles, tire une douce mélodie

des cordes vibrantes de sa harpe, jusqu'à ce qu'un pli soucieux cesse de creuser le front du roi et que ses sombres pensées s'évanouissent.

Peut-être avec son regard pénétrant, Samuel avait-il découvert et même escompté cette faiblesse quand, s'inclinant devant la volonté populaire, il avait consenti ostensiblement à être dépossédé de la direction suprême des affaires. Il avait peut-être espéré que Saül serait comme un masque fleuri dont les traits martiaux de soldat brave, mais malléable, cacherait le visage sévère du prophète inflexible ; il avait peut-être pensé traiter le roi comme une marionnette portant couronne et sceptre, qui danserait sur la scène nationale aux airs que jouait dans la coulisse son conseiller spirituel. Si tels furent ses calculs quand il mit Saül sur le trône, ils furent pleinement justifiés par les événements. Tant que Samuel vécut, Saül ne fut guère qu'un instrument entre des mains bien plus fortes que les siennes. Le prophète était une de ces natures impérieuses, un de ces fanatiques jetés dans un moule de fer, qui, prenant leur propre volonté inflexible pour la décision du ciel, marchent droit au but et foulent au pied toute opposition, leur cœur trempé contre toutes les émotions et les tendresses de l'humanité et de la pitié.

Tant que Saül se contenta d'obéir à son maître impérieux et lui livra sa conscience comme à un père confesseur, il lui fut permis de se pavaner aux yeux du vulgaire sous sa couronne chimérique ; mais dès qu'il osa s'écarter d'un cheveu des ordres impitoyables que lui passait son directeur spirituel, Samuel brisa le roi fantoche et le rejeta comme un instrument qui avait cessé de répondre à ce qu'il en attendait. Il lui donna secrètement un successeur dans la personne du musicien David ; puis, tournant le dos au roi désormais repentant, il refusa de le revoir et continua à porter son deuil comme s'il était mort, jusqu'à la fin de sa vie [cmlxii].

Dès lors tout alla mal pour Saül. Privé du bras puissant sur lequel il s'était si longtemps appuyé, il s'écarta de plus en plus du droit chemin. Sa mélancolie s'exagéra. Ses soupçons se multiplièrent. Son caractère, toujours incertain, devint impossible. Il se laissa aller à des éclats de fureurs. Il attenta à la vie non seulement de David, mais de son propre fils Jonathan, et bien que ses accès de colère fussent parfois suivis d'accès de remords aussi violents, l'avilissement constant, de sa noble nature était indéniable.

P255 Tandis que les nuages s'amoncelaient ainsi sur son soleil couchant, il arriva que les Philistins contre qui il avait toute sa vie fait la guerre, envahirent le pays, plus nombreux que jamais. Saül rassembla un millier d'Israélites pour leur tenir tête et les deux armées campèrent sur les pentes opposées de la large vallée de Jezréel. On était à la veille de la bataille. Le lendemain devait décider du sort d'Israël. Le roi envisageait cette lutte décisive avec une profonde angoisse. Une lourdeur de plomb pesait sur ses esprits affaissés. Il se croyait abandonné de Dieu ; car tous ses efforts pour soulever le voile et entrevoir l'avenir au moyen des formes légitimes de divination avaient été vains. Les prophètes se taisaient ; les oracles étaient muets ; aucune vision nocturne n'éclairait d'un rayon d'espoir son sommeil lourd et sans rêves. Il ne disposait même plus de la musique qui savait jadis chasser ses soucis. Sa propre violence avait banni l'habile musicien dont la main avait si souvent caressé les cordes et réveillé leurs harmonies pour bercer son âme inquiète et lui donner un moment de plaisir.

Dans son désespoir la pensée du roi se tourna vers Samuel, le fidèle conseiller, à qui, en des jours meilleurs, il ne s'était jamais adressé en vain. Mais Samuel était dans sa tombe, à Ramah. Pourtant, une pensée frappa le roi. Ne pourrait-il pas faire sortir le prophète du sépulcre et arracher des paroles d'espérance et de consolation de ses lèvres spectrales ? La chose était possible, mais difficile ; car il avait exilé lui-même tous ceux qui pratiquaient la magie noire. Il s'adressa à ses serviteurs et apprit d'eux qu'une sorcière vivait encore au village d'Endor, à quelques lieues au nord, parmi les collines de l'autre côté de la vallée. Il résolut de la consulter pour se délivrer peut-être de ses doutes et de ses craintes. C'était une entreprise hasardée, car entre lui et la demeure de la sorcière se trouvait toute l'armée des Philistins. Aller le jour, c'eût été chercher la mort ; il fallait attendre la tombée de la nuit.

Ayant pris toutes ses dispositions pour la bataille, le roi se retira sous sa tente ; mais ce n'était pas pour y trouver le sommeil. Son sang fébrile lui interdisait tout repos et il attendit impatiemment l'heure où il pourrait partir sous le couvert de la nuit. Il retira alors ses attributs royaux avec lesquels il s'était montré naguère à l'armée, et déguisant sa haute taille sous des vêtements ordinaires, il écarta les bords de la tente, et suivi de deux hommes, il partit dans la nuit. Autour de lui, à

la lumière des étoiles, sommeillaient ses soldats couchés par groupes sur le sol nu, près des faisceaux d'armes, les brasiers mourants jetant çà et là un sursaut de lueur sur les formes endormies. Sur l'autre versant, aussi loin que l'œil pouvait atteindre, scintillaient les feux adverses et les bruits de réjouissances et de musique qu'apportait le vent de la nuit disaient le triomphe qu'escomptait pour le lendemain l'ennemi insolent.

Coupant court à travers la plaine, nos trois audacieux arrivèrent au pied de la colline, et passant au large du dernier avant-poste des Philistins, ils commencèrent à gravir la pente. Une piste désolée les conduisit par-dessus l'épaule de la colline jusqu'au misérable village d'Endor, dont les chaumières en pisé étaient accrochées au flanc du rocher sur la pente raide et abrupte. Au nord, le mont Tabor dressait sur le ciel sa masse sombre et menaçante et à l'horizon le sommet neigeux de 1'Hermon paraissait à la lueur des étoiles avec une pâleur de spectre. Mais les voyageurs n'avaient ni le loisir, ni l'envie de contempler ce paysage nocturne. Le guide mena le roi à une cabane ; une lumière brillait à la fenêtre et il frappa doucement à la porte. P256 Il parut qu'on les attendait, car une voix de femme leur dit d'entrer. Ils obéirent, et fermant la porte derrière eux, ils se trouvèrent en présence de la sorcière. L'écrivain sacré ne nous a pas décrit ses traits ; aussi sommes-nous libres de nous les figurer comme bon nous semble. Elle était peut-être jeune et belle, avec des cheveux noirs et des yeux brillants, ou c'était une vieille édentée et rabougrie, nez et menton rapprochés, yeux chassieux, cheveux gris, courbée en deux par l'âge et les infirmités. Nous n'en savons rien et le roi était sans doute trop préoccupé pour faire grande attention à son aspect. Il lui dit sans ambages l'objet de sa visite : « Prédis-moi l'avenir en invoquant un mort et fais-moi montrer celui que je te dirai. » Mais la femme protesta et rappela à son visiteur, en qui elle ne reconnaissait pas Saül, la proclamation du roi contre les sorciers et les sorcières, assurant qu'elle risquait sa vie en se rendant à sa requête. Ce fut seulement quand l'inconnu, avec un air à moitié de prière et à moitié de commandement, lui eut assuré sur son honneur qu'il ne lui arriverait point de mal, qu'elle consentit enfin à mettre à son service ses pouvoirs magiques.

Elle demanda : « Qui veux-tu que je te fasse monter ? » Et il répondit : « Fais monter Samuel. » Cette demande fit sursauter la né-

cromancière et, fixant son visiteur, elle reconnut en lui le roi. Effrayée, elle se crut prise dans un piège et s'écria : « Pourquoi m'as-tu trompée ? Tu es Saül » Mais le roi l'apaisa en l'assurant de sa clémence royale et lui ordonna de faire ses incantations. Elle se mit donc à l'œuvre et regarda attentivement une outre apparemment vide ; bientôt, à son air hagard, il fut évident qu'elle voyait quelque chose que les autres ne voyaient pas. Le roi lui demanda ce qu'elle voyait : « Je vois, dit-elle, un dieu qui monte de la terre. » Il lui dit : « Quelle figure a-t-il ? » Et elle répondit : « C'est un vieillard qui monte et il est enveloppé dans un manteau. » Saül comprit que c'était l'âme de Samuel et il inclina son visage contre terre et se prosterna. Mais l'âme lui demanda durement : « Pourquoi m'a-tu troublé en me faisant monter ? » Saül répondit : « Je suis dans une grande détresse ; les Philistins me font la guerre et Dieu s'est retiré de moi ; il ne m'a répondu ni par des prophètes, ni par des songes. Et je t'ai fait appeler pour que tu me fasses connaître ce que je dois faire. » Mais le monarque trouva une âme aussi dure et implacable que l'avait été le prophète vivant, quand il manifesta sa colère au roi qui avait désobéi à ses commandements. D'une voix impitoyable, l'inexorable vieillard demanda à celui qui le suppliait en tremblant, comment il osait, lui, abandonné de Dieu, consulter le prophète de Dieu ? Il lui reprocha une fois de plus sa désobéissance et lui rappela les prophéties dans lesquelles il avait dit que l'Éternel lui arracherait la royauté pour la donner à David ; il lui annonça l'accomplissement de ses prédictions ; et il termina sa violente invective en lui déclarant que le lendemain verrait la défaite d'Israël par les Philistins et qu'avant la fin d'un autre jour Saül et ses fils seraient avec lui parmi les morts. Après ces terribles paroles, le spectre affreux disparut sous la terre et Saül tomba sur le sol évanoui [cmlxiii].

Ce passage saisissant nous apprend que la pratique de la nécromancie, ou évocation des esprits des morts pour leur faire présager l'avenir, était courante dans l'antique Israël, et que des interdictions législatives sévères furent impuissantes à les supprimer complètement. Combien ces coutumes étaient enracinées dans la religion ou la superstition populaire, c'est ce que nous montre la conduite de Saül, qui dans sa détresse n'hésita pas à faire appel aux services de ces [P257] mêmes nécromanciens qu'il avait proscrits aux jours de sa prospérité. Son exemple est typique de cette tendance à retomber dans le paga-

nisme que les prophètes d'Israël observaient et déploraient chez leurs compatriotes et qui se manifestait toujours dans les époques de grande calamité, alors que les ordonnances de la religion orthodoxe paraissaient insuffisantes. Une loi d'Israël qui, sous la forme où elle nous est parvenue, est probablement bien postérieure à l'époque de Saül, mais qui peut néanmoins représenter un usage très ancien, condamnait à mort par lapidation tous ceux qui avaient des esprits familiers ou qui étaient des enchanteurs, c'est-à-dire apparemment tous ceux qui prétendaient évoquer les âmes des morts pour leur faire rendre des oracles [cmlxiv]. Pourtant, parmi les pratiques païennes remises en vigueur longtemps après Saül par le roi Manasseh, était la nécromancie ; ce monarque superstitieux fit sortir les adeptes de la magie noire des trous et des recoins où la loi les avait chassés, et il les établit au grand jour [cmlxv]. Cependant, dans sa réforme radicale de la religion nationale, le pieux roi Josias ne devait pas tarder à reléguer tous les nécromanciens, sorciers et enchanteurs dans la classe des criminels d'où ils étaient momentanément sortis [cmlxvi].

Le récit de l'entrevue de Saül et de l'âme de Samuel implique clairement que le fantôme n'était visible que pour la sorcière, mais que le roi, bien que ne le voyant pas, pouvait entendre sa voix et lui répondre directement. On peut en conclure à coup sûr que c'était une des façons dont les sorcières d'Israël prétendaient habituellement s'entretenir avec les morts ; elles faisaient semblant d'évoquer et de voir l'âme, tandis que leurs dupes ne voyaient rien, mais entendaient une voix qu'ils prenaient dans leur simplicité pour celle de l'esprit, bien que ce fût en réalité la voix soit de l'enchanteur lui-même, soit d'un compère. Dans ce cas, quelle que fût la source du son, il paraissait sortir non de la bouche de l'enchanteur, mais d'un point en dehors de lui où le client crédule supposait que se trouvait le spectre invisible. Ces effets pouvaient être facilement produits par ventriloquisme, ce qui avait l'avantage de permettre au nécromancien de travailler sans complice et de diminuer ainsi les chances d'être découvert.

La sorcière dit à Saül que l'âme de Samuel était montée de la terre et il se peut qu'elle soit arrivée à donner l'impression que sortait de terre une voix caverneuse et cassée que le roi prit pour les accents du prophète trépassé ; car c'est de cette voix que les âmes étaient censées généralement parler de dessous terre [cmlxvii]. Cependant le nécromancien ne se donnait pas toujours la peine de placer la voix en dehors de

lui-même ; il se contentait souvent de parler naturellement et de faire passer auprès des assistants naïfs sa voix pour celle de son esprit familier ou de l'âme vénérable. C'est pourquoi on disait que l'esprit familier ou l'âme était dans le nécromancien [cmlxviii] ; les accents surnaturels semblaient sortir de son estomac [cmlxix]. Mais d'où que sa voix parût sortir, soit de la terre, soit de l'enchanteur, il est probable que l'âme elle-même restait toujours modestement à l'arrière-plan ; car on ne peut guère supposer que dans l'état élémentaire de l'art hébreu les sorciers pouvaient, comme leurs confrères d'une époque postérieure, étonner et terrifier les croyants en leur montrant dans une chambre noire des silhouettes de lutins, qui peintes avec du pigment inflammables sur les murs et allumées au moment voulu avec une torche, brillaient brusquement dans l'obscurité pour confirmer le mystère de la foi par la démonstration de la science [cmlxx].

La pratique de la nécromancie était probablement commune aux Hébreux et à d'autres branches de la race sémitique. Il semble qu'il [P258] y soit fait une allusion évidente dans le deuxième chant de l'épopée de Gilgamesh. Ce héros y est représenté pleurant la mort de son ami Eabani. Dans son affliction il supplie les dieux de faire monter pour lui de la terre l'âme de son ami trépassé. Mais l'une après l'autre les divinités se déclarent impuissantes à lui accorder ce qu'il demande Enfin il s'adresse à Nergal, dieu des morts, en ces mots : « Ouvre la chambre de la mort et *ouvre la terre*, pour que l'esprit d'Eabani comme un vent sorte de la terre. » Le dieu écouta favorablement sa prière : « Il ouvrit la chambre de la mort et fendit la terre ; il fit sortir l'esprit d'Eabani de la terre comme un vent. » Avec l'âme ainsi évoquée de l'abîme, Gilgamesh s'entretient, et il apprend par lui l'état lamentable des morts dans le monde infernal, où se trouve le ver dévorant et où toutes choses sont revêtues de poussière. Cependant ce sombre tableau est un peu relevé par ce que lui apprend l'apparition sur la consolation que les rites funéraires apportent aux âmes des guerriers tombés au combat, auprès de la condition déplorable de ceux dont les cadavres ont été abandonnés sans sépulture [cmlxxi].

Les Grecs pratiquaient l'évocation des âmes des morts afin de les consulter ou d'apaiser leur colère. Le premier exemple de nécromancie dans la littérature grecque se trouve dans le fameux passage de l'Odyssée où Ulysse fait voile vers le pays de tristesse, à la limite extrême de l'Orient, pour y évoquer les âmes du monde infernal. Afin de

pouvoir s'entretenir avec eux, il doit creuser une tranchée et sacrifier au-dessus des moutons dont il laisse le sang s'infiltrer dans la terre. Alors les âmes faibles et assoiffées se rassemblent autour de la tranchée et après s'être abreuvées de sang elles parlent au héros, qui, assis auprès, l'épée à la main, maintient l'ordre parmi la foule des revenants et n'en laisse aucun avaler le liquide précieux avant son tour.

Il semble que dans la Grèce antique l'évocation des ombres n'ait pas été pratiquée par les nécromanciens en n'importe quel endroit ; on ne s'y livrait qu'en des points définis qui étaient censés communiquer directement avec le monde infernal par des passages ou des ouvertures par où les esprits pouvaient monter et descendre lorsqu'ils étaient convoqués ou renvoyés. Ces lieux s'appelaient les oracles des morts [cmlxxii] ; et là seulement, d'après ce que nous en savons, il était permis d'avoir commerce avec les ombres des trépassés.

L'un de ces oracles se trouvait à Aornurn, en Thesprotie, où le musicien légendaire, Orphée, appela, mais en vain, l'âme de son amante Euridyce [cmlxxiii]. A une époque postérieure le Tyran Périandre, de Corynthe, y fit interroger l'âme de sa femme Mélissa sur un dépôt qu'un étranger lui avait confié et qui avait été égaré. Mais l'ombre refusa de répondre ; elle déclara qu'elle était nue et qu'elle avait froid, parce que les habits qu'il avait enterrés avec son cadavre ne lui étaient d'aucune utilité, n'ayant pas été brûlés. Lorsqu'il eut reçu celte réponse, Périandre ordonna par proclamation à toutes les femmes de Corinthe de se rassembler dans le sanctuaire d'Héra. Elles obéirent et mirent leurs plus beaux atours comme pour une fête ; dès qu'elles furent rassemblées, le tyran les fit entourer par ses gardes et les força toutes, maîtresses aussi bien que servantes, à se dépouiller de leurs vêtements qu'on empila ensuite dans une fosse et qu'on brûla à l'intention de Mélissa. Transmis par le feu, les vêtements parvinrent à leur adresse, car lorsque Périandre vint de nouveau consulter l'oracle et qu'il eut répété sa question, l'âme de sa femme, désormais au chaud, répondit aussitôt [cmlxxiv].

Tout le voisinage de cet oracle semble avoir été associé aux esprits des morts sinon hanté par eux ; en effet, les noms des rivières [P259] infernales furent donnés à tous les cours d'eau des alentours. Tout près de là coulait l'Achéron [cmlxxv], et non loin de Cocyte [cmlxxvi], « ainsi nommé à cause des lamentations entendues sur ses eaux pitoyables ».

Le point exact où se faisait ce commerce avec l'autre monde est peut-être un hameau appelé aujourd'hui Glyky, où quelques fragments de colonnes de granit et quelques débris de corniches de marbre blanc semblent marquer le site de l'ancien temple.

L'Achéron, appelé maintenant Suliotiko ou Phanariotiko, sort des montagnes sauvages et arides du Suli, jadis fameux ; ses eaux lentes et bourbeuses se traînent dans les herbes jusqu'à la mer, à travers une vaste étendue de plaine marécageuse. Avant de quitter les montagnes, qui se dressent comme un énorme mur gris, la rivière traverse une gorge mélancolique, un des ravins les plus sombres et les plus profonds de la Grèce. De part et d'autre les précipices dressent, depuis le bord de l'eau jusqu'à une hauteur de plusieurs centaines de pieds, leurs flancs dont les saillies et les fentes portent des chênes nains et des buissons. Plus haut, le ravin s'évase et la montagne s'élance jusqu'à une hauteur de plus de trois mille pieds ; les noires pineraies qui s'y accrochent ajoutent une sombre magnificence au paysage. Un sentier vertigineux mène par une étroite corniche le long de la montagne jusqu'à une hauteur considérable ; de là le voyageur plonge dans les profondeurs du ravin, où il aperçoit la rivière rapide et écumante, tombant parfois en cascade dans un sombre abîme, mais si loin que même le bruit de la chute se perd dans l'air et ne parvient pas jusqu'à lui [cmlxxvii]. Tout ce paysage combine de tels éléments de grandeur, de solitude et de désolation que l'esprit en est frappé d'une terreur et d'une tristesse qui sont propices à la communion avec les esprits surnaturels. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les anciens aient imaginé que ces âpres montagnes, ces mornes marécages et ces cours d'eau mélancoliques étaient hantés par les esprits des morts.

Un autre oracle des morts se trouvait à Héraclée, en Bythinie. Pausanias, roi de Sparte, qui avait vaincu les Perses à la bataille de Platée, eut recours à ces oracles pour évoquer et se rendre propice l'âme d'une jeune Byzantine, nominée Cléonice, qu'il avait tuée accidentellement. Elle lui apparut et lui annonça en des termes ambigus que ses ennuis cesseraient quand il serait retourné à Sparte. Cette prophétie fut réalisée par la mort rapide du roi [cmlxxviii].

Nous ne savons pas comment, dans ces lieux, les âmes étaient censées paraître et répondre aux questions qu'on leur posait ; aussi ne pouvons-nous dire si les fantômes se révélaient à celui qui venait les

interroger ou seulement à l'enchanteur qui les évoquait ; nous ne savons pas non plus si la personne qui était favorisée par ces manifestations les voyait éveillée ou en songe. Nous savons cependant que dans certains oracles grecs on communiquait avec les âmes des trépassés pendant le sommeil. Ainsi, par exemple, à l'oracle du devin Mopsus en Cilicie.

Plutarque nous dit que le gouverneur de Cilicie, sceptique en matière religieuse et ami des Épicuriens qui se riaient du surnaturel, résolut un beau jour d'éprouver l'oracle. Dans ce but il écrivit une question sur une tablette et sans révéler à personne ce qu'il avait écrit, il la scella et la confia à un aveugle, avec ordre de soumettre la question à l'oracle. L'homme dormit cette nuit suivant la coutume dans le temple de Mopsus et le lendemain il rendit compte au gouverneur qu'il avait eu un songe. Il lui avait semblé voir près de lui un homme beau, qui avait ouvert la bouche et après avoir prononcé le seul mot « noir », s'était aussitôt évanoui. Les amis du gouverneur, qui s'étaient P260 rassemblés pour persifler le messager de l'autre monde, ne pouvaient s'expliquer ce message laconique. Mais à peine le gouverneur l'eut-il entendu, qu'il tomba à genoux dans une posture de dévotion. La raison de cette attitude si inaccoutumée se révéla quand les sceaux de la tablette furent brisés et son contenu lu à haute voix. En effet, la question que le gouverneur y avait écrite était celle-ci : « Dois-je sacrifier un taureau blanc ou noir ? » L'à-propos de cette réponse ébranla les philosophes épicuriens eux-mêmes et quant au gouverneur, il sacrifia le taureau noir et vénéré l'âme du devin Mopsus jusqu'à la fin de ses jours [cmlxxix].

Le pieux Plutarque, qui rapporte avec une satisfaction évidente cette réfutation d'une futile incrédulité, a rapporté un autre incident du même genre qui se serait passé en Italie. Un certain Elysius, homme très riche, originaire de la ville grecque de Térina, en Brutium, perdit son fils et héritier, Euthynus, par une mort soudaine et mystérieuse. Craignant que la perte de l'héritier de toutes ses richesses eût été le résultat d'un crime, il eut recours à l'oracle des morts. Il fit un sacrifice et, conformément à la coutume du sanctuaire, il s'endormit et eut un songe. Il lui sembla voir son propre père qu'il supplia de l'aider à découvrir l'auteur de la mort de son fils : « C'est pour cela que je suis venu », répondit l'âme, « et je te prie de recevoir mon message des mains de ce jeune homme », et en même temps il lui montra un jeune

homme qui le suivait et qui ressemblait à s'y méprendre au fils dont Elysius pleurait la perte. Cette ressemblance le fit sursauter et lui fit demander : « Qui es-tu ? » A quoi le fantôme répondit : « Je suis le génie de ton fils. Prends ceci. » Alors il tendit à Elysius une tablette sur laquelle étaient écrits des vers, qui déclaraient qu'il était mort d'une mort naturelle parce que la mort valait mieux pour lui que la vie [cmlxxx].

Dans l'antiquité, les Masamones, tribu de la Libie septentrionale, avaient coutume d'appeler les songes divinatoires en dormant sur les tombes de leurs ancêtres [cmlxxxi]. Ils s'imaginaient probablement que les âmes des trépassés sortaient de leurs tombes pour conseiller leurs descendants. Certains des Touareg du Sahara pratiquent encore des coutumes semblables. Quand les hommes sont partis pour une expédition lointaine, les femmes, revêtues de leurs plus beaux atours, vont coucher sur les tombes de leurs ancêtres et invoquent l'âme de celui qui veut bien leur donner des nouvelles de leurs maris. A leur appel, un esprit appelé Idebni leur apparaît sous la forme d'un homme. Si elles arrivent à plaire à cet esprit, il leur dit tout ce qui est arrivé au cours de l'expédition, ; mais si elles n'arrivent pas à gagner sa faveur, il les étrangle [cmlxxxii]. De même, « près du Ouadai Augidit, dans le nord du Sahara, se trouve un groupe de grandes tombes elliptiques. Les femmes azgar, quand elles désirent avoir des nouvelles d'un mari, d'un frère ou d'un homme absent, se rendent auprès de cette tombe et y dorment. Elles se croient certaines d'avoir des visions où leur seront révélées les nouvelles qu'elles recherchent [cmlxxxiii] ». De même les Toradja du centre de Célèbes, vont parfois dormir sur les tombes afin de recevoir en rêve les conseils des âmes [cmlxxxiv].

La description la plus complète de l'évocation d'une âme que nous donne la littérature grecque se trouve dans la tragédie d'Eschyle, *les Perses*. La scène est placée près de la tombe du roi Darius, où la reine Atossa, femme de Xerxès, attend anxieusement des nouvelles de son mari et de la puissante armée qu'il mène contre la Grèce. Un messager arrive avec la nouvelle de la défaite des Perses à Salamine. Dans sa douleur et sa consternation, la reine décide d'évoquer l'âme de Darius [P261] et de lui demander conseil. Elle offre des libations de lait, de miel, d'eau, de vin et d'huile d'olive sur sa tombe, tandis que le chœur chante des hymnes et demande aux dieux infernaux d'envoyer à la lumière du jour l'âme du roi trépassé. Celui-ci sort de terre, et appre-

nant le désastre qui a frappé l'armée perse, il donne à son peuple affligé des conseils et des avertissements [cmlxxxv]. Cette scène implique clairement que l'âme apparaît en plein jour à ceux qui l'ont évoquée et non pas seulement dans un rêve ; mais le poète décrit-il une forme grecque ou perse de nécromancie, ou puise-t-il dans sa propre imagination ? C'est ce que nous ne pouvons dire avec certitude. Cette description est probablement basée sur des rites auxquels se conformaient les nécromanciens grecs, soit aux oracles habituels des morts, soit auprès des tombes de ceux dont ils désiraient consulter les âmes.

Le Pythagoricien Apollonius de Tyane évoqua, d'après son biographe Philostrate, l'âme d'Achille de son tombeau en Thessalie. Le héros parut sous les traits d'un jeune homme grand et beau et, parlant avec le sage du ton le plus affable, il se plaignit de ce que les Thessaliens avaient depuis longtemps cessé d'apporter des offrandes à son tombeau et le pria de leur reprocher leur négligence [cmlxxxvi]. Dans la jeunesse de Pline, un certain grammairien nommé Apion déclara qu'il avait, évoqué l'âme d'Homère et questionné le poète sur ses parents et sa patrie. Mais il refusa de révéler les réponses qu'il en avait reçues. La postérité n'a donc pas pu bénéficier de cette tentative hardie pour résoudre le problème homérique à sa source même [cmlxxxvii].

Le poète Lucain nous a donné, avec le clinquant habituel de son style ampoulé, le récit ennuyeux d'une entrevue que Sextus Pompéius, fils de Pompée le Grand, aurait eu avec une sorcière thessalienne avant la bataille de Pharsale. Désireux de connaître l'issue de la guerre, ce fils, indigne d'un si grand père, comme dit Lucain, eut recours non aux oracles légitimes des dieux, mais aux arts méprisables de la sorcellerie et de la nécromancie. A sa demande une infâme sorcière, qui vit au milieu des tombeaux, ramène à la vie un cadavre resté sans sépulture, et l'âme, replacée momentanément dans son tabernacle de terre, dit la perturbation qu'elle a vue parmi les ombres à l'approche de la catastrophe qui doit frapper bientôt le peuple romain. Après s'être acquittée de son message de mort, elle demande comme une faveur particulière qu'il lui soit permis de mourir une seconde fois pour de bon. La sorcière lui accorde sa requête et érige à son intention un bûcher ; le cadavre y monte sans aucune aide et est dûment réduit en cendres [cmlxxxviii]. Les sorcières thessaliennes étaient certainement fameuses dans l'antiquité et il est probable que la nécromancie était un des arts infernaux qu'elles pratiquaient ; mais on ne petit faire fond

sur la description truculente de Lucain pour juger des rites qu'elles observaient dans l'évocation des âmes.

Il y a plus de probabilité dans la description qu'Horace fait des agissements de deux sorcières, qu'il nous représente comme versant le sang d'un agneau noir dans une tranchée afin d'interroger les âmes [cmlxxxix]. Tibulle parle d'une sorcière qui faisait sortir les âmes de leurs tombes par des chants [cmxc] ; et pendant le règne de Tibère, un jeune homme de haute naissance, mais d'intelligence médiocre, nommé Libo, qui se mêlait de magie noire, demanda à un certain Junius d'évoquer pour lui les esprits des morts par des incantations [cmxci].

Plus d'un des infâmes empereurs romains eut recours à la nécromancie afin d'apaiser les terreurs qui, dues au souvenir de leurs crimes, hantaient leurs consciences inquiètes comme des esprits vengeurs. On nous dit que le monstre Néron ne connut jamais de repos [P262] après la mort de sa mère Agrippine. Il confessa souvent qu'il était poursuivi par son spectre et par les Furies, portant des fouets et des torches enflammées ; ce fut en vain que par des rites magiques il évoqua son ombre et tenta d'apaiser son courroux [cmxcii]. De même, Caracalla, ce tyran sanguinaire et fou, s'imaginait que les fantômes de Sévère, son père, et de Géta, son frère assassiné, le poursuivaient l'épée à la main. Pour atténuer ces horreurs il fit appel aux magiciens. Parmi les spectres qu'ils évoquèrent pour lui furent ceux du père de l'empereur et de l'empereur Commode. Mais de toutes les ombres à qui il demanda de l'aider, nulle ne daigna s'entretenir avec lui, sauf Commode, qui avait été aussi porté que lui au crime ; il n'en put tirer aucune parole de consolation ou d'espoir, mais seulement des allusions obscures à un jugement terrible prochain, ce qui remplit l'âme coupable de Caracalla d'un nouvel accès de terreur [cmxciii].

L'art de la nécromancie a été pratiqué par des peuples barbares aussi bien que par des peuples civilisés. Dans certaines tribus africaines on a consulté les âmes des rois ou des chefs morts comme des oracles, par l'intermédiaire d'un prêtre ou d'une prêtresse, qui se disaient inspirés par une des âmes et parlaient en son nom. Par exemple, chez les Baganda de l'Afrique Centrale, on bâtissait un temple pour l'âme de chaque roi et on y conservait pieusement son maxillaire inférieur ; car, chose curieuse, la partie du corps à laquelle l'âme d'un Baganda s'attache le plus obstinément, c'est sa mâchoire. Le temple,

grande case conique du modèle ordinaire, était partagé en deux chambres, l'une extérieure et l'autre intérieure, et dans cette chambre intérieure ou sanctuaire des sanctuaires, on gardait la précieuse mâchoire dans une cellule creusée dans le sol. Le prophète, ou médium, dont le rôle consistait à être inspiré de temps à autre par le monarque défunt, se préparait à ses fonctions sacrées en buvant de la bière et du lait dans le crâne du roi. Quand l'âme recevait, la mâchoire, enveloppée d'ornements, était extraite de l'autel intérieur, où les grands se groupaient pour entendre l'oracle. Dans ces occasions le prophète gravissait les marches du trône et, apostrophant l'esprit, il lui faisait connaître la raison qui les rassemblait. Puis il fumait une ou deux pipes de tabac du pays et, la fumée amenant l'inspiration prophétique, il se mettait à délirer et à parler avec la voix et les expressions caractéristiques du monarque défunt, car l'âme du roi était censée être alors en lui. Cependant ses paroles rapides étaient difficiles à comprendre et un prêtre était présent, qui les interprétait. Le roi vivant consultait ainsi périodiquement ses prédécesseurs trépassés sur les affaires d'État ; il visitait tout à tour chacun des temples où étaient conservées avec un soin pieux les reliques sacrées [cmxciv].

Dans les tribus qui habitent le grand plateau de la Rhodésie septentrionale, les esprits des chefs morts prennent parfois possession des corps des vivants et prophétisent par leur bouche. Quand l'esprit s'empare ainsi d'un homme, celui-ci commence par rugir comme un lion et les femmes se rassemblent et battent du tam-tam en criant que le chef est venu visiter le village. Le possédé prédit des guerres ou annonce la venue prochaine de lions. Tant que dure l'inspiration, le médium ne peut rien manger qui ait été cuit par le feu, il doit se contenter de pâte sans levain. Il faut dire que ce don de la prophétie vient plutôt aux femmes qu'aux hommes. Ces prophétesses déclarent qu'elles sont possédées par l'âme du chef mort et quand elles sentent le souffle divin, elles se blanchissent le visage pour attirer l'attention et se barbouillent de farine ; celle-ci a en effet un pouvoir religieux et sanctifiant. L'une bat le tam-tam et les autres dansent, en psalmodiant P263 une mélodie étrange, avec des intervalles curieux. Enfin, quand elles ont atteint le degré voulu d'exaltation religieuse, la possédée tombe sur le sol et entame à voix basse une mélopée presque inarticulée qui, dans le silence effrayé des assistants, est interprétée par les sorciers comme la voix de l'esprit [cmxcv].

Chez les nègres de langue Eoué du Togo méridional, à l'issue des funérailles, on a coutume d'évoquer l'âme du défunt. Ses parents portent les aliments cuits au prêtre et lui disent qu'ils désirent apporter de l'eau à l'esprit de leur frère disparu. Le prêtre reçoit donc de leurs mains de la nourriture, du vin de palmier et des cauries, il se retire dans sa chambre et ferme la porte derrière lui. Alors il évoque l'âme ; celle-ci, en arrivant, commence par gémir ; elle s'entretient avec le prêtre, elle parle d'une manière générale de la différence entre la vie dans le monde d'en haut et celui d'en bas et entre parfois dans des détails sur les circonstances de sa propre mort. Souvent elle mentionne le nom du méchant sorcier qui l'a tuée par ses enchantements. Quand les amis du mort entendent les lamentations et les plaintes de l'âme, ils sont émus jusqu'aux larmes et s'écrient : « Nous te plaignons ! » Enfin, l'âme les exhorte à se consoler et s'en va [cmxcvi].

Chez les Kissi, tribu de nègres habitant les confins de la Libérie, on consulte les âmes des chefs défunts comme des oracles, au moyen de statuettes qui sont dressées sur leurs tombes. On place les statuettes sur une planche qui est portée par deux hommes sur leurs têtes ; s'ils restent immobiles, la réponse de l'esprit est considérée comme négative ; s'ils se balancent de droite à gauche, la réponse est affirmative [cmxcvii]. Dans l'île Ambrym, l'une des Nouvelles Hébrides, des statues de bois représentant les anciens sont employées de même comme moyen de communication avec les âmes des morts. Quand un homme a des tracas, il va siffler à la tombée de la nuit près de la statue d'un ancêtre et s'il entend du bruit il croit que l'âme du parent décédé est entrée dans l'image ; alors il lui raconte ses malheurs et supplie l'esprit de l'aider [cmxcviii].

Les Maori de la Nouvelle-Zélande craignaient et adoraient les esprits de leurs morts, particulièrement ceux des chefs et des guerriers, qui, à ce qu'ils croyaient, veillaient constamment sur les vivants, les protégeaient au combat et ne laissaient passer aucun manquement à la loi sacrée du tabou. Ces esprits habitaient normalement sous terre ; mais ils revenaient parfois à l'air, quand bon leur plaisait, et ils entraient dans les corps humains ou même dans des objets inanimés. Certaines tribus avaient dans leurs maisons de petites images de bois taillées dont chacune était consacrée à l'esprit d'un ancêtre ; les esprits ancestraux (*atna*) entraient dans ces images en certaines occasions et s'entretenaient avec les vivants, soit en songe, soit en leur par-

lant quand ils étaient éveillés. Cependant leurs voix n'étaient pas semblables à celles des mortels ; c'était un son mystérieux, qui tenait le milieu entre un sifflement et un murmure. L'auteur anglais à qui nous devons ces détails eut le privilège de converser ainsi avec l'âme d'un chef qui était mort depuis plusieurs années.

L'entrevue eut lieu grâce à l'intermédiaire d'une vieille femme, d'une sorcière d'Endor maori, qui appelait les esprits ancestraux de la tribu.

A Noukahiva, une des îles Marquises, les prêtres et les prêtresses prétendaient posséder le pouvoir d'évoquer les esprits des morts qui élisaient momentanément résidence dans les corps des médiums et s'entretenaient ainsi avec leurs parents vivants. On évoquait généralement une âme à l'occasion de la maladie d'un membre de la famille P264 pour qui ses amis désiraient demander l'avis de l'âme. Un Français, qui vécut dans ces îles pendant la première moitié du XIX^e^ siècle, assista à l'une de ces séances dont il nous a laissé le récit. Elle eut lieu dans la nuit dans la maison du malade dans le but de connaître l'issue de la maladie. Une prêtresse jouait le rôle de médium et, sur son ordre, la chambre fut obscurcie par l'extinction du feu. L'esprit évoqué était celui d'une femme qui était morte quelques années auparavant, ne laissant pas moins de douze veufs pour pleurer sa mort. Le malade était un de ces veufs ; il avait été son mari favori, mais l'âme de la défunte lui annonça sa mort sans ambages ni ambiguïté. Sa voix parut d'abord venir de loin, puis s'approcha de plus en plus, puis enfin se posa sur le toit de la maison [cmxcix].

Dans leurs cérémonies d'initiation qu'ils observent tous les ans, les Marindinais, tribu de la côte sud de la Nouvelle-Guinée hollandaise, font monter les âmes de leurs ancêtres du monde infernal en tapant sur le sol pendant une heure entière avec le bas bout des feuilles de coco. L'évocation a lieu la nuit [m]. De même, dans leurs fêtes, les Toradja de langue bare'e du centre de Célèbes évoquent les âmes des chefs et des héros morts, esprits gardiens du village, en frappant sur le sol du temple avec un long bâton [mi].

Chez les Kayans de Bornéo, quand il y a une discussion au sujet de l'héritage d'un mort, on a quelquefois recours à un sorcier on une sorcière de profession, qui appelle l'âme du mort et lui demande quelles

sont ses intentions pour la distribution de ses biens. Cependant cette évocation ne peut avoir lieu qu'après la moisson qui suit la mort. Quand le moment est venu on fait une petite maison pour loger momentanément l'âme et on la place dans le corridor de la maison commune, près de la porte de la chambre du mort. En outre, pour restaurer l'esprit, on place dans la petite maison des aliments, des boissons et des cigarettes. Le sorcier se met auprès et entonne son évocation ; il demande à l'âme du défunt d'entrer dans sa maison et mentionne les noms des membres de sa famille. De temps en temps il y jette un regard et annonce enfin que les aliments et la boisson ont été entièrement consommés. Les gens croient que l'esprit est entré dans la maison et le sorcier fait semblant de l'écouter chuchoter en sursautant et en claquant de la langue de temps en temps. Enfin il déclare la volonté de l'esprit en ce qui concerne la répartition de ses biens, en parlant à la première personne, en imitant la façon de parler et les autres particularités du mort. On se conforme généralement aux indications ainsi données et ainsi la dispute prend fin [mii].

Les Batak du centre de Sumatra croient que les âmes des morts étant incorporelles, elles ne peuvent communiquer avec les vivants que par la personne d'un vivant ; dans ce but ils choisissent un médium, qui imite la voix, les manières, la démarche et même le costume du défunt de si près, que les parents sont parfois émus aux larmes par la ressemblance. Par la bouche du médium l'esprit se nomme, mentionne ses parents et décrit ses occupations sur la terre. Il révèle des secrets de famille qu'il a gardés pendant toute sa vie, ce qui confirme ses parents dans la croyance que c'est véritablement l'âme de leur frère défunt qui est en train de leur parler. Quand un membre de la famille est malade, on consulte l'âme pour savoir s'il vivra ou s'il mourra. Quand une épidémie fait rage, on évoque l'âme et on lui offre des sacrifices, afin qu'elle écarte des siens la maladie. Un homme sans enfants, s'adresse à une âme par un médium pour savoir comment il peut en avoir. Quand un objet a été perdu, on évoque une âme pour lui faire dire s'il sera recouvré. Quand quelqu'un s'est égaré dans la P265 forêt ou ailleurs, c'est encore à une âme, par l'intermédiaire d'un médium, que les amis inquiets s'adressent pour savoir où chercher le voyageur qui n'est pas revenu. Si l'on demande à un médium comment l'esprit prend possession de lui, il dit qu'il voit s'approcher l'âme et qu'il sent son corps comme entraîné, ses pieds deviennent légers et se mettent à

bondir, les autres humains paraissent petits et rouges, les maisons semblent tourner sur elles-mêmes. Mais cette possession n'est pas continue ; de temps à autre l'âme quitte le médium pour s'ébattre. Quand l'accès est fini, le médium est souvent malade, parfois il meurt [miii].

La nécromancie a été pratiquée dans les neiges et les glaces arctiques aussi bien que dans les forêts et les jungles des tropiques. On nous dit que chez les Esquimaux du Labrador, un shaman avait coutume d'obliger ses amis en évoquant les esprits des morts toutes les fois que les vivants désiraient se renseigner sur le sort des trépassés ou sur l'endroit où se trouvaient ceux de leurs parents qui étaient en mer. Il commençait par bander les yeux des questionneurs, puis il frappait trois fois la terre avec un bâton. Au troisième coup, l'esprit apparaissait et répondait aux questions du shaman. Une fois qu'avaient été donnés les renseignements désirés, il le renvoyait chez lui par trois autres coups frappés sur le sol. Cette sorte de nécromancie était appelée « l'évocation avec le bâton » (*kilu'xin*). Les Esquimaux de l'Alaska emploient un moyen analogue pour appeler les morts. Ils croient que les esprits montent du monde infernal et passent à travers le shaman qui s'entretient à voix haute avec eux, et qui, ayant appris tout ce qu'il désire, les renvoie dans leur demeure souterraine en frappant du pied. Les sceptiques supposent que les réponses de l'esprit sont produites par ventriloquisme [miv].

Dans la Chine, où le culte des morts constitue la majeure partie de la religion nationale, la nécromancie est naturellement répandue ; ce sont surtout les vieilles femmes qui la pratiquent de nos jours. Les nécromanciennes abondent, par exemple, dans le Canton et l'Amoy.

Pendant son séjour au Canton, l'archidiacre Grey assista à plusieurs preuves de leur savoir-faire.

L'évocation des morts est, paraît-il, très commune dans l'Amoy, où des femmes font profession de nécromancie. Les hommes ne paraissent pas avoir une très haute opinion de la véracité de ces femmes, car dire à un homme dans la langue courante qu'il « évoque les morts » revient presque à lui dire qu'il ment. Aussi ces nécromanciennes préfèrent souvent réserver leurs offices à leur propre sexe, de peur d'exposer leurs mystères sacrés au sarcasme des sceptiques. Dans ce

cas la séance se fait à porte close dans le gynécée ; sinon elle a lieu dans la grande salle, devant l'autel domestique, auquel cas tous les habitants de la maison peuvent y assister. Beaucoup de familles se font une loi de questionner par le canal de ces sorcières tous leurs parents défunts, au moins une fois, peu après leur mort, afin de s'assurer que leurs âmes ont tout ce qu'il leur faut dans l'autre monde et de savoir si l'affection familiale peut faire quoi que ce soit pour améliorer leur condition. Le jour favorable choisi, l'appartement est balayé et arrosé, parce que les esprits ont en horreur la saleté et la poussière. Pour attirer l'âme, on place des aliments et des douceurs, avec de l'encens brûlant sur l'autel domestique, ou si la séance a lieu dans une chambre retirée, sur une table ordinaire. Dans ce dernier cas, quand le médium est arrivé, l'une des femmes doit aller à l'autel où sont déposées les tablettes que les âmes des morts sont censées habiter. Elle allume sur l'autel deux chandelles et trois bâtons d'encens, puis P266 elle invite l'âme à quitter sa tablette et à la suivre. Portant l'encens, elle marche lentement à reculons dans la chambre et plante les bâtonnets dans un bol ou une tasse de riz cru. Le médium se met à psalmodier des paroles magiques et gratte une lyre ou bat un tambourin. Petit à petit ses mouvements deviennent convulsifs, elle se balance à droite et à gauche, et la sueur perle sur son corps. Ce sont autant de signes de la venue de l'âme. Deux femmes soutiennent le médium et la placent sur une chaise où elle tombe en état de démence ou de sommeil, les bras posés sur la table. On jette ensuite un voile noir sur sa tête et dans son état hypnotique elle peut répondre aux questions qu'on lui pose, sans cesser de grelotter, de se balancer sur sa chaise et de frapper spasmodiquement la table avec ses mains ou un bâton. Par sa bouche l'âme fait connaître à la famille son état dans l'autre monde et ce qu'on peut faire pour l'améliorer ou même pour la délivrer complètement de ses souffrances. Elle dit si les sacrifices qu'on lui offre lui parviennent intacts ou s'ils se perdent ou s'endommagent pendant la transmission par la poste spirituelle ; elle énumère ses préférences et ses besoins. Elle donne aussi aux siens son avis sur les affaires de famille, bien que son langage soit souvent ambigu et que ses remarques aient parfois bien peu de rapports avec les questions qui lui sont posées. De temps à autre le médium se livre à des monologues chuchotés, ou plutôt à des conversations avec l'âme. Enfin, un violent tremblement la saisit, elle se remet sur pied et déclare que l'âme est partie. Ayant empoché le riz et les bâtonnets d'encens, elle reçoit son dû et prend congé. « Les dif-

férentes phases de l'état du médium pendant la séance sont naturellement regardées par les spectateurs comme les divers moments de ses rapports avec l'autre monde. Nous sommes pourtant en droit de les considérer comme une simple aberration psychique ou affection nerveuse. Ses spasmes et ses convulsions passent pour sa possession, soit par l'âme qui a été consultée, soit par l'esprit avec lequel elle a généralement commerce et qui lui confère les facultés de seconde vue qui lui permettent de voir les âmes. A l'en croire, ces accès hypnotiques sont les moments où sa propre âme la quitte pour visiter l'autre monde, et s'y entretenir avec les morts. Ses lèvres agitées indiquent la conversation avec l'esprit ou avec l'âme consultée. On pourrait demander pourquoi, puisque les ombres résident dans les tablettes de l'autel, son âme à elle doit aller jusque dans l'autre monde pour les voir. Nous n'avons pas de réponse à cette question [mv]. »

Les sorcières chinoises évoquent donc parfois les âmes des morts non directement, mais par l'intermédiaire d'esprits familiers qui sont à leurs ordres. De même Grey nous dit que « en Chine, comme dans d'autres pays, il y a des personnes — toujours des vieilles femmes — qui disent avoir des esprits familiers et qui prétendent pouvoir évoquer les esprits des morts pour s'entretenir avec les vivants [mvi] ». A ce point de vue les sorcières chinoises ressemblent aux anciennes sorcières juives, qui avaient recours à des esprits familiers pour évoquer les morts ; en effet, quand Saül voulut consulter l'âme de Samuel par l'entremise de la sorcière d'Endor, il dit à celle-ci : « Prédis-moi l'avenir, je te prie, par l'esprit familier, et fais-moi monter celui que je te dirai [mvii] ».

Ces exemples peuvent servir à montrer combien la pratique de la nécromancie a été répandue dans les races civilisées aussi bien que dans les races barbares de l'humanité [mviii].

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE V

LE PÉCHÉ DU CENS

P267 D'après deux récits bien connus des livres de Samuel et des Chroniques [mix], nous apprenons qu'à une certaine période de sa carrière Jéhovah nourrissait une singulière antipathie pour le recensement qu'il paraît avoir regardé comme un crime encore plus noir que de faire bouillir du lait ou que de mettre le pied sur le seuil. Jéhovah ou Satan inspira au roi David l'idée malheureuse de compter son peuple. Quelle qu'ait été la source précise de cette inspiration (car là-dessus les écrivains sacrés sont partagés), le résultat en fut désastreux. Le dénombrement du peuple fut immédiatement suivi d'une grande peste et l'opinion populaire regarda cette calamité comme la juste punition du péché du recensement. L'imagination surexcitée de ces gens que décimait la peste leur fit voir dans les nuages la forme de l'ange destructeur avec son épée menaçant Jérusalem [mx], de même que dans la grande peste de Londres, si l'on peut en croire Defoe, une foule rassemblée dans la rue s'imagina voir la même apparition effroyable planer dans l'air [mxi]. Ce ne fut que lorsque le roi repentant eut confessé son péché et offert des sacrifices pour apaiser la divinité courroucée que l'Ange de la Mort remit son épée au fourreau et que la foule en deuil cessa de parcourir les rues de Jérusalem.

L'objection que Jéhovah ou plutôt les Juifs faisaient au recensement paraît n'être qu'un exemple particulier de la répugnance générale que beaucoup de gens ignorants ont à se laisser compter, ainsi que leur bétail ou leurs biens. Cette curieuse superstition, car c'en est une, semble commune chez les nègres d'Afrique. Par exemple, chez les Bakongo, « on considère qu'il est malchanceux pour une femme de compter ses enfants, en disant : « un, deux, trois », et ainsi de suite ; elle risque d'être entendue par le mauvais esprit ravisseur d'enfants.

Les gens eux-mêmes n'aiment pas qu'on les compte ; ils craignent que soit ainsi attirée sur eux l'attention du mauvais esprit et que ce dénombrement ait pour conséquence rapide la mort de certains d'entre eux. En 1908, les fonctionnaires de l'État du Congo, désirant dénombrer les indigènes pour lever un impôt, envoyèrent pour les compter un officier et des soldats. Les indigènes auraient bien résisté à l'officier, mais celui-ci avait trop de soldats avec lui. Il n'est pas improbable que des combats aient eu lieu entre blancs et noirs dans d'autres parties de l'Afrique, non parce que ces derniers résistaient à l'impôt, mais parce qu'ils ne voulaient pas être comptés, de peur d'être tués par les esprits [mxii] ».

De même chez les Boloki ou Bangala, du Haut-Congo, « superstition et préjugé s'opposent à ce que les naturels comptent leurs enfants, car ils croient que s'ils le font, ou s'ils en donnent le chiffre exact, les mauvais esprits les entendront et certains des enfants mourront ; c'est P268 pourquoi, quand on pose à l'un d'eux cette simple question : « Combien as-tu d'enfants ? », on éveille sa crainte superstitieuse et il répond : « Je ne sais pas. » Si on insiste, il répond soixante ou cent, ou tout autre chiffre qui lui passe par la tête ; même quand il pense à ceux qui, d'après la notion de parenté des sauvages, sont regardés comme ses enfants, il dit un chiffre qui laisse une grande marge, dans le but de tromper non pas l'Européen, mais les mauvais esprits qui rôdent partout [mxiii] ».

Les Massaï, de l'Est Africain, ne comptent ni les hommes ni les bêtes, car ils croient que ceux-ci en mourraient. Aussi ils ne supputent une grande multitude de gens ou un grand troupeau de bêtes qu'en chiffres ronds ; dans des groupes plus petits d'hommes ou de bêtes ils peuvent compter le total avec quelque exactitude sans compter les individus du groupe. Seuls les hommes ou les animaux morts peuvent être comptés un à un parce qu'ils ne risquent naturellement pas une seconde mort [mxiv]. Les Oua-Sania de l'Est Africain britannique « ont une grande répugnance à être comptés, car ils croient que l'un de ceux qui ont été comptés mourra peu après [mxv] ». Pour les Akamba, autre tribu de la même région, l'état du bétail a une grosse importance ; aussi observent-ils certaines règles superstitieuses dont la violation est censée appeler le malheur sur les troupeaux. Une de ces règles est qu'il ne faut jamais compter le bétail. Quand le troupeau revient au village, le propriétaire se contente d'y jeter les yeux pour voir si une

bête manque. Dans cette tribu le danger de compter n'est pas limité au bétail, il s'étend à toute créature vivante, et particulièrement. aux filles [mxvi]. D'autre part, un autre écrivain qui fait autorité sur les Akamba nous dit : « Il ne paraît pas y avoir de superstition pour le dénombrement du bétail ; si un homme possède un grand troupeau il n'en connaît pas le chiffre, mais lui ou sa femme quand ils vont traire, voient bien s'il manque des bêtes marquées d'une certaine façon. Un père de famille connaît le nombre de ses enfants, mais il lui répugne de le dire à un étranger. Une tradition raconte qu'un homme appelé Munda oua Ngola, qui habitait le mont Ibeti, avait beaucoup de filles et de fils et se vantait de l'importance de sa famille en disant que lui et ses fils résisteraient à n'importe quelle attaque des Massaï ; une nuit, les Massaï le surprirent, et le tuèrent avec les siens ; dans le voisinage on considéra que c'était une punition [mxvii] ».

Chez les Akikouyou, autre tribu de l'Est Africain britannique, il est difficile d'arriver à un chiffre, même approximatif, en ce qui concerne les familles. On ne tarde pas à apprendre qu'en entretenant une mère, comme on y est naturellement porté, du chiffre de ses enfants, on fait preuve pour le moins de manque de tact. Il est de très mauvais augure de donner ce chiffre, sentiment semblable, assurément, à la répugnance relatée dans l'Ancien Testament pour le dénombrement de la population. On écarte poliment, la question avec prière de s'en assurer soi-même...

Les Galla de l'Est Africain croient qu'il est de mauvais augure de compter le bétail et que cela empêche l'accroissement du troupeau [mxviii].

Les Hottentots considèrent qu'il est de très mauvais augure de compter les membres d'une tribu ou d'une assemblée, et ils croient qu'un des membres en mourra. Un missionnaire qui, ignorant cette superstition, comptait un jour ses travailleurs, paya de sa vie son imprudence [mxix].

Cette répugnance superstitieuse semble générale dans l'Afrique du P269 Nord. On dit qu'en général l'opposition que font les indigènes à toutes les lois françaises qui exigent une énumération des habitants, est basée en grande partie sur cette aversion. Elle n'est pas limitée aux personnes ; on la retrouve aussi dans le compte du grain, opération qui

a un caractère sacré. Ainsi, à Oran, la personne qui compte les mesures de grain doit être en état de pureté cérémonielle et au lieu de compter « un, deux, trois, etc... », elle dit : « Au nom de Dieu » pour « un » ; « deux bénédictions » pour « deux » ; « l'hospitalité du Prophète » pour « trois » ; « nous gagnerons, grâce à Dieu » pour « quatre » ; « dans l'œil du diable » pour « cinq » ; « dans l'œil de son fils » pour « six » ; « c'est Dieu qui nous donne notre content » pour « sept » ; et ainsi de suite jusqu'à « douze », qui s'exprime par « la perfection pour Dieu » [mxx].

De même en Palestine, quand ils comptent les mesures de grain, beaucoup de Mahométans disent pour la première : « Dieu est un », puis : « Il n'a pas de second », puis seulement : « trois, quatre », et ainsi de suite. Mais « il y a plusieurs nombres malheureux dont le premier est cinq ; aussi, au lieu de dire ce chiffre, on dit souvent : « Ta main », les doigts étant au nombre de cinq ; sept est un autre chiffre malheureux, ce qui est étrange, et on le passe sous silence ou on le remplace par le mot : « bénédiction » ; pour neuf, le Musulman dit souvent : « Priez au nom de Mahomet » ; onze est aussi très souvent sauté ; on dit : « il y a dix » et on passe à douze [mxxi] ». Peut-être ces superstitions sont-elles destinées à tromper les mauvais esprits, qui sont à l'affût du blé pour le voler ou l'endommager et qui sont probablement trop stupides pour comprendre ce moyen d'énumération excentrique.

Dans les îles Shortlands de l'Ouest Pacifique, la construction de la maison d'un chef est accompagnée de toutes sortes de cérémonies et de pratiques. On garnit fortement le toit de chaque pignon avec un chaume de feuilles de palmier de noix d'ivoire. Lorsqu'ils cueillent ces feuilles les constructeurs ne doivent pas les compter, car ce serait de mauvais augure ; cependant, si le nombre des feuilles ramassées était insuffisant, la maison, quand bien même elle serait presque achevée, serait aussitôt abandonnée [mxxii]. La perte ainsi subie par une erreur de calcul peut être importante et nous pouvons en conclure combien est grande l'aversion à compter les feuilles, puisque, plutôt que de les compter, ils sont prêts à sacrifier le fruit de leur travail. Chez les Chéroki, Indiens de l'Amérique du Nord, il est de règle « qu'il ne faut pas compter ou examiner de trop près les melons et les courges qui sont encore sur pied, sans quoi ils cessent de profiter [mxxiii] ». Il arriva une fois que l'officier commandant le fort Simpson, dans la Colombie

britannique, fit le recensement des indigènes et que peu de temps après un grand nombre d'entre eux furent emportés par la rougeole. Naturellement les Indiens attribuèrent cette calamité au fait qu'ils avaient été dénombrés [mxxiv], tout comme les tribus du temps du roi David expliquèrent la peste qui les décima par le péché du cens. Les Omaha « ne tiennent pas compte de leur âge ; ils croient que s'ils comptaient leurs années ils seraient frappés de malheur [mxxv] ».

On trouve encore de nos jours des superstitions semblables en Europe et en Angleterre même. Les Lapons répugnaient à se compter et à dire leur nombre parce qu'ils craignaient que cela ne présageât et ne causât une grande mortalité parmi eux [mxxvi].

Dans les Highlands d'Écosse, on considère qu'il est de mauvais augure de compter les membres d'une famille ou le bétail qui leur P270 appartient, et cela particulièrement un vendredi. Le berger connaît chaque animal qui lui est confié par sa couleur, sa taille et des marques particulières ; mais il ne sait peut-être jamais le chiffre total de son troupeau. Les pêcheurs n'aiment pas avouer combien de saumons ou d'autres poissons ils ont pris d'un coup de filet ou en un jour, parce qu'ils s'imaginent que cela contrarierait leur chance [mxxvii]. Bien que ce témoignage soit d'un écrivain du XIX^e^ siècle, on sait que des superstitions pareilles ont régné en Écosse bien avant le XIX^e^ siècle, et il est probable qu'elles ne sont pas encore éteintes aujourd'hui. Dans le Shetland « on a toujours considéré que cela portait malheur de compter les moutons, le bétail, les chevaux, le poisson ou toutes les possessions d'un homme, animées ou inanimées. On dit aussi que la croyance prévalait à un certain moment. qu'une épidémie de petite vérole suivait toujours un recensement [mxxviii] ».

Parmi la population de pêcheurs de la côte nord-est d'Écosse, à aucun prix on ne doit compter les bateaux quand ils sont en mer, pas plus qu'un groupe d'hommes, de femmes ou d'enfants. Rien n'exciterait plus l'indignation d'une troupe de harengères faisant route pour vendre leur poisson que de les montrer du doigt et de se mettre à les compter à haute voix :

Ane, twa, three,
Faht a fishers I see

Gyain our the brigg o' Dee,
Deel pick their muckle greethy ee [mxxix].

De même les femmes d'Auchmithie, village de la côte du Forfarshire, étaient irritées par les méchants garnements qui les comptaient avec l'index tendu, répétant ces vers :

Ane, twa, three !
Ane, twa, three !
Sic a lot o'fisher-wifies
I do see !

Le même danger existait si on comptait les bateaux qui pêchaient le hareng, ou le résultat de la pêche [mxxx].

Dans le Lincolnshire « aucun fermier ne doit compter ses agneaux trop soigneusement pendant l'agnelage. Cette idée, comme on peut le deviner, est alliée à la croyance qu'en comptant très exactement on donne aux puissances du mal des renseignements dont elles peuvent se servir contre les objets du dénombrement. « *Brebis comptées, le loup les mange*. » J'ai vu un berger fort embarrassé parce que son patron, d'ailleurs le meilleur des maîtres, connaissait si peu son affaire qu'il insistait pour savoir chaque matin le nombre d'agneaux qu'avait produit son troupeau. C'est peut-être pour une raison analogue que certains, quand on leur demande leur âge, répondent : « Aussi vieux que ma langue et un peu plus vieux que mes dents. » M. Gaidoz remarque dans *Mélusine* (IX. 35) que les vieillards ne doivent pas dire leur âge et que quand on insiste pour le leur faire dire, ils doivent répondre qu'ils sont aussi vieux que leur petit doigt. Les habitants de Godarville, Hainault, répondent : « J'ai le même âge qu'un veau, douze mois par an [mxxxi] ». En Angleterre, la répugnance superstitieuse à compter les agneaux n'est pas limitée au Lincolnshire. Un de mes amis qui habite un village du South Warwickshire, m'a écrit il y a quelques années : « Les superstitions sont longues à mourir. Hier, j'ai P271 demandé à une femme combien son mari avait d'agneaux. Elle m'a répondu qu'elle n'en savait rien ; puis, voyant la surprise peinte sur mon visage, elle a ajouté : « Mais, Monsieur, cela porte malheur de les compter. » Elle ajouta : « Cependant, nous n'en avons pas encore perdu. » Son mari est directeur de la poste et tient l'unique magasin du village ; il se considère comme très supérieur à un paysan [mxxxii]. »

Au Danemark, on dit qu'il ne faut jamais compter les œufs quand une poule couve, sans quoi elle les piétine et tue les poussins. Quand les poussins sont éclos, il ne faut pas les compter de peur qu'ils ne soient la proie du milan ou de l'épervier. De même il ne faut pas compter les fleurs et les fruits : les fleurs se faneraient et les fruits tomberaient prématurément des branches [mxxxiii]. Dans le nord du Jutland, on s'imagine que si l'on compte les souris attrapées par le chat, les souris se multiplieront ; si on compte les poux, les puces et toute autre vermine, elles foisonneront de la même façon [mxxxiv].

Les Grecs et les Arméniens croient que si on comptait les verrues, on en ferait venir d'autres [mxxxv]. D'autre part, d'après une superstition populaire allemande, si on comptait son argent, il diminuerait rapidement [mxxxvi]. Dans le Haut-Palatinat, en Bavière, on croit qu'il ne faut pas compter les pains qui sont au four, sans quoi ils lèveront mal [mxxxvii]. Dans la Haute-Franconie, également en Bavière, on dit que si on fait cuire des chaussons, il ne faut pas les compter ; car les petites femmes des bois, qui aiment les chaussons, ne pourraient pas venir en prendre, et privées de cette sorte de nourriture, elles mourraient ; la conséquence inévitable serait la disparition de la forêt. C'est pourquoi, afin que le pays ne soit pas déboisé, on vous prie instamment de ne pas compter les chaussons qui sont au four [mxxxviii]. Dans le nord-est de l'Écosse, on observait une règle semblable pour une raison assez différente : « Quand on chauffait le four dans une famille, il ne fallait pas compter les galettes. Les fées mangeaient toujours les galettes qui avaient été comptées ; elles ne duraient pas aussi longtemps que les autres [mxxxix] ».

Bref, on peut supposer, avec de grandes chances de ne pas se tromper, que l'objection que les hébreux du temps du roi David avaient à être recensés, ne reposait que sur une superstition qui fut peut-être confirmée par une épidémie de peste qui sévit, aussitôt après le dénombrement du peuple. Aujourd'hui encore, la même répugnance à compter ou à être compté paraît subsister chez les Arabes de Syrie, car on nous dit qu'un Arabe répugne à compter les tentes, les cavaliers, ou le bétail de sa tribu, de peur qu'il ne leur arrive malheur [mxl].

Par la suite, le législateur juif leva cette interdiction du cens au point de permettre le dénombrement de la nation, à condition que chaque homme payât un demi-chekel à l'Éternel, comme rançon de sa

vie, pour qu'une peste n'éclatât pas parmi le peuple [mxli]. Cette modeste somme suffisait apparemment à écarter les scrupules qu'éveillait en la Divinité le péché du cens.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE VI

LES GARDIENS DU SEUIL

P272 Au temple de Jérusalem il y avait trois dignitaires, apparemment prêtres, qui portaient le titre de Gardiens du Seuil [mxlii]. Quelle était précisément leur fonction ? C'étaient peut-être seulement des portiers ; mais leur titre suggère qu'ils étaient quelque chose de plus ; car de nombreuses superstitions étranges se sont attachées aux seuils dans les temps anciens et modernes [mxliii]. Le prophète Sophonie fait dire à Yahvé, lui-même : « Je châtierai en ce jour tous ceux qui sautent sur le seuil, afin de remplir le palais de leur maître de violence et de trahison [mxliv] ». Cette dénonciation donne à penser que le fait de sauter sur un seuil était regardé comme un péché, qui, de même que la violence et la trahison, appelait la colère divine sur le sauteur. A Asdod, le dieu philistin Dagon considérait aussi ces sauts comme des péchés, car nous lisons que ses prêtres et ses adorateurs avaient soin de ne pas mettre le pied sur le seuil quand ils pénétraient dans son temple [mxlv].

Ce même scrupule persiste de nos jours dans la même région. Le capitaine Conder nous dit que les Syriens croient « qu'il est de mauvais augure de fouler le seuil. Dans les mosquées, une barre de bois, placée à la porte, oblige tous ceux qui entrent à enjamber le seuil et la même coutume est observée dans les sanctuaires de campagne [mxlvi]. Ces sanctuaires sont les chapelles des saints qu'on trouve dans presque tous les villages de Syrie et qui sont le cœur même de la religion des paysans. « On vénère particulièrement la chapelle, que l'on croit toujours habitée par la présence invisible du saint. Le paysan se déchausse avant d'entrer et prend soin de ne pas marcher sur le seuil [mxlvii] ».

La persistance de cette superstition en Syrie donne à penser que dans le temple de Jérusalem les gardiens étaient postés à l'entrée de l'édifice sacré pour empêcher tous ceux qui entraient de piétiner le seuil. Cette suggestion est confirmée par le fait qu'ailleurs on a employé des gardiens pour remplir les mêmes fonctions. Quand Marco Polo visita le palais de Pékin du temps du fameux Koubilaï Khan, il trouva que « à chaque porte du vestibule (ou en vérité partout où se trouvait l'empereur) se tiennent deux hommes grands comme des géants, un de chaque côté, armés de bâtons. Leur rôle est d'empêcher tous ceux qui entrent de mettre le pied sur le seuil ; si cela arrive, ils dépouillent le coupable de ses vêtements et il est obligé de payer une somme d'argent pour les ravoir ; ou bien, au lieu de lui enlever ses vêtements, ils lui donnent un certain nombre de coups. Si ce sont des étrangers qui ignorent cet ordre, il y a des barons désignés pour les introduire et le leur expliquer. Ils croient que cela porte malheur de toucher le seuil. Cependant on ne s'attend pas à ce que cette règle soit observée à la sortie, car à ce moment-là il y en a qui peuvent être pris de boisson et incapables de savoir où ils mettent les pieds [mxlviii] ».

P273 D'après le Père Odoric, qui parcourut l'Orient au début du XIII[e] siècle, parfois ces gardiens bâtonnaient à tour de bras et sans crier gare quiconque avait eu le malheur de toucher le seuil [mxlix]. Quand le Père de Rubruquis alla en Chine comme ambassadeur de Louis IX à la cour de Mangou-Khan, un de ses compagnons, en sortant, trébucha sur le seuil. Les gardiens saisirent aussitôt le délinquant et l'amenèrent devant « le Bulgai, qui est le chancelier ou secrétaire de la cour, et qui juge ceux qui sont passibles de la peine capitale ». Cependant, quand il apprit que la faute avait été commise par ignorance, le chancelier pardonna au coupable, mais il ne lui permit jamais de pénétrer dans aucune maison de Mangou-Khan [ml]. Le moine eut de la chance de s'en tirer à si bon compte. Etre moulu de coups n'était pas ce qui pouvait arriver de pire dans cette partie du monde à qui se rendait coupable de ce délit. Plano Carpini, qui parcourut la Tartarie vers le milieu du XIII[e] siècle, quelques années avant l'ambassade de Rubriquis, nous raconte que quiconque touchait le seuil de la hutte ou de la tente d'un prince tartare était sorti de force par un trou fait exprès sous la hutte ou la tente, puis mis à mort sans merci [mli]. Le sentiment sur lequel étaient basées ces restrictions est exprimé avec concision

dans un dicton mongol : « Ne marche pas sur le seuil : c'est péché [mlii] ».

Mais au Moyen-Age, ce respect pour les seuils n'était pas limité aux Tartares et aux Mongols. Les califes de Bagdad « obligeaient tous ceux qui entraient dans leur palais à se prosterner sur le seuil de la porte, où ils avaient fait enclaver un morceau de la pierre noire du Temple de la Mecque, pour le rendre plus vénérable aux gens qui avaient coutume d'y appuyer leur front. Ce seuil était assez élevé et c'eût été un crime d'y poser le pied [mliii] ». Plus tard, quand le voyageur italien Pietro della Valle visita le palais des rois de Perse, à Ispahan, au début du XVII[e] siècle, il observa qu'on montrait « le plus grand respect pour la porte d'entrée ; à tel point que nul n'ose fouler une certaine marche de bois assez élevée qui s'y trouve ; bien plus, on l'embrasse parfois comme chose précieuse et sacrée ». Tout criminel qui parvenait à franchir ce seuil et à entrer dans le palais, avait droit de sanctuaire et ne devait pas être inquiété. Pendant le séjour de Pietro della Valle à Ispahan il vit dans le palais un homme de haut rang que le roi voulait mettre à mort. Mais le coupable avait été assez prompt pour pénétrer dans le palais et il y était à l'abri de toute violence ; cependant, s'il eût franchi la porte, il eût été immédiatement mis à mort. « Nul ne se voit refuser l'entrée du palais ; mais s'il en franchit le seuil, qu'il embrasse comme j'ai déjà dit, il a droit de protection. Bref ce seuil est en telle vénération que son nom d'Astanè désigne la cour et le palais royal lui-même [mliv] ».

Ce respect pour le seuil et cette répugnance à le toucher se retrouvent chez les peuples barbares aussi bien que chez les civilisés. A Fidji, « s'asseoir sur le seuil d'un temple est *tabou*, sauf pour un chef du plus haut rang. Tout le monde prend soin de ne pas marcher sur le seuil d'un lieu réservé aux dieux : les personnes de qualité les enjambent ; les autres les franchissent à quatre pattes. On observe les mêmes formalités quand on franchit le seuil de la maison d'un chef. En effet, il y a très peu de différence entre un chef de haut rang et une divinité de second ordre. Le premier se croit presque un dieu et son peuple parle souvent de lui comme s'il en était un ; en certaines occasions il s'arroge même publiquement les droits de la divinité [mlv]. »

Dans l'Est Africain, « l'entrée du village est souvent fermée par P274 une légère barrière temporaire ; seul reste ouvert un portail de

plançons arqués, enguirlandés de feuilles et de fleurs. Toute frêle qu'elle soit, cette barrière est destinée à arrêter les mauvais esprits, car à ces plançons arqués sont suspendus des fétiches. En temps de guerre l'entrée est défendue par des bâches, qui servent de barricade, cette fois contre les ennemis humains et non spirituels. Ce léger portail est parfois gardé en outre par un plaçon fiché en terre et barrant horizontalement le seuil étroit. Un étranger doit avoir soin en entrant de l'enjamber et de ne pas le fouler. Quand on redoute une calamité, il est parfois aspergé avec du sang de chevreau ou de brebis [mlvi]. »

Chez les Nandi de l'Est Africain britannique, nul ne peut s'asseoir à la porte ou sur le seuil d'une maison. Et un homme ne peut même pas toucher le seuil de sa propre maison, ou rien de ce qui s'y trouve, sauf son propre lit, quand sa femme a un enfant qui n'a pas été sevré [mlvii]. De même au Maroc, nul ne doit s'asseoir sur le seuil d'une maison ou à l'entrée d'une tente car il tomberait malade et appellerait le malheur sur la maison [mlviii]. Les Korwa, tribu dravidienne du Mirzapour, ne touchent le seuil d'une maison ni quand ils y entrent, ni quand ils en sortent [mlix]. Les Kurmi, grande caste de cultivateurs des provinces centrales de l'Inde, disent que : « Personne ne doit jamais s'asseoir sur le seuil d'une maison ; c'est le siège de Lakshmi, déesse de la richesse, et de s'y asseoir, c'est lui manquer de respect [mlx]. » Les Kalmouk considèrent comme un péché que de s'asseoir sur le seuil d'une porte [mlxi].

Dans la plupart des cas ci-dessus l'interdiction de toucher le seuil ou de s'y asseoir est générale et absolue. Nul, semble-t-il, ne doit jamais y toucher ou s'y asseoir à quelque moment ou dans quelques conditions que ce soit. Dans un seul cas cette prohibition est temporaire et conditionnelle. Chez les Nandi il semble qu'il ne soit interdit à un homme de toucher le seuil de sa propre maison que quand sa femme nourrit son enfant ; mais dans ce cas l'interdiction n'est pas limitée au seuil ; elle s'étend à tout ce qui est dans la maison, excepté le lit de l'homme. Cependant il y a d'autres cas où l'interdiction vaut seulement dans certaines conditions ; il serait du reste imprudent d'en conclure que sa portée est limitée et que dans toutes les autres conditions on peut se servir du seuil à volonté. Par exemple, à Tanger, quand un homme revient du pèlerinage de la Mecque, la coutume veut que ses amis le portent dans sa maison et le déposent sur le lit [mlxii]. Mais on aurait tort d'en conclure qu'au Maroc à tout autre moment et

en toute autre circonstance un homme ou une femme peut être déposé sur le seuil d'une maison ou s'y asseoir ; nous avons vu qu'au Maroc personne ne doit s'asseoir sur le seuil d'une maison ou à l'entrée d'une tente.

Au Maroc encore l'épousée est portée jusque dans la maison de son mari, ses parents veillant à ce qu'elle ne touche pas au seuil [mlxiii]. Cette pratique a été observée dans mainte partie du monde et on l'a interprétée différemment tant dans les temps anciens que dans les temps modernes. Il serait peut-être bon d'en donner des exemples avant de rechercher quelle est sa signification.

En Palestine, de nos jours, « on porte souvent l'épousée par-dessus le seuil, de façon à ce que ses pieds ne le touchent pas, ce qui appellerait le malheur [mlxiv] ». Les Chinois prennent encore plus de précautions pour empêcher les pieds de l'épousée de toucher le seuil. Ainsi chez les Hak-ka, quand elle arrive à la porte de la maison de son mari, « une vieille, qui défend les intérêts de celui-ci, l'aide à descendre de sa chaise et la passe par-dessus le seuil, où est placé un P275 coutre porté au rouge et trempé dans du vinaigre [mlxv] ». Cet usage varie peut-être un peu dans différentes parties de la Chine. D'après un autre témoignage, qui s'applique probablement à Canton et aux environs, quand l'épousée descend de sa chaise à porteurs devant la maison de l'époux, elle monte sur le dos d'une servante et franchit un feu lent de charbon de bois, de chaque côté duquel on a placé les souliers qui ont été portés dans la procession et qui sont son cadeau à son futur mari. Au moment où elle franchit le brasier, une autre servante met au-dessus de sa tête un plateau portant plusieurs paires de bâtonnets, du riz et des noix de bétel [mlxvi] ». En Russie, chez les Mordvin, l'épousée est ou était portée dans la maison du mari dans les bras de certains des gens de la noce [mlxvii]. A Java et dans d'autres îles de la Sonde, c'est le mari lui-même qui porte sa jeune femme dans ses bras jusque dans la maison [mlxviii]. A Sierra Leone, quand la noce approche de la ville du marié, la mariée monte sur le dos d'une vieille femme et est couverte d'un linge fin, « car à partir de ce moment nul homme ne doit la voir avant la consommation. On tend des nattes sur le sol afin que les pieds de la personne qui la porte ne touchent pas la terre ; c'est ainsi qu'elle est portée dans la maison de son futur [mlxix] ».

Chez les Atonga, tribu de l'Afrique Centrale britannique, à l'ouest du lac Nyassa, les jeunes filles amènent l'épousée à la maison du mari où il l'attend. Au seuil elle s'arrête et ne le franchit que lorsque le mari lui a donné une houe. Elle met alors le pied sur le seuil de la porte et son mari lui donne deux mètres d'étoffe. Puis elle met les deux pieds dans la maison et reste debout près de la porte ; elle reçoit alors un cadeau de verroterie ou quelque cadeau équivalent [mlxx].

Dans ce dernier exemple, le fait que l'épousée évite de fouler le seuil lorsqu'elle entre dans sa nouvelle maison est plutôt impliqué qu'exprimé. Mais chez les peuples aryens, de l'Inde à l'Écosse, la coutume a été qu'en cette occasion la mariée évite soigneusement tout contact avec le seuil, soit qu'elle l'enjambe, soit qu'on la porte. Ainsi, dans l'Inde antique, il était de règle que la mariée franchissait le seuil de la maison de son mari le pied droit le premier, mais elle ne devait pas se tenir sur le seuil [mlxxi]. Cette même règle est encore suivie, paraît-il, par les Slaves méridionaux, à Mostar, en Herzégovine, et aux Bouches de Cattaro [mlxxii]. En Albanie, quand la noce arrive à la maison du marié, les gens ont soin de franchir avec le pied droit d'abord les seuils des chambres, surtout de celle où sont déposées les couronnes nuptiales [mlxxiii]. En Slavonie, le garçon d'honneur porte la mariée dans la maison du mari [mlxxiv]. De même en Grèce la mariée ne doit pas loucher le seuil ; on la soulève pour le lui faire franchir [mlxxv]. C'est ainsi que dans la Rome antique, quand la mariée pénétrait dans sa nouvelle maison, il lui était interdit de toucher le seuil de ses pieds on la portait dans la maison.

Dans certaines parties de la Silésie on porte la mariée par-dessus le seuil dans sa nouvelle maison [mlxxvi]. De même dans la campagne de l'Altmark, la coutume veut, ou voulait, que la mariée se rende en voiture à la maison de son mari ; quand elle arrivait, celui-ci la prenait dans ses bras, la portait dans la maison sans laisser ses pieds toucher à terre et la déposait près de l'âtre [mlxxvii]. En Suisse Romande, l'épousée était accueillie à la porte de la maison du mari par une vieille femme, qui lui jetait à la tête trois poignées de blé. Alors le marié la prenait dans ses bras et l'aidait à sauter par-dessus le seuil, qu'elle ne devait pas toucher de ses pieds [mlxxviii]. Il est dit que la coutume de porter l'épousée dans la maison sans toucher le seuil était [P276] autrefois observée en Lorraine et en d'autres parties de la France [mlxxix]. Dans le pays de Galles, « il était de très mauvais augure pour la mariée de

mettre ses pieds sur le seuil ou à côté, et lorsqu'elle revenait de la cérémonie du mariage elle était soigneusement portée par-dessus le seuil jusque dans la maison ; le malheur guettait la jeune femme qui avait préféré pénétrer dans sa maison par ses propres moyens [mlxxx] ».

En certaines parties de l'Écosse, jusqu'au commencement du XIX[e] siècle, quand la noce arrivait à la maison du marié, on portait « la jeune femme par-dessus le seuil ou les premières marches de la porte, pour détourner les sortilèges ou le mauvais œil [mlxxxi] ».

Quelle est la signification de celte coutume ? Plutarque a suggéré qu'à Rome cette cérémonie était une réminiscence du rapt des Sabines que les Romains avaient enlevées pour en faire leurs femmes [mlxxxii]. De même certains écrivains modernes ont soutenu que ce rite était le vestige ou la survivance d'une ancienne coutume qui consistait à enlever une femme à une tribu hostile et à la porter de force jusque chez soi [mlxxxiii]. On peut objecter à ceci que la coutume de porter la mariée par-dessus le seuil ne peut guère se séparer de celle qui enjoint de franchir le seuil sans le toucher. Cette dernière coutume ne suggère ni violence ni contrainte ; la jeune mariée entre de son propre gré, par ses propres moyens, dans la maison de l'époux, en prenant soin seulement de ne pas toucher du pied le seuil ; autant que nous sachions cette coutume est au moins aussi ancienne que l'autre, puisque c'est celle que prescrit le code de l'Inde antique, où il n'est pas question de porter la mariée. Il ne s'agit donc que d'empêcher ses pieds de toucher le seuil et ce n'est qu'un exemple de cette répugnance que nous avons trouvée dans mainte race humaine. S'il fallait encore un argument contre la théorie du rapt, on le trouverait, semble-t-il, dans les coutumes nuptiales de Salsette, île voisine de Bombay, où le marié d'abord est porté dans sa maison par son oncle maternel, après quoi il fait de même pour son épouse [mlxxxiv]. Comme personne ne songerait à soutenir que c'est là un vestige de l'enlèvement des maris, la coutume parallèle qui consiste à porter dans la maison la mariée ne saurait s'interpréter comme vestige de l'enlèvement des femmes.

Il reste à se demander quelle est la raison de cette répugnance qui s'attache au seuil. Pourquoi tant de précautions pour éviter le contact avec cette partie de la maison ? Il semble probable que toutes ces coutumes sont basées sur une croyance religieuse ou superstitieuse à un danger qui s'attache au seuil et qui peut affecter ceux qui le foulent au

pied ou s'y asseoient. Le savant Varron, un des pères du folklore, soutenait que la coutume de porter l'épousée par-dessus le seuil avait pour but de l'empêcher de commettre un sacrilège en foulant un objet qui était consacré à la chaste déesse Vesta [mlxxxv]. En rattachant ainsi ces rites à un scrupule religieux, l'archéologue romain était beaucoup plus près de la vérité que l'archéologue grec, qui proposait d'expliquer cette cérémonie par la coutume du rapt nuptial, ou tout au moins par un cas spécial d'enlèvement.

Certainement, chez les Romains, le seuil paraît avoir été revêtu d'un haut degré de sainteté ; car non seulement il était consacré à Vesta, mais il avait son dieu particulier, sorte de portier divin ou de gardien, nommé Limentinus, qui a été quelque peu malmené par les Pères de l'Église, son humble condition l'exposant à leurs quolibets irrévérencieux [mlxxxvi].

D'autres ont supposé que le seuil était hanté par les esprits, croyance qui suffirait expliquer qu'on répugne à le fouler ou à [P277] s'y asseoir puisqu'ainsi on dérange et l'on ennuie les esprits surnaturels qui y résident. Au Maroc, on croit que le seuil est hanté par les djinn et c'est probablement pourquoi on porte l'épousée par-dessus le seuil de sa nouvelle demeure [mlxxxvii]. En Arménie, où on croit que le seuil est la résidence des esprits, les jeunes mariées, qui sont particulièrement exposées aux influences mauvaises, sont accompagnées par un homme, qui porte une épée à la main pour les protéger, et qui trace avec cette épée une croix sur le mur au-dessus de chaque porte [mlxxxviii]. En Russie les esprits de la maison résident dans le seuil [mlxxxix] ; conformément à cette tradition, « en Lithuanie, quand on bâtit une maison, on place sous le seuil une croix de bois ou quelque objet qui est dans la famille depuis des générations. Là aussi, quand on ramène de l'église un enfant que l'on vient de baptiser, le père le tient pendant un instant au-dessus du seuil, de façon à placer, le nouveau membre de la famille sous la protection des divinités domestiques... Il faut toujours se signer quand on franchit le seuil et dans certains endroits on croit qu'il ne faut pas s'y asseoir. Les enfants malades affligés du mauvais œil sont lavés sur le seuil de la maison afin de chasser la maladie avec le secours des pénates [mxc] ». En Allemagne une superstition interdit de fouler le seuil quand on entre dans une maison nouvelle, car cela « ferait mal aux pauvres âmes [mxci] ». On croit en Islande que

si on s'assied sur le seuil d'une cour on sera attaqué par des spectres [mxcii].

Parfois on croit que les esprits qui hantent les seuils sont ceux des morts. C'est ce qui arrive naturellement toutes les fois que la coutume veut qu'on enterre les morts, ou certains d'entre eux, sous le seuil de la maison. Ainsi, chez les Ouatavéta de l'Est Africain, « ceux qui ont des descendants sont généralement enterrés à la porte de la tente de la plus âgée de leurs femmes, qui doit défendre leurs restes contre les hyènes. Cependant, la famille Mouinjari et le clan Ndighiri préfèrent creuser la tombe à l'intérieur de la hutte de la femme. Ils enterrent les femmes près des portes de leurs propres maisons. Ceux qui n'ont pas de fils ou de fille pour les pleurer sont jetés dans une fosse ou une tranchée qui est creusée à quelque distance du groupe des maisons, et on ne s'en préoccupe plus, même si une bête de proie vient exhumer et dévorer le cadavre [mxciii]. »

En Russie, les paysans enterrent les enfants mort-nés sous les seuils [mxciv], ce qui explique qu'on les croit hantés par les âmes des petits morts. De même à Bilaspur, canton des provinces centrales de l'Inde, « si un enfant est mort-né ou est mort avant le *Chhatti* (sixième jour, jour de la purification), on ne l'enterre pas en dehors de la maison, mais on le place dans un pot de terre (*ghara*) qu'on enterre sous le seuil ou dans la cour. Certains disent que c'est pour permettre à la mère d'avoir un autre enfant [mxcv] ». De même dans le Hissar, canton du Pendjab, « les Bishnoi enterrent les enfants morts sous le seuil, parce qu'ils croient que cela facilitera le retour de l'âme à la mère. Cette pratique a également cours dans le Kangra, où on les enterre devant la porte de derrière [mxcvi]. » Et d'une manière générale, dans l'Inde septentrionale, « quand un enfant meurt, on l'enterre sous le seuil de la maison, parce que l'on croit que les parents passant chaque jour sur sa tombe, son âme retournera dans la famille [mxcvii] ». La même croyance à la réincarnation peut expliquer la coutume répandue dans l'Afrique Centrale d'enterrer le faix sous la porte ou sous le seuil même de la hutte [mxcviii] ; car beaucoup de gens supposent que le faix est un être, jumeau de l'enfant, qu'il suit de près dans le monde. En enterrant son enfant ou le faix sous le seuil de P278 la maison, la mère espère sans doute que lorsqu'elle le franchira l'esprit de l'enfant ou de son jumeau supposé passera en elle et renaîtra.

Chose curieuse, de nos jours encore, dans certaines parties de l'Angleterre, le même remède a été appliqué au même mal parmi les vaches, alors que probablement les gens qui l'emploient ou le recommandent n'ont pas une idée bien nette de la manière dont il opère. Dans le canton de Cleveland, Yorkshire, « on assure, et le fait n'est contredit ni par la raison ni par l'expérience, que si l'une des vaches met malheureusement au monde un veau prématurément, toutes les autres vaches de l'étable ne sont que trop portées à suivre son exemple, ce qui est naturellement une perte sérieuse pour leur propriétaire. Le remède traditionnel consiste à enlever le seuil de l'étable où est arrivé l'accident, à y creuser un trou assez profond pour y enterrer le veau couché sur le dos, les quatre pattes en l'air, puis à remettre le seuil [mxcix]. » Un malin paysan que le Dr. Atkinson interrogea sur l'observance de cette étrange coutume, lui dit : « Ils sont encore beaucoup à le faire. Mon vieux père l'a fait. Mais il y a tant d'années de cela que cela ne doit plus avoir d'effet et qu'il va falloir que je recommence [mc]. » Il pensait évidemment que l'influence salutaire du veau enterré ne pouvait pas raisonnablement durer pour toujours et qu'il fallait la renforcer par un nouvel enfouissement. De même il n'y a pas bien longtemps un grand fermier des environs de Cambridge écrivait : « Un vacher, originaire du Suffolk, m'a dit que le seul remède contre une épidémie d'avortement parmi les vaches consistait à enterrer l'un des veaux prématurés sous une barrière où passait chaque jour le troupeau [mci]. » Ce même remède était signalé il y a plus de cent ans par un savant anglais : « Pour empêcher les vaches de mettre bas avant terme, c'est un remède très efficace que d'enterrer un veau avorté en un endroit où elles passent fréquemment. On y a communément recours dans le Suffolk [mcii]. » On croyait peut-être à l'origine que l'esprit du veau enterré entrait dans l'une des vaches qui passait au-dessus de son cadavre et qu'il renaissait ainsi mais il n'est guère probable que survive encore en Angleterre une notion aussi nette de la manière dont opère le charme.

Ainsi le mystère qui entoure le seuil dans l'imagination populaire est peut-être dû en partie à une antique coutume qui consistait à enterrer les cadavres d'enfants ou d'animaux sous le seuil. Mais elle ne suffit pas à expliquer cette superstition, puisque celle-ci, comme nous l'avons vu plus haut, s'attache aux seuils des tentes aussi bien qu'à ceux des maisons, et je ne sache pas qu'il y ait la moindre preuve ou

probabilité d'une coutume qui consiste à enterrer les morts à l'entrée d'une tente. Au Maroc, ce ne sont pas les esprits des morts, mais les djinn, qui sont censés hanter le seuil.

Quelle que soit la nature exacte de ces êtres spirituels qui le hantent, la sainteté du seuil est nettement prouvée par la pratique d'y immoler des animaux et d'obliger les gens qui entrent dans la maison d'enjamber les flots de sang. Ce sacrifice a souvent lieu au moment où la nouvelle mariée pénètre dans la maison de son mari pour la première fois. Ainsi, chez les Brahui du Balouchistan, « si ce sont des gens aisés, ils conduisent l'épousée à sa nouvelle demeure montée sur un chameau, dans une *kajava* ou litière, tandis que le marié chevauche à ses côtés. Sinon ils sont obligés de faire la route à pied. Dès qu'ils atteignent la maison, on immole un mouton sur le seuil et l'épousée met le pied sur le sang, de manière à tacher le talon d'un de ses souliers. On recueille dans une tasse un peu de sang, on y P279 laisse tomber une poignée d'herbe, et la mère du marié marque le front de la mariée de ce sang au moment où elle enjambe le seuil [mciii]. » De même lorsqu'on célèbre un mariage à Méhardeh, en Syrie, on sacrifie un mouton à la porte de la maison et la mariée enjambe le sang pendant qu'il coule encore. Cette coutume semble être observée à la fois par les orthodoxes et par les protestants [mciv]. De même, « en Égypte, les Coptes tuent un mouton dès que la mariée entre dans la maison du mari et elle est obligée d'enjamber le sang qui coule sur le seuil [mcv] ».

Chez les Bambara, du Haut-Niger, les sacrifices aux morts sont généralement offerts sur le seuil de la maison et on fait couler le sang sur les murs, de chaque côté de l'entrée. C'est sur le seuil aussi que les ombres des ancêtres sont saluées par les enfants qui sont chargés de porter la semence de blé de la maison aux champs lors des semailles [mcvi]. Cette coutume semble montrer que dans la pensée des Bambara les âmes de leurs morts habitent spécialement les seuils de leurs anciennes maisons.

Toutes ces différentes coutumes sont compréhensibles si l'on croit que le seuil est hanté par des esprits que ceux des personnes qui entrent dans la maison ou qui en sortent doivent se rendre propices en des saisons critiques. La même croyance expliquerait pourquoi en tant de pays les hommes, dans certaines circonstances, évitent soigneusement le contact du seuil, et pourquoi dans certains endroits des gar-

diens, placés dans ce but, en ont assuré le respect. Tel était peut-être le rôle des Gardiens du Seuil du temple de Jérusalem, quoique les Hébreux ne nous aient conservé aucune trace des devoirs qui leur incombaient.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE VII

CHÊNES ET TÉRÉBINTHES SACRÉS

Parmi les arbres sacrés des Hébreux, les chênes et les térébinthes semblent avoir la première place. Ils sont encore communs en Palestine. Ce sont des arbres d'essences très différentes, mais qui se ressemblent en apparence, aussi paraissent-ils avoir été confondus ou tout au moins classés ensemble par les Hébreux, qui leur ont donné des noms presque semblables. Dans certains passages de la Bible il n'est pas toujours facile de déterminer s'il s'agit d'un chêne ou d'un térébinthe [mcvii].

De nos jours, on trouve communément en Palestine trois espèces de chênes [mcviii]. La plus fréquente est le chêne vert piquant (*Quercus pseudo-coccifera*). Par son aspect général et la couleur de son feuillage, P280 ce chêne rappelle l'yeuse de nos pays ; mais ses feuilles sont piquantes et d'une forme qui rappelle plutôt le houx. Les indigènes l'appellent *sindiân*, alors qu'ils appliquent le nom générique de *ballout* à l'espèce chêne [mcix]. Ce chêne vert « est de beaucoup l'arbre le plus abondant de toute la Syrie ; il couvre les montagnes rocheuses, particulièrement en Palestine, d'un épais fourré, haut de huit à douze pieds ; l'arbre, branchu à la base, est couvert de petites feuilles rigides et porte des quantités de glands. Sur le mont Carmel il forme les neuf-dixièmes des arbustes et il est presque aussi abondant sur les flancs occidentaux de l'Anti-Liban, ainsi que sur mainte pente et mainte vallée du Liban. Même dans les localités où il a disparu, on retrouve ses racines dans le sol ; c'est ainsi que dans la vallée au sud de Bethléem on les arrache pour en faire du feu. En raison de la destruction irraisonnée des forêts en Syrie, ces chênes atteignent rarement leurs dimensions normales [mcx]. »

La deuxième espèce de chêne qu'on trouve en Palestine est le chêne Valonia (*Quercus aegilops*). Il est à feuilles caduques et ressemble à notre chêne par son apparence générale ; il ne forme jamais de fourré, il dresse un tronc vigoureux et noueux, de trois à sept pieds de tour et jusqu'à une hauteur de vingt à trente pieds. Son feuillage est épais et comme il pousse généralement en clairières, il donne au paysage une apparence de parc. Rare dans le sud, il se rencontre fréquemment dans le nord. Il est parsemé sur le Carmel et abondant sur le Tabor, et forme une forêt au nord de cette dernière montagne. Dans le Basan il supplante presque le chêne vert piquant et c'est sans doute au chêne du Basan que les prophètes hébreux font allusion comme type d'orgueil et de force [mcxi], car dans ce pays ces arbres atteignent de magnifiques dimensions, surtout dans la basse vallée. Les indigènes mangent les glands dont les cupules sont employées par les teinturiers sous le nom de valonia. Elles sont l'objet d'une importante exportation [mcxii].

La troisième espèce de chêne de Palestine (*Quercus infectoria*) est aussi à feuilles caduques ; ses feuilles sont très blanches sur la face intérieure. Il n'est pas aussi commun que les deux autres espèces, mais il pousse sur le Carmel et abonde près de Kédès, l'ancien Kadech Nephtali. On le remarque particulièrement en raison de l'abondance de ses noix de galle, d'un rouge sombre et d'une surface visqueuse et luisante. Le chanoine Tristram n'a vu nulle part de grands spécimens de ce chêne, et il n'en a trouvé aucun au sud de Samarie [mcxiii].

Les chênes qui abondent ainsi dans plusieurs parties de la Palestine sont encore l'objet d'une vénération superstitieuse. Voici une remarque que fait Thomson à propos d'un bosquet de chênes situé près du lac de Phiala, dans la Haute-Palestine : « On croit que les chênes sous lesquels nous sommes assis en ce moment sont habités par les *Jan* et d'autres esprits. Dans presque chaque village de ces oued et de ces montagnes, il se trouve un ou plusieurs de ces chênes, auxquels s'attache la même superstition. La croyance populaire veut qu'ils soient habités par des esprits appelés *Benât Ya'kôb* (filles de Jacob), notion étrange et obscure, dont je n'ai jamais pu obtenir une explication intelligible. C'est peut-être un vestige de l'antique idolâtrie que les lois rigoureuses de Mahomet ont bannie dans la forme, mais qu'elles n'ont pu entièrement déraciner de l'esprit de la multitude. En

effet, les Musulmans sont aussi adonnés à cette superstition stupide que tous les autres croyants.

Il faut sans doute rattacher à cette idée la coutume d'enterrer les saints et les soi-disant prophètes sous ces arbres et de leur élever des P281 *muzâr*. Toutes les sectes non-chrétiennes croient que les esprits de ces saints aiment à revenir ici-bas et à visiter l'emplacement de leur tombe.

A Bludan, où les habitants de Damas villégiaturent volontiers pendant les grandes chaleurs, on voit « les restes d'un vieux temple de Baal ; au-dessous, un bosquet de vieux chênes est encore l'objet d'une vénération superstitieuse de la part des villageois [mcxiv] ». « Dans le Souk Barada, près de Damas, où certaines coutumes païennes persistent chez les Mahométans, j'ai visité deux bosquets de chênes verts où les paysans vont faire des vœux. S'ils obtiennent ce qu'ils ont demandé, ils se rendent dans un de ces lieux sacrés un certain jour de l'année pour y briser une cruche ; ou encore ils mettent un pot neuf dans une petite grotte qui se trouve sous un rocher. J'ai vu de ces grottes pleines jusqu'à l'entrée de ces *ex-voto* et le bosquet est jonché de débris de cruches [mcxv]. » Un autre bosquet sacré se trouve à Beinu, en Haute-Syrie. Au milieu des arbres se dressent les ruines d'une église grecque [mcxvi]. On nous dit encore que : « dans un village turc de la Haute-Syrie, il y a un chêne très grand et très vieux qui est considéré comme sacré. On l'encense et on lui fait des offrandes, tout comme pour un sanctuaire ordinaire. Il n'y a pas dans son voisinage de tombe de saint ; c'est l'arbre lui-même qu'on adore [mcxvii]. »

Très souvent ces chênes vénérés se trouvent seuls ou en bosquets près de ces chapelles à dômes blancs, tombeaux de saints mahométans, qu'on rencontre d'un bout de la Syrie à l'autre. Bien des sommets de collines en sont couronnés. « Personne ne sait quand, par qui, ni pourquoi ce sont devenus des sanctuaires. Beaucoup sont consacrés aux patriarches et aux prophètes, quelques-uns à Jésus et aux apôtres. Certains portent le nom d'un héros traditionnel et d'autres paraissent honorer des personnes, des endroits ou des incidents d'un intérêt purement local. Beaucoup de ces « hauts lieux » remontent probablement à des âges reculés, et sont parvenus intacts jusqu'à nos jours, à travers toutes les vicissitudes dynastiques et religieuses. On est d'autant plus porté à le croire que certains sont fréquentés maintenant

par les sectes du pays les plus anciennes et les plus opposées : Arabes du désert, Mahométans, Metawileh, Druses, Chrétiens et Juifs. Nous avons donc dans ces « hauts lieux », sous chaque arbre vert de la haute montagne et des collines, non seulement des sites de très haute antiquité, mais des monuments de la superstition antique de l'homme. Si cela n'ajoute pas à notre vénération pour eux, du moins l'intérêt avec lequel nous les examinons en est d'autant plus grand. On trouve un de ces « hauts lieux », accompagné de bosquets de chênes vénérables, sur le sommet du Liban, à l'est du village de Jezzin. Le haut de la montagne est de forme ovale et les arbres sont disposés régulièrement tout autour [mcxviii]. »

C'est un témoignage analogue que nous apporte un autre écrivain qui a longtemps séjourné en Terre Sainte. « Le voyageur qui parcourt la Palestine aperçoit souvent un petit bosquet d'arbres d'où émerge un dôme blanc ; ce sont les Wély, ou saints, ou plutôt ce qui passe pour leurs tombes. Ces bâtiments sont généralement, mais pas toujours, sur le sommet d'une colline, et on les aperçoit de plusieurs lieues à la ronde. Qui étaient ces *Ouliah* ? On l'a généralement oublié ; on pense qu'ils marquent le site de quelques-uns de ces « hauts lieux » cananéens qui, d'après maint passage de la Bible, ne furent pas entièrement détruits par les Israélites lorsqu'ils conquirent le pays, et qui, par la suite, devinrent pour eux une fréquente cause de péché. Un bouquet d'arbres entoure presque toujours le Wély. Ce sont généralement P282 des chênes et il devait en être de même du temps de la Bible, surtout dans les régions montagneuses. Outre le chêne, qui est toujours un chêne vert et non l'espèce à feuilles caduques de nos régions, se trouvent le térébinthe, le tamarin, *sidr* ou *nubk* (*Ziziphus-spina-Christi*, parfois appelé *Dôm* par les Européens), et d'autres arbres. Parfois le bosquet est réduit à un seul arbre qui ombrage le Wély. Le sanctuaire lui-même consiste généralement en un édifice de pierres, sans fenêtres, mais avec un *Mihrâb*, ou niche à prière. Ces sanctuaires sont pour la plupart en bon état et de temps en temps on les blanchit à la chaux intérieurement et extérieurement. Parfois on trouve sous le dôme une tombe, tas de pierres recouvert de plâtre, haut de trois pieds environ et souvent d'une longueur anormale ; la tombe de Josué, près d'Es Salt, à l'est de Jourdain, a près de trente pieds de long [mcxix]. »

De même, le capitaine Conder, parlant de la religion qui est en réalité celle des paysans de nos jours, écrit ce qui suit : « La religion ac-

ceptée dans le pays est le mahométisme, dont le *Credo* se résume à « Un seul Dieu et un seul messager de Dieu ». Pourtant on peut passer des mois dans des régions écartées de la Palestine sans voir une mosquée et sans entendre l'appel du muezzin à la prière. Cependant le peuple a une religion qui commande tous les actes de la vie journalière. On peut voir dans presque chaque village un petit édifice surmonté d'un dôme blanchi à la chaux c'est la chapelle de l'endroit. On l'appelle *Kubbef* (dôme), *Mazâr* (sanctuaire), ou *Mukâm* (station) ; ce dernier terme est un mot hébreu employé dans la Bible pour désigner les « lieux » cananéens que les enfants d'Israël eurent l'ordre de détruire, « sur les hautes montagnes, sur les coteaux et sous les arbres verdoyants ». (Deut. XII. 2.) Aujourd'hui, comme du temps de Moïse, les Mukhâm sont placés de façon à être vus de loin. Sur les pics ou sur les crêtes, on voit luire au soleil leurs petits dômes blancs ; sous les branches étendues des chênes ou des térébinthes, près des palmiers solitaires ou au milieu des lotus arborescents qui bordent les fontaines, on rencontre constamment ces temples bas qui se dressent tantôt isolés, tantôt entourés de tombes. Les arbres des Mukhâm sont toujours tenus pour sacrés et toutes les branches qui en tombent sont gardées jalousement dans le sanctuaire.

Les *Mukhâm* sont d'importance très variable, et parfois, comme à Neby Jibrin, ce n'est qu'un espace nu emmuré de quelques pierres ; parfois, comme à la mosquée de Ahou Harireh (un des compagnons du prophète), près de Yebnah, l'édifice a des prétentions architecturales et porte des inscriptions et des pierres sculptées. Cependant, le Mukhâm typique est un petit édifice de maçonnerie moderne d'environ dix pieds carrés, surmonté d'un dôme soigneusement blanchi à la chaux, et avec un Mihrâb, ou niche à prière, dans le mur sud. La porte est généralement encadrée de barbouillages d'henné couleur orange ; et près du seuil le pèlerin trouve pour se rafraîchir une cruche d'eau. A l'intérieur il y a presque toujours un petit cénotaphe, la tête dirigée vers l'ouest, le corps censé couché sur le côté droit, face à la Mecque. Parfois quelques vieilles nattes couvrent le plancher et souvent on trouve dans le Mukhâm une charrue ou quelque autre objet précieux qui est à l'abri du voleur le plus hardi, car nul ne songerait à encourir le déplaisir du saint dans le sanctuaire de qui on l'a déposé.

Ces mukhâm expriment la véritable religion du paysan. C'est un endroit sacré où un saint s'est autrefois tenu (le mot signifie : endroit

où on se tient), ou qui a été sanctifié par quelque autre épisode de son histoire. C'est un centre d'où rayonne l'influence du saint, influence qui, dans le cas d'un cheik puissant, s'étend jusqu'à trente kilomètres P283 à la ronde. S'il est clément, le cheik donne ses fidèles le bonheur, la santé et toutes les bénédictions ; s'il est courroucé, il inflige les coups, la folie et même la mort. Si un homme paraît étrange, ses concitoyens disent : « le cheik l'a frappé » on assure qu'un paysan avouerait plutôt un meurtre que de se parjurer sur le sanctuaire d'un cheik réputé, car il a une chance de s'échapper, tandis qu'il est certain de succomber à ses agents spirituels.

Le culte du mukhâm est simple. Chaque édifice a son gardien c'est parfois un cheik civil ou un ancien du village ; parfois c'est un derviche qui a son habitation à côté ; il y a toujours quelqu'un pour remplir la cruche d'eau et veiller au sanctuaire. Le plus grand respect entoure la chapelle, ou la présence invisible du saint, est censée demeurer. Le paysan enlève ses chaussures avant d'entrer, et prend garde de ne pas marcher sur le seuil ; il emploie la formule « avec ta permission, ô Saint », en s'approchant, et il évite toute action qui pourrait offenser le *numen* de l'endroit. Quand la maladie règne dans un village, on porte au mukhâm des offrandes et j'ai souvent vu quelque pauvre femme ou mère apporter de la maison où le mari où l'enfant était malade, une petite lampe de grès et l'allumer devant le sanctuaire. Tout vœu est payé par un sacrifice appelé *Kôd* ou « récompense », et qui consiste à immoler un mouton auprès du mukhâm et à le manger en l'honneur du cheik bienfaisant [mcxx]. »

On ne doit pas faire de feu avec les branches tombées des arbres, chêne, térébinthe, tamarin ou autre, qui poussent près de ce sanctuaire ; les Mahométans croient que s'ils employaient le bois sacré à un aussi vil usage, la malédiction du saint s'abattrait sur eux. Aussi voit-on dans ce pays où le bois est rare, d'énormes branches qui pourrissent sur le sol avoisinant les sanctuaires. C'est seulement au moment des fêtes qui honorent les saints que les musulmans osent les brûler. Les paysans chrétiens sont moins scrupuleux ; ils dérobent parfois ces branches pour leur foyer domestique [mcxxi].

Ainsi persiste apparemment jusqu'à nos jours au même endroit le culte de ces « hauts lieux » et des arbres verts qu'interdisaient les pieux rois hébreux et contre lesquels les prophètes tonnaient il y a des

milliers d'années, tant le paysan est peu affecté par l'écoulement des empires, par les révolutions morales et spirituelles qui changent la face du monde civilisé.

Prenons des exemples particuliers de ces sanctuaires locaux. Dans la Haute-Palestine, sur une crête qui domine le lac de Phialia, se trouve un tertre « couvert d'un bosquet de chênes vénérables dont l'ombre profonde inspire des sentiments de mystère religieux ». Au milieu de ce bosquet se dresse le wély ou sanctuaire du cheik Othmân Hâzûry ; c'est une simple tombe musulmane entourée d'un mur croulant. A ses pieds, sur le flanc du tertre, est une petite fontaine qui porte le nom du saint [mcxxii].

Ailleurs, sur le sommet du Djebel Oscha, la plus haute montagne de Galaad, on peut voir la soi-disant tombe du prophète Osée, qu'abrite un admirable chêne vert. Musulmans, chrétiens et juifs la vénèrent également. Autrefois, on y venait en pèlerinage pour y faire des sacrifices, des prières et des festins. On découvre de là le plus beau panorama de toute la Palestine, qui surpasse en beauté celui qu'on aperçoit du mont Nébo, d'où Moïse, avant de mourir, contempla la terre promise, où il ne devait jamais entrer, et qui s'étendait, coupée d'ombre et de lumière, à travers la vallée du Jourdain [mcxxiii].

La tombe qui passe pour être celle d'Abel, sur une falaise au bord de l'Abana, dans le Liban, est entourée de chênes vénérables. C'est [P284] également un édifice à dôme où les mahométans se rendent en pèlerinage [mcxxiv].

On trouve la même association de tombes et d'arbres à Tell el Kadi, « le tertre du juge », l'antique Dan où jaillissent les basses sources du Jourdain. C'est un tertre naturel de rocher calcaire, d'environ trente mètres de haut et six cents mètres de large. Il domine une vaste plaine et termine une longue suite de jardins d'oliviers et de bosquets de chênes qui partent de Banias, où sont les hautes sources du Jourdain. C'est un site tout à fait charmant. Sur le coteau ouest du tertre, un fourré presque impénétrable de roseaux, de chênes et de lauriers roses est baigné par la basse source du fleuve, fontaine merveilleuse semblable à un grand bassin bouillonnant qui passe pour être la plus grande fontaine non seulement de la Syrie, mais du monde. Sur le côté est, surplombant une autre source vive du Jourdain, se dressent côte à côte

deux arbres, un chêne et un térébinthe, qui ombragent les tombes des saints musulmans. Dans leurs branches sont pendues des guenilles et d'autres offrandes de pacotille [mcxxv].

Même quand les chênes sacrés n'existent pas auprès des tombeaux et des sanctuaires des saints, ils sont souvent décorés de guenilles par les paysans superstitieux. Ainsi, à Seiloun, dans l'antique Silo, « se trouve un grand et vénérable chêne appelé Balutât-Ibrahîm (chêne d'Abraham). C'est un de ces arbres habités, si fréquents dans ce pays ; les paysans pendent des guenilles aux branches pour se rendre propices les êtres mystérieux qui sont censés l'habiter [mcxxvi]. » « Nous avons passé près d'un bosquet de grands chênes dont l'un portait sur ses branches basses des guenilles de toutes sortes et de toutes couleurs. Pourquoi ces ornements ? C'était un des « arbres habités » que hantent les mauvais esprits ; ces guenilles y sont suspendues pour protéger les voyageurs de leur influence néfaste. On rencontre fréquemment des arbres semblables dans ce pays et les habitants superstitieux ont peur de dormir sous leurs branches [mcxxvii]. » Un de ces arbres peut se voir sur le site du Vieux Beyrout. C'est un chêne vert qui pousse près du bord d'un précipice. Les gens y pendent des fragments de leurs habits, car ils croient que l'arbre a le pouvoir de guérir les maladies. Une de ses racines forme au-dessus du sol une arche sous laquelle se traînent ceux qui veulent se guérir des rhumatismes et du lumbago. La même opération assure aux femmes des couches faciles. Le vingt-et-un septembre, on y danse et on y chante toute la nuit, les hommes entre eux et les femmes entre elles. Ce chêne est tellement sacré qu'un sceptique ayant osé en couper un branche, vit son bras se dessécher [mcxxviii].

Dans différentes parties du Haut-Jourdain se trouvent des bosquets de chênes et des sanctuaires consacrés aux filles de Jacob. L'un d'entre eux est situé à Safed. La petite mosquée contient une tombe où les filles de Jacob sont censées vivre dans tout l'éclat de leur beauté et devant laquelle on brûle de l'encens. Un officier qui travaillait alors à la carte de Palestine et qui se distingua hautement par la suite, eut le courage de fouiller la tombe, mais il ne trouva pas les demoiselles [mcxxix]. L'association des filles de Jacob et des chênes indiquerait peut-être une croyance aux dryades.

Les termes hébreux qu'on traduit généralement par chêne et térébinthe se ressemblent beaucoup et ils ne diffèrent guère que par les points voyelles qui furent ajoutés au texte par les Massorètes au Moyen-Age. Les savants ne sont pas d'accord sur la signification exacte de ces mots, de sorte que lorsqu'on trouve l'un ou l'autre dans P285 la Bible on a quelque raison de douter, si l'arbre en question est un chêne ou un térébinthe [mcxxx].

Le térébinthe (*Pistacia terebinthus*) est encore commun en Palestine, où on le trouve soit seul, soit en groupes, mélangé aux forêts de chênes. Les naturels l'appellent *Butm*. « Le térébinthe abonde dans le sud et l'est du pays ; on le trouve généralement dans les endroits trop chauds ou trop secs pour le chêne, auquel il ressemble beaucoup de loin. On le voit rarement en bosquets ou en bois, jamais en forêts ; il dresse sa silhouette étrange et isolée dans les ravins dénudés ou sur le flanc des collines, dont il domine le fourré. Quand il perd ses feuilles au commencement de l'hiver, il rappelle encore plus notre chêne avec son tronc court et noueux, ses membres raccourcis et ses petites branches. Les feuilles sont pennées, à peine plus grandes que celles du lentisque et d'un vert rouge très sombre, mais pas tout à fait aussi sombre que le faux acacia... Vers le nord, ces arbres deviennent plus rares, mais dans le Moab et l'Ammon et dans les environs de Hesbon, c'est le seul qui rompe la monotonie du paysage ; dans quelques vallons au sud du Jabbok nous vîmes des arbres beaucoup plus grands qu'à l'ouest du Jourdain [mcxxxi]. »

Si l'on en peut juger par les allusions à ces deux arbres que font les voyageurs, le térébinthe est moins connu en Palestine que le chêne [mcxxxii]. Et il est moins souvent l'objet d'une vénération superstitieuse. Cependant on en trouve d'assez nombreux exemples. Le chanoine Tristram dit que : « Encore aujourd'hui, beaucoup de térébinthes sont vénérés ; c'est généralement sous un arbre solitaire qu'on enterre les cheiks bédouins. Tous ceux qui ont voyagé en Orient se rappellent, à la limite du désert, « la mère des guenilles », qui est un térébinthe couvert d'offrandes par la superstition ou la vénération [mcxxxiii]. » Ailleurs, le même auteur mentionne un térébinthe garni de guenilles à la source du Jourdain.

Dans le Moab, « les arbres sacrés, chênes, chênes verts, térébinthes, caroubiers, oliviers, peu importe l'essence, se présentent sous un

double aspect : ils sont joints à un sanctuaire ou bien ils sont seuls. Dans le premier cas ils ne paraissent pas avoir une origine indépendante du lieu saint qu'ils ombragent, ni un rôle distinct de l'influence attribuée au wély qui les a fait croître et qui les vivifie et les protège... Une seconde catégorie d'arbres sacrés ne jouit pas du bénéfice de la proximité d'un sanctuaire ; il se dresse seul, près d'une source, sur une colline, ou au sommet d'une montagne... Près de Taibeh, non loin de Hanzireh, au sud-ouest de Kerak, j'ai passé près d'un térébinthe sacré, au feuillage vert et touffu couvert de chiffons, fort honoré parmi les Arabes de la contrée. J'ai demandé où était le tombeau du wély : « Il n'y a aucun tombeau ici », me répondit un Arabe qui faisait ses dévotions. « Mais alors », continuai-je, « pourquoi y viens-tu prier ? » « C'est parce qu'il y a un wély », fit-il aussitôt. « Où est-il ? » « Toute la terre ombragée par l'arbre lui sert de demeure ; mais il habite aussi dans l'arbre, dans les branches, dans les feuilles [mcxxxiv]. »

Parmi les ruines d'une forteresse romaine appelée Rumeileh, au Moab, se trouve un térébinthe verdoyant dont un Bédouin n'osera jamais couper un rameau, de peur d'être immédiatement frappé par l'esprit du wély qui réside dans l'arbre et en fait son domaine. Lorsqu'on demande aux Arabes si le wély habite dans l'arbre, les uns disent que c'est son esprit qui donne la vigueur à l'arbre, les autres prétendent qu'il habite dessous ; mais leurs idées sont assez obscures et volontiers ils s'écrient tous : « Dieu le sait. » Le Père Jaussen, qui nous devons [P286] ces renseignements sur les térébinthes sacrés du Moab, nous dit que « l'esprit ou *wély* qui est honoré dans l'arbre y a réellement sa demeure circonscrite ; il ne saurait la quitter, il y vit comme en prison. Sa situation diffère ainsi de celle du wély proprement dit et de l'ancêtre, qui ne sont pas attachés à un lieu mais se transportent où les appellent leurs serviteurs. Fréquemment, lorsque pour obtenir la guérison ou pour cause de dévotion un Bédouin va se reposer sous un de ces arbres sacrés, l'esprit ou le wély lui apparaît pendant la nuit, et le charge d'une commission ou l'incite à offrir un sacrifice. Toujours il est obéi [mcxxxv]. »

Dans ces derniers cas, l'esprit qui habite dans l'arbre n'est probablement autre que l'antique esprit de l'arbre, qui a survécu, à peine déguisé, à travers les ères de suprématie chrétienne et mahométane. Ceci est confirmé par les renseignements que nous donne le Père Jaussen sur la vénération superstitieuse des Arabes pour ces arbres.

« Le magnifique groupe d'arbres, dit Meiseh, au sud de Kérak, jouit de la même renommée et du même culte. De même l'arbre de ed-De'al ne recouvre aucun tombeau de *wély*. Et cependant sa réputation est fort grande, et son pouvoir est considérable. Impossible de me faire expliquer s'il y a un wély ; pour mes interlocuteurs, c'est l'arbre lui-même, qui est à craindre. Malheur à l'Arabe qui en couperait une branche, un rameau, ou même une feuille. L'esprit de l'arbre ou sa vertu le châtierait sur l'heure ; peut-être le ferait-il mourir. Un Bédouin avait déposé sous sa garde un sac d'orge pour quelques heures seulement. Deux chevreaux se détachent d'un troupeau voisin, trouvent le sac et mangent l'orge. L'arbre envoie contre eux le loup qui les dévore dans la soirée. C'est bien l'arbre lui-même qui châtie, comme c'est lui qui dispense les bienfaits. Le contact de ses feuilles guérit. A Meiseh, à ed-De'al, les Bédouins ne manquent jamais de se passer sur la figure ou sur les bras un rameau vert, afin de se débarrasser d'une maladie ou d'acquérir une vigueur nouvelle. Cet attouchement leur communique la vertu de l'arbre. C'est à son ombre que viennent dormir les malades pour obtenir la guérison. C'est aux branches de l'arbre que sont attachés les chiffons qu'on aperçoit si nombreux et si variés. Le jour où cette étoffe est attachée à l'arbre, la maladie doit sortir du corps de l'infirme, parce que, m'a-t-on assuré, la maladie est assimilée à l'arbre. D'autres, un peu imbus de rationalisme, prétendent que ce chiffon n'est qu'un souvenir de la visite faite à l'arbre. Quelquefois aussi, un Arabe, en passant auprès d'un arbre, attache un morceau d'étoffe ou laisse sa canne sous l'arbre, pour l'honorer, ou pour se le rendre propice dans l'avenir. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer des Arabes qui nouent aux rameaux d'un arbre sacré un empan d'étoffe rouge ou verte (jamais noire, rarement blanche) pour obtenir le maintien de la beauté d'un enfant chéri. C'est une visite et une précaution préventives. A Meiseh, j'ai trouvé, attaché à une branche, plusieurs mèches de cheveux. Mon compagnon me donne l'explication suivante : « C'est une femme malade qui a fait visite à l'arbre ; elle a coupé ses cheveux en témoignage de vénération pour l'arbre [mcxxxvi]. »

Dans le climat chaud et sec du Moab, c'est le térébinthe qui est l'arbre principal, tandis que le chêne est plus florissant dans les régions plus fraîches et plus humides du Galaad et de la Galilée du nord [mcxxxvii]. Il s'ensuit naturellement que les térébinthes prédominent dans le sud comme arbre sacré et le chêne dans le nord. Mais si l'on

en peut juger par les récits des voyageurs, c'est le chêne qui, dans l'ensemble de la Palestine, est le plus commun des deux, et par conséquent celui que P287 révèrent le plus souvent les paysans. On en peut conclure, si on tient compte de la ténacité et de la persistance des superstitions à travers les âges, que dans l'antiquité aussi le chêne était généralement adoré par les habitants idolâtres du pays. Aussi, lorsque la question se pose dans la Bible de rendre le mot hébreu qui signifie arbre sacré, par chêne ou par térébinthe, il faut donner la préférence au chêne. C'est ce que confirme la pratique des traducteurs grecs et de saint Jérôme, qui traduisent ces passages, quand il y a doute, par « chêne » et non par « térébinthe ».

Que les Hébreux idolâtres de jadis aient révéré les chênes, c'est ce que prouvent les paroles des prophètes qui dénoncèrent ces superstitions. Ainsi Osée dit : « ils offrent des sacrifices sur les sommets des montagnes ils brûlent de l'encens sur les collines, sous les chênes, le peuplier, le térébinthe, dont l'ombrage est si agréable. C'est pourquoi vos filles vivent dans l'inconduite et vos jeunes femmes deviennent adultères. Je ne punirai pas vos filles à cause de leur inconduite, ni vos jeunes femmes à cause de leurs adultères ; car les hommes eux-mêmes se retirent à l'écart avec des femmes de mauvaise vie, et offrent des sacrifices avec les prostituées [mcxxxviii]. » Le prophète fait ici allusion à la coutume de la prostitution religieuse qui se pratiquait à l'ombre des arbres sacrés. Au sujet des bosquets sacrés de ses compatriotes païens, Ézéchiel dit : « Vous saurez alors que je suis l'Éternel, quand leurs morts seront couchés au milieu de leurs idoles, autour de leurs autels, sur les collines les plus élevées, sur tous les sommets des montagnes, sous tous les arbres verdoyants et sous les chênes touffus, partout où ils offraient à leurs idoles des parfums d'odeur agréable. » De même Isaïe, parlant des pécheurs qui ont abandonné le Seigneur, dit : « Vous aurez honte alors des térébinthes vue vous aimez ; vous rougirez des jardins qui font vos délices. » L'auteur d'une prophétie plus récente attribuée à Isaïe, dénonce l'idolâtrie de son temps de la manière suivante : « Vous, qui vous échauffez dans les bosquets de chênes, sous tout arbre verdoyant, égorgeant les enfants dans les vallons, dans les cavernes des rochers. » Le sacrifice auquel il est fait allusion est sans doute le sacrifice d'enfants à Moloch. Jérémie parle de la même pratique dans une apostrophe enflammée à Israël pécheresse : « Jusque sur les pans de ta robe on voit le sang des pauvres innocents ; je ne l'ai

jamais trouvé aux endroits d'effraction, mais sur chaque chêne [mcxxxix]. »

Il paraîtrait, d'après ce passage, qu'on barbouillait le chêne sacré du sang des enfants sacrifiés ou tout au moins qu'on le lui offrait sous une forme quelconque. A ce propos il faut rappeler que les victimes étaient immolées avant d'être brûlées [mcxl], de sorte qu'il était possible de se servir de leur sang comme onguent ou libation.

Les Galla de l'Afrique Orientale versent le sang des animaux au pied de leurs arbres sacrés afin de les empêcher de se dessécher et parfois ils en barbouillent le tronc et les branches avec du sang, du beurre et du lait [mcxli]. Les Massaï de l'Est Africain vénèrent une espèce de figuier parasite qui enveloppe petit à petit le tronc des arbres des replis luisants de ses racines et de ses branches glabres. Les Massaï sacrifient à ces arbres en immolant une chèvre et en versant son sang au pied du tronc [mcxlii]. Quand les Nounouma du Soudan Français sacrifient à la terre pour obtenir de bonnes récoltes, ils versent le sang des poulets sur les tamarins et sur d'autres arbres [mcxliii]. Les Bambara du Haut-Niger sacrifient des moutons, des chèvres et des poulets et les brûlent à leurs baobabs et autres arbres sacrés et appliquent le sang des victimes sur le tronc, tout en accompagnant ce sacrifice de prières [P288] à l'esprit qui habite l'arbre [mcxliv]. Ainsi les Prussiens jadis aspergeaient du sang de leurs sacrifices les chênes sacrés de Romove [mcxlv] ; et Lucain dit que dans les bosquets sacrés, à Marseille, chaque arbre était lavé de sang humain [mcxlvi].

Mais si dans la suite les prophètes d'Israël dénoncèrent le culte du chêne ou du térébinthe comme un rite païen, les preuves sont nombreuses qu'à une période antérieure les chênes ou les térébinthes sacrés jouaient un rôle important dans la religion populaire et que Yahvé lui-même y était étroitement associé. En tous cas il est remarquable que Dieu, ou son ange, se soit si souvent révélé à l'un des vieux patriarches ou héros près d'un chêne ou d'un térébinthe. C'est ainsi que la première apparition de Yahvé à Abraham eut lieu près d'un chêne ou térébinthe oraculaire, à Sichem, et là Abraham lui éleva un autel [mcxlvii]. Ailleurs on nous dit qu'Abraham demeura près des chênes ou térébinthes de Mamré, à Hébron, et que là aussi il éleva un autel au Seigneur [mcxlviii]. Comme il était assis à la porte de sa tente dans la chaleur du jour, Dieu lui apparut sous la ressemblance de trois hommes,

et là, sous les arbres, la divinité goûta de la viande, du lait et du fromage que lui offrit le patriarche hospitalier [mcxlix]. De même l'ange du Seigneur vint s'asseoir sous le chêne ou térébinthe d'Ophra, et là Gédéon, qui battait le blé, lui apporta de la viande et du bouillon, du chevreau et des gâteaux sans levain. Mais l'ange, au lieu de les manger, ordonna à Gédéon de mettre les aliments sur un rocher et d'y verser le bouillon ; puis, touchant le rocher de son bâton il en fit jaillir du feu, et la flamme consuma la viande et les gâteaux. Après quoi le visiteur céleste, ou peut-être arboréal, s'évanouit, et Gédéon, comme Abraham, bâtit un autel à cet endroit [mcl].

Il y avait près de Sichem ainsi que de Mamré, un chêne ou térébinthe sacré [mcli] ; était-ce l'arbre sous lequel Dieu parla à Abraham ? C'est ce que nous ne savons pas. Son nom, « chêne ou térébinthe des augures », semble montrer qu'une bande de sorciers ou de druides, si l'on peut dire, siégeait près de cet arbre sacré pour expliquer à ceux qui les questionnaient, le bruissement des feuilles au vent, le roucoulement des ramiers dans les branches et tous les présages que l'esprit du chêne octroyait à ses adorateurs.

La superbe vallée de Sichem, enfouie dans les oliviers, les orangers et les palmiers, et arrosée de nombreux ruisseaux, présente encore aujourd'hui un des plus riches paysages de toute la Palestine [mclii], et il semble que jadis elle ait été le siège important d'un culte des arbres. En tout cas, nous trouvons à mainte reprise dans son histoire la mention de chênes ou de térébinthes qui semblent d'après le contexte avoir été sacrés. C'est ainsi que Jacob saisit les idoles ou « dieux étrangers » de sa maison, ainsi que les boucles d'oreilles qui servaient sans doute d'amulettes, et les enfouit sous le chêne ou térébinthe de Sichem [mcliii]. D'après Eustathius, c'était un térébinthe qui était encore adoré par les gens du voisinage de son temps. Un autel se dressait auprès de l'arbre, où l'on offrait des sacrifices [mcliv]. Ce fut aussi près du chêne voisin du sanctuaire du Seigneur à Sichem que Josué dressa une grande pierre et qu'il dit à Israël : « Voici, cette pierre servira de témoin contre nous ; car elle a entendu toutes les paroles que l'Éternel nous a dites ; elle servira de témoin contre vous, afin que vous n'abandonniez pas votre Dieu [mclv]. »

Et ce fut près du « chêne du monument », qui se trouvait à Sichem, que les hommes de la ville proclamèrent roi Abimélech [mclvi]. Il se peut

que dans leur pensée le chêne ou térébinthe ait été étroitement associé à la royauté, car il est question ailleurs d'un arbre appelé « le P289 chêne du roi », sur les confins de la tribu d'Ashsher [mclvii] ; et nous lisons aussi que les os de Saül et de ses fils furent enterrés sous les chênes ou térébinthes de Jabech [mclviii]. De même, lorsque mourut Déborah, la nourrice de Rebecca, elle fut enterrée au-dessous de Béthel, au pied d'un chêne qu'on appela le Chêne aux Pleurs [mclix]. Il se peut que ce Chêne aux Pleurs ait été celui où, d'après les instructions du prophète, Saül, peu de temps avant son couronnement, dut rencontrer trois hommes qui allaient vers le sacrifice au Seigneur à Béthel, qui devaient le saluer et lui donner deux de leurs pains [mclx].

Cette salutation du futur roi par les trois hommes près du chêne nous rappelle la rencontre, sous le chêne de Mamré, d'Abraham et de Dieu sous la forme de trois hommes. Dans le récit original le salut des trois hommes avait peut-être un sens plus profond que celui qu'indique la version de ce récit qui nous est parvenue. Si on le rapproche du couronnement d'Abimélech sous le chêne, il suggère que l'esprit du chêne, peut-être sous une triple forme, était censé bénir le roi lors de son sacre. Cette suggestion jetterait sur l'enfouissement des os de Saül au pied d'un chêne une nouvelle signification. Il était juste que ce roi, qui au début de son règne avait été béni par le dieu du chêne, dormit de son dernier sommeil sous l'arbre sacré.

Mais de tous les arbres sacrés de la Palestine antique, le plus renommé fut probablement le chêne ou térébinthe de Mamré, où Dieu, sous l'apparence de trois hommes, se révéla à Abraham, fondateur de la nation israélite. Était-ce un chêne ou un térébinthe ? Les anciens témoignages sont contradictoires, mais ils penchent en faveur du térébinthe [mclxi].

Josèphe nous dit que de son temps on montrait à Hébron de nombreux monuments d'Abraham, construits en beau marbre, et qu'à douze cent mètres de la ville poussait un grand térébinthe qu'on faisait remonter à la création du monde [mclxii]. Quoiqu'il ne le dise pas expressément, nous pouvons supposer que ce térébinthe était celui sous lequel on disait qu'Abraham accueillit les anges. D'autre part, Eusèbe affirme qu'il existait encore de son temps, au début du XIV^{e} siècle après Jésus-Christ [mclxiii], et que ce lieu était encore vénéré par les gens du voisinage [mclxiv].

Ceci rappelle étrangement les trois dieux dont les images étaient adorées dans le chêne sacré de Romove, centre religieux de la Prusse païenne [mclxv]. Peut-être, à Hébron comme à Romove, l'arbre-dieu était pour quelque raison conçu sous une forme triple. Un pèlerin de Bordeaux, auteur du premier itinéraire de Jérusalem, écrit en l'an 333 après Jésus-Christ, nous raconte que le térébinthe se trouvait à deux milles d'Hébron et qu'une belle basilique y avait été construite sur l'ordre de Constantin. Mais d'après la façon dont il y fait allusion, on peut en conclure que le « térébinthe » n'était de son temps que le nom de l'endroit et que l'arbre lui-même avait disparu [mclxvi]. Il est certain que Jérôme, écrivant à la fin de ce même siècle, semble impliquer que l'arbre n'existait plus alors. Il dit en effet que le chêne d'Abraham ou de Mamré se montrait encore du temps de Constantin, et que le « lieu du térébinthe » était adoré par tous les gens superstitieux du voisinage, parce que c'était là qu'Abraham avait accueilli les anges [mclxvii].

Quand Constantin eut décidé de bâtir une église près de l'arbre sacré, il fit part de son intention à Eusèbe, évêque de Césarée, qui nous a heureusement conservé une copie de cette lettre dans sa vie de l'empereur. Voici le passage qui a rapport à l'arbre sacré : « J'apprends que l'endroit qu'on appelle « au chêne de Mamré », où l'on nous dit [P290] qu'Abraham habitait, est souillé de différentes façons par certaines personnes superstitieuses ; des idoles détestables sont dressées auprès et il s'y trouve un autel où l'on fait constamment des sacrifices impurs. Aussi, comme cela ne convient ni à notre époque, ni à la sainteté du lieu, je tiens à faire savoir à Votre Grâce que j'ai écrit au très honorable comte Acacius, mon ami, pour lui ordonner que toutes les idoles trouvées audit lieu soient sur le champ jetées aux flammes et l'autel renversé ; quiconque après ce décret osera commettre un sacrilège en ce lieu sera passible d'une condamnation. Nous avons ordonné que ce lieu soit orné d'une basilique, afin qu'il devienne un rendez-vous digne d'hommes saints [mclxviii]. »

Il faut observer que dans cette lettre l'empereur parle de l'arbre sacré comme étant un chêne et non un térébinthe, et il est aussi appelé chêne par les historiens de l'Église, Socrate [mclxix] et Sozomène [mclxx]. Mais on ne peut guère ajouter foi à leur témoignage, car ils suivent probablement tous trois la version de la Bible des Septuaginte, qui appelle cet arbre un chêne et non un térébinthe [mclxxi]. C'est probablement par respect pour l'autorité de la Bible des Septuaginte qu'Eusèbe lui-

même parle du « chêne d'Abraham » dans ce même passage où il nous dit que le térébinthe existait encore de son temps. L'historien sacré Sozomène nous a transmis une curieuse et précieuse description de cette fête, qui était célébrée chaque été près de l'arbre sacré, du temps de Constantin ou même plus tard. Voici ce qu'il dit :

« Je vais maintenant parler du décret que l'empereur Constantin promulgua pour ce qu'on appelle le chêne de Mamré. Cet endroit, qu'on appelle de nos jours Térébinthe, est à environ une lieue au nord d'Hébron et dix lieues de Jérusalem. C'est là en vérité qu'accompagnant les anges envoyés contre le peuple Sodome, le Fils de Dieu apparut à Abraham et lui annonça la naissance de son fils. On y célèbre encore chaque année, pendant l'été, une fête fameuse, à laquelle prennent part non seulement les gens du voisinage, mais les habitants des parties les plus éloignées de la Palestine, ainsi que les Phéniciens et les Arabes. Nombreux sont aussi ceux qui s'assemblent pour y faire commerce, pour acheter et pour vendre ; car tous donnent une grande importance à cette fête. Pour les juifs, c'est parce qu'Abraham fut le fondateur de leur peuple ; pour les grecs, c'est à cause de la visitation des anges, et pour les chrétiens, c'est parce qu'apparut alors à l'homme pieux Celui qui plus tard se manifesta par l'intermédiaire de la Sainte Vierge pour le salut de l'humanité. Chacun selon sa foi rend hommage à ce lieu, certains en priant le Dieu universel, d'autres en invoquant les anges et en faisant des libations de vin, en offrant de l'encens, un bœuf, une chèvre, un mouton ou un coq. Car chacun engraisse un animal de prix pendant l'année, qui est destiné à être mangé par lui-même et sa famille au moment de la fête. Et tous s'abstiennent de femmes, soit par respect du lieu, soit par peur de la colère de Dieu, quoique les femmes embellissent et ornent leurs personnes particulièrement comme pour une fête et se montrent librement en public. Et il n'y a pas de débauche, bien qu'hommes et femmes campent ensemble et dorment pêle-mêle. En fait, le pays est labouré et à ciel ouvert et il ne s'y trouve que la maison qui appartenait à Abraham, près du chêne, et le puits qu'il creusa. Mais pendant la fête nul ne puise à ce puits. Car à la manière des grecs, certains y font brûler des lampes, d'autres y versent du vin en libation, ou y jettent de l'argent, des gâteaux, des parfums ou de l'encens. C'est probablement pour cela que l'eau est imbuvable à cause de toutes ces choses qu'on y a jetées. La célébration de cette cérémonie selon les rites

grecs fut signalée à P291 l'empereur Constantin par la mère de sa femme, qui s'était rendue en ce lieu pour accomplir un vœu [mclxxii]. »

Il paraît donc qu'à Hébron un ancien culte païen de l'arbre et du puits sacrés survécut dans toute sa force jusqu'à l'établissement du christianisme. La foire qui se tenait en même temps que la fête d'été semble y avoir attiré des marchands de nombreux quartiers du monde sémite. Elle joue un rôle mélancolique dans l'histoire juive ; car à cette foire, après le dernier siège et la destruction de Jérusalem par les Romains sous Adrien, en l'an 119, on y vendit comme esclaves une multitude d'hommes, de femmes et d'enfants captifs [mclxxiii]. Ainsi finit la nation juive au lieu même où la tradition disait qu'Abraham l'avait fondée, près du chêne ou du térébinthe sacré de Mamré. On montre encore aujourd'hui cet arbre, ou plutôt son successeur, dans un champ verdoyant, à deux kilomètres à l'ouest d'Hébron. C'est un superbe chêne vert, l'arbre le plus majestueux de la Palestine. Son tronc mesure trente-trois pieds de tour et ses branches couvrent une circonférence de quatre-vingt-dix pieds de diamètre. Ainsi, dans la longue rivalité entre le chêne et le térébinthe, à Mamré, c'est le chêne qui l'a emporté. Il n'y a pas un seul grand térébinthe dans le voisinage d'Hébron [mclxxiv].

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE VIII

LES HAUTS LIEUX D'ISRAËL

D'après de nombreux passages de l'Ancien Testament, nous savons que dans l'antique Israël, les lieux de culte étaient situés sur des hauteurs naturelles, qui étaient souvent et peut-être généralement ombragées par les épais feuillages d'arbres vénérables. Pour la plupart, ces sanctuaires étaient, semble-t-il, à ciel ouvert et sans enclos ; pourtant il arrivait parfois que des dais multicolores fussent dressés pour protéger les emblèmes sacrés, poteaux de bois ou piliers de pierre, contre les rayons ardents du soleil d'été ou contre la pluie battante de l'hiver [mclxxv]. C'est là que pendant des siècles après leur établissement en Palestine, les Israélites vinrent offrir leurs sacrifices, et c'est là, à l'ombre des chênes ou des térébinthes antiques, que leur culte était célébré par leurs prophètes et leurs rois pieux, avec le sentiment intérieur que non seulement ils n'offensaient pas la divinité, mais qu'ils avaient son approbation et sa bénédiction.

Mais la multiplication des sanctuaires tend à créer chez les adorateurs ignorants la croyance à une multiplication correspondante des divinités. C'est ainsi que la doctrine du Dieu unique, chère à l'élite intellectuelle d'Israël, fut remplacée, petit à petit, par la reconnaissance P292 tacite dune multitude de divinités ou Baalim, chacun seigneur de sa hauteur boisée, chacun dispensant les bienfaits du soleil et de la pluie, de la fécondité de la terre et des hommes, à un petit groupe de hameaux qui attendaient de lui, comme les villages italiens de leurs saints, la bénédiction et la prospérité de leurs troupeaux, de leurs vignes et de leurs oliveraies. La facilité avec laquelle un monothéisme théorique pouvait ainsi passer insensiblement à un polythéisme pratique, excitait l'appréhension des prophètes ; et l'anxiété avec laquelle ils regardaient cette décadence théologique se transformait en une vé-

hémente indignation morale à la vue de certains des rites impudiques dont ces beaux sites, bien qu'ils fussent consacrés, semble-t-il, par la nature elle-même à la pureté et à la paix, aux pensées pieuses et à la méditation, étaient trop souvent les témoins silencieux et nous pourrions presque dire honteux et indignés. Ces considérations religieuses et éthiques étaient renforcées par d'autres que l'on pourrait appeler politiques, bien que dans la pensée des anciens Hébreux, qui voyaient partout la main de Dieu, elle eût l'aspect de jugements dont le Suprême Ordonnateur des événements menaçait ou frappait les pécheurs et les malfaiteurs.

Le pouvoir grandissant des grands empires d'Assyrie et de Babylonie finit par annihiler les libertés du petit royaume de Palestine ; et la catastrophe fut prévue et prédite longtemps à l'avance par les plus hautes intelligences d'Israël, qui exprimèrent poétiquement leurs appréhensions dans des rhapsodies prophétiques. Il leur sembla découvrir la principale source de danger dans le culte des hauts lieux, dont les tendances polythéistes insultaient à la majesté et à la pureté du seul vrai Dieu. Il leur sembla que la racine du mal était religieuse et le remède qu'ils proposèrent fut également religieux. Il consistait à supprimer le culte des hauts lieux et toutes les débauches qui s'y faisaient et à concentrer tout le cérémonial religieux du pays à Jérusalem, où un rituel plus régulier et plus solennel, lavé de toute impureté, devait, par son intercession quotidienne, ses sacrifices succulents et ses psalmodies harmonieuses, assurer la faveur et la protection divines au pays tout entier. Ce projet, né dans les âmes et les cœurs des grands prophètes, fut réalisé par la réforme mémorable du roi Josias ; mais ce remède, conçu avec tant d'amour et exécuté avec tant d'espoir, fut impuissant à arrêter le déclin et à empêcher la chute du royaume de Juda. A peine une génération se fut-elle écoulée depuis l'abolition des hauts lieux et l'érection du temple de Sion en sanctuaire national, seul légitime, que Jérusalem ouvrit ses portes à l'ennemi et que la fleur de sa jeunesse fut emmenée captive à Babylone.

Notre connaissance des sanctuaires locaux dont, d'après l'interprétation religieuse de l'histoire des Juifs, ils croyaient que dépendait en grande partie la destinée de la nation, est basée sur les dénonciations des prophètes ; l'association fréquente, dans leurs invectives, des hauts lieux et d'arbres verts, fait penser que la présence d'arbres, et surtout d'arbres à feuillage persistant, était un trait carac-

téristique de ces hauteurs sacrées. Ainsi Jérémie, parlant du péché d'Israël, dit que « leurs enfants pensent à leurs autels et à leurs poteaux sacrés (*asherim*), près des arbres verts, sur les collines élevées [mclxxvi] ». Et ailleurs : « L'Éternel m'a dit au temps du roi Josias, as-tu vu ce qu'a fait l'infidèle Israël ? Il est allé sur toute montagne élevée et sous tout arbre vert, et là il s'est prostitué [mclxxvii]. » Et Ézéchiel, parlant au nom de Dieu, écrit ce qui suit : « Car lorsque je les ai conduits dans le pays que j'avais juré de leur donner, ils ont jeté les yeux sur toute colline élevée et sur tout arbre touffu, là ils ont fait leurs sacrifices, ils ont [P293] présenté leurs offrandes qui m'irritaient ; ils ont brûlé leurs parfums d'agréable odeur, et ils ont répandu leurs libations [mclxxviii] ». Dans le Deutéronome, qui est généralement considéré comme étant en substance le « livre de la loi » sur lequel le roi Josias fonda sa réforme [mclxxix], la condamnation de ces hauts lieux et de leur appareil d'idolâtrie est prononcée en ces mots : « Vous détruirez tous les lieux où les nations que vous allez déposséder servent leurs dieux, sur les hautes montagnes, sur les collines, et sous les arbres verts. Vous renverserez leurs autels ; vous briserez leurs colonnes et vous brûlerez au feu leurs poteaux sacrés (*asherim*), vous mettrez en pièces les images taillées de leurs dieux, et vous ferez disparaître leurs noms de ces lieux [mclxxx]. » A une date plus ancienne, alors que ces collines vertes n'étaient pas encore tombées dans le décri, le roi Saül nous est représenté assis sur l'une d'entre elles, à l'ombre d'un tamarin, la lance à la main comme symbole de royauté et entouré par ses courtisans et ses conseillers [mclxxxi].

Nous avons vu qu'en Palestine, de nos jours encore, mainte hauteur, couronnée de bouquets d'arbres vénérables, particulièrement de chênes verts, reçoit l'hommage religieux des paysans d'alentour, culte païen à peine déguisé par la tradition d'un saint mahométan enseveli sous l'ombre solennelle. Il est raisonnable de supposer, avec des écrivains modernes qui ont longtemps séjourné en Terre Sainte, qu'une grande partie de ces hauteurs ombreuses sont ces mêmes endroits où les anciens Israélites sacrifiaient et brûlaient de l'encens et qu'en dépit du zèle des réformateurs et des massues des iconoclastes, ces sanctuaires immémoriaux ont continué à travers les âges d'être les foyers réels de la religion populaire. On peut aller peut-être plus loin et supposer que ces éminences boisées, qui se dressent au milieu des vastes champs bruns et de la grisaille des oliveraies, sont les seuls survivants

des forêts primitives qui couvraient jadis le pays. Lorsque la main de l'homme a défriché les basses terres, sa superstition a permis à quelques vestiges de rester sur les hauteurs comme dernière retraite des divinités agrestes. C'est du moins ainsi que les bosquets sacrés paraissent s'être créés ailleurs et cette analogie fait supposer qu'une cause semblable a dû produire en Palestine un effet semblable.

C'est ainsi que les Akikouyou de l'Est Africain britannique « sont essentiellement un peuple agricole. Ils n'ont que peu de bétail, mais dans chaque village il y a des chèvres et souvent des moutons. Pour constituer leurs champs ils ont dû couper des hectares de forêt, dont l'incendie a rendu le sol extrêmement fertile. Il est probable qu'à un moment donné les forêts de Kenia touchaient celles des Aberdares et que toute cette région était boisée. Tout ce qui en reste maintenant ce sont de petites collines couronnées d'arbres, qui parsèment le pays. Ces éminences sont sacrées et les bosquets qui les couvrent ne doivent pas être coupés. C'est là ce qui les a préservés du sort du reste de la forêt [mclxxxii]. » Le Kahoumbou « est une de ces collines surmontées de bosquets sacrés dont on trouve tant d'exemples dans le pays kikouyou. Comme on ne doit couper ni les arbres ni les fourrés de peur d'amener la maladie, ces collines sont généralement surmontées de grands arbres qui surgissent d'une masse épaisse de fourrés. Ceux-ci sont à Kahoumbou la retraite d'une quantité d'hyènes, à qui le pays avoisinant, qui est tout défriché et cultivé, ne peut guère donner d'autre couvert. Le sommet de la colline est plat et entouré d'un fourré. C'est le lieu du sacrifice appelé *Athouri Aliakourne*. Quand il y a famine ou sécheresse, on décide de faire un sacrifice. Chacun reste dans sa hutte dont personne ne doit sortir, sauf les quatre vieillards (*wazouri*). P294 Ceux-ci, qui sont les prêtres de la colline, la gravissent en emmenant un mouton ; Ngai (dieu) ne se contente pas de chèvres en une pareille occasion. Arrivés au sommet, ils allument un feu, puis tuent le mouton en lui comprimant la bouche et les narines jusqu'à ce qu'il meure de suffocation. On le dépouille et l'on donne sa peau à l'un des enfants des vieillards, à qui elle sert d'habit. On cuit l'animal, on trempe une branche dans la graisse et on en badigeonne les feuilles des arbres avoisinants. Les vieillards mangent une partie de la viande ; s'ils ne le faisaient pas, le sacrifice ne serait pas agréable à la divinité. On jette dans le feu le reste de la viande que Ngai vient manger. Aussitôt que cette cérémonie est achevée, et pendant que les vieillards

descendent dans la plaine, le tonnerre gronde et la grêle tombe avec tant de force que les vieillards doivent s'entourer la tête de leurs vêtements et gagner précipitamment leurs maisons. L'eau jaillit alors du sommet de la colline et court le long de ses flancs [mclxxxiii]. » De même, sur le sommet boisé du Mont Carmel, le sacrifice offert par le prophète Élie mit fin à la sécheresse qui avait accablé pendant de nombreuses années la terre d'Israël ; à peine les rites furent-ils accomplis qu'un nuage s'éleva de la mer et obscurcit fout le ciel, et le roi idolâtre, qui avait vu la déconfiture des faux prophètes, descendit hâtivement sur son char jusque dans la plaine, pour échapper aux torrents de pluie qui tombaient en trombe du ciel courroucé [mclxxxiv].

Au Bengale, les Mounda du Tchota Nagpour « ne font pas d'images de leurs dieux et n'adorent pas de symboles, mais ils croient que, bien qu'invisibles aux yeux des mortels, les dieux, quand ils ont été rendus propices par des sacrifices, peuvent séjourner momentanément dans des lieux spécialement consacrés. Ainsi ils ont leurs « hauts lieux » et « leurs bosquets » Les premiers sont de puissants rochers auxquels l'homme n'a rien ajouté et d'où il n'enlève rien : les seconds, fragments de la forêt primitive, sont les arbres qui ont été préservés pendant des siècles, depuis le jour du premier défrichement de peur que les dieux sylvestres, inquiétés par la destruction générale des arbres qui les abritaient, n'abandonnassent le pays. Même de nos jours si un arbre est détruit dans le bosquet sacré (*Jàhirà* ou *Sarna*), les dieux témoignent de leur déplaisir en retirant la pluie attendue [mclxxxv]. » « Dans le voisinage de chaque village mounda se trouve un bosquet qu'on dit être le reste de la forêt primitive, laissé intact pour les dieux locaux quand fut fait le défrichement. C'est là que Desauli, la divinité titulaire du village, et sa femme, Jhàr-Era ou Mabùrù, sont censés séjourner quand ils veillent aux besoins de leurs adorateurs. Il y a un Desauli dans chaque village et son autorité ne dépasse pas les limites du village auquel appartient son bosquet ; si un paysan cultive du terrain dans un autre village que le sien, il doit observer le culte des Desauli des deux villages. Les divinités du bosquet sont responsables de la moisson et on les honore particulièrement dans toutes les grandes fêtes champêtres. On s'adresse aussi à elles en temps de maladie. » Un autre écrivain nous dit de même que « bien que la plus grande partie de la forêt primitive, dans le défrichement de laquelle ont été établis les villages mounda, ait disparu sous la hache ou par le

feu *iàrà* [mclxxxvi], plus d'un village mounda garde encore une partie de la forêt originale comme Sarna ou bosquet sacré. Dans certains villages, un petit bouquet de vieux arbres représente seul la forêt primitive et sert de sarna au village. Ces sarna sont les seuls temples que connaissent les Mounda. C'est là que séjournent les dieux du village ; c'est là qu'on les adore périodiquement et qu'on leur offre des sacrifices [mclxxxvii].

On peut supposer que ces Desauli qui résident dans des bosquets [p295] sacrés, vestiges de la forêt primitive, et qui veillent à la moisson correspondent aux Baalim des Cananéens qui demeuraient de même parmi les arbres sur les sommets des collines avoisinant les villages et à qui les paysans apportaient les prémices de la terre en reconnaissance des riches moissons et de la pluie bienfaisante.

De même, sur les confins de l'Afghanistan et de l'Inde, « les collines sont souvent désertes de champs et d'habitations, mais on ne peut pas aller loin sans rencontrer quelque *zyarat* ou sanctuaire où les fidèles adorent et font leur vœux. Ils sont fréquemment placés sur le sommet d'une montagne ou sur une falaise inaccessible et rappellent les hauts lieux des Israélites. Autour de la tombe se dressent des troncs rabougris de tamarins ou de bers (*Zizyphus jujuba*). Aux branches sont attachés d'innombrables chiffons de couleur, parce que tout adorateur qui vient prier au sanctuaire doit y attacher un morceau d'étoffe comme symbole manifeste de son vœu. » Un de ces sanctuaires fameux se trouve sur le mont Soleiman. « Quoiqu'il soit difficile d'accès, des centaines de pèlerins le visitent tous les ans et on y traîne les malades dans leurs lits avec l'espoir qu'ils seront guéris par la bénédiction du saint. Ils viennent parfois de plus de cent cinquante kilomètres, leurs lits attachés sur des chameaux ou portés sur les épaules de leurs amis... Un autre trait de ces sanctuaires, c'est qu'ils sont vénérés à tel point qu'on peut y laisser des objets personnels pendant une longue période de temps avec la certitude qu'on les retrouvera au bout de quelques mois exactement comme on les y a laissés. Un de leurs avantages, c'est qu'il y a péché à couper les arbres qui les entourent. C'est pourquoi ce sont les seuls emplacements verts dans ce pays que le vandalisme imprévoyant de la population a dénudé de tous ses arbres et de tous ses taillis [mclxxxviii]. »

Ces *zyarat*, ou sanctuaires de montagne en Afghanistan ressemblent beaucoup aux *wély* de la Palestine moderne. Ils sont de même situés sur des sommets de collines et entourés d'arbres qui ne doivent être ni abattus ni élagués. Ils sont censés tirer leur caractère sacré des tombeaux des saints mahométans ; on a coutume d'y déposer des objets dont on sait parfaitement qu'ils ne seront pas touchés et les pèlerins y attachent communément des morceaux d'étoffe aux arbres.

De même, chez les Tchérémisses de Russie : « à l'époque actuelle, les bosquets servent de lieux de sacrifice et de prière : ces bosquets sont connus sous le nom de *kjus-oto*. Mais autrefois c'était en pleine forêt que les Tchérémisses sacrifiaient à leurs dieux. Quelque manifestation de la volonté divine, le subit jaillissement d'une source, par exemple, désignait le plus souvent les lieux de prière au choix des hommes. Les Tchérémisses d'Oufa recherchaient de préférence les hauteurs voisines des ruisseaux ; et, même après que la hache du bûcheron eut déboisé les alentours, ces hauteurs sont demeurées sacrées [mclxxxix]. »

Si l'on en juge par ces analogies, les bosquets sacrés de Palestine, qui offusquèrent tellement les derniers prophètes, étaient probablement les restes d'une forêt primitive, îlots de verdure couronnant les hauteurs solitaires où se réfugièrent les divinités rustiques que les paysans avaient privées de leur domaine et à qui, en tant que véritables possesseurs ou Baalim du pays, ils se croyaient encore contraints de payer un tribut pour les fruits qu'ils tiraient du sol. Le poteau sacré lui-même (*asherah*), qui se trouvait régulièrement dans le sanctuaire [mcxc], n'était peut-être autre chose que le tronc d'un de ces arbres sacrés dépouillé de ses branches, soit par la main de l'homme, soit par l'action du temps.

P296 De nos jours, on constate la formation de ces emblèmes religieux chez les Kayan de Bornéo. Ces sauvages croient à l'existence d'un certain esprit dangereux qu'ils appellent *Toh* ; quand ils défrichent une partie de la jungle pour y semer du riz, « ils ont l'habitude de laisser quelques arbres sur un point élevé afin de ne pas offenser le *Toh* du lieu en le privant de tous les arbres, qu'une vague croyance leur attribue comme séjour. Ces arbres sont parfois dépouillés de toutes leurs branches, sauf de quelques-unes au sommet ; parfois on y attache une branche en travers du tronc à une certaine hauteur, et on y

pend des bouquets de feuilles de palmier parfois c'est un « diable », jouet d'enfant, qu'on suspend à ces potences, et qui danse et tournoie dans la brise [mcxci]. »

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE IX

LA VEUVE SILENCIEUSE

Dans la plupart des peuples du monde, sinon dans tous, lorsque la mort vient frapper un membre d'une famille, les survivants sont contraints d'observer certaines règles qui ont pour effet général de limiter dans différentes directions la liberté dont ils jouissent dans la vie ordinaire ; plus la parenté du survivant avec le défunt est proche, plus les restrictions imposées à sa liberté sont étroites et gênantes. Bien que les raisons de ces obligations soient généralement inconnues de ceux qui s'y soumettent, nombreux sont les faits qui poussent à conclure qu'elles proviennent pour la plupart de la peur du mort et du désir d'échapper à ses attentions importunes, en évitant sa vue, en repoussant ses avances ou encore en l'incitant à accepter son destin en tant qu'il s'abstiendra d'inquiéter ses parents et ses amis [mcxcii]. Les anciens Hébreux observaient de nombreuses restrictions en cas de mort ; elles sont expressément enjointes dans la Bible et il y est fait allusion incidemment [mcxciii]. A la liste des règles à suivre que l'on peut ainsi extraire des Saintes Écritures, on peut en ajouter une qui, bien qu'elle ne soit ni indiquée ni impliquée par elles, est suggérée par l'étymologie et confirmée par des usages analogues d'autres peuples.

Le mot hébreu qui signifie veuve est peut-être apparenté étymologiquement à un adjectif qui signifie muet [mcxciv]. Si cette étymologie est exacte, il semble qu'en hébreu veuve veuille dire « femme silencieuse ». Pourquoi la veuve doit-elle être appelée la « femme silencieuse » ? Je suppose, avec toutes les réserves qu'il convient de faire, que cette épithète peut s'expliquer par une coutume très répandue qui impose parfois longtemps à la veuve un silence absolu après la mort de son mari.

P297 Ainsi, chez les Koutou du Congo, les veuves observent le deuil pendant trois mois lunaires. Elles se rasent la tête, elles se dépouillent presque entièrement de leurs habits, elles se barbouillent le corps d'argile blanche et elles restent chez elles pendant les trois mois entiers sans parler [mcxcv]. Chez les Sihanaka de Madagascar, on observe la même coutume, mais la période est encore plus longue ; elle dure au moins huit mois et parfois un an.Pendant tout ce temps la veuve est dépouillée de tous ses ornements et recouverte d'une natte grossière, et on ne lui donne pour manger qu'une cuillère et un plat cassés. Elle ne peut se laver ni la figure ni les mains, mais seulement le bout des doigts. Elle reste ainsi pendant tout le jour dans sa maison et ne peut adresser la parole à aucun de ceux qui entrent [mcxcvi]. Chez les Nandi, dans l'Est Africain britannique, tant qu'une veuve est. en deuil elle est considérée comme impure ; il ne lui est pas absolument interdit de parler, mais elle ne doit par élever la voix [mcxcvii].

A propos des Nishinam de Californie, un écrivain qui connaissait bien ces Indiens dans les vingt-cinq dernières années du XIX[e] siècle, signale qu'autour d'Auburn, « une veuve dévouée ne parle en aucune occasion, ni sous aucun prétexte pendant plusieurs mois, parfois pendant un an, après la mort de son mari. J'ai vu de mes yeux des preuves de ce fait singulier. Ailleurs, comme sur l'American River, elle ne fait que chuchoter pendant plusieurs mois. A mesure qu'on descend vers le Cosumnes, cette coutume disparaît [mcxcviii]. » Chez les Kwakiutl de la Colombie britannique, pendant quatre jours après la mort de son mari, la veuve doit rester immobile, le menton dans les genoux. Après cela elle doit rester pendant seize jours au même endroit ; elle a le privilège de détendre les jambes, mais non de bouger les mains. Pendant tout ce temps personne ne lui adresse la parole. On croit que si quelqu'un osait violer cette règle, il serait puni par la mort d'un de ses parents. Le veuf doit observer les mêmes restrictions à la mort de sa femme [mcxcix]. De même, chez les Bella Coola de la même région, la veuve doit jeûner pendant quatre jours et durant ce temps elle ne doit pas dire un mot ; autrement l'âme de son mari viendrait lui mettre la main sur la bouche et elle mourrait. Cette même règle de silence doit être observée par le veuf après la mort de sa femme et pour les mêmes raisons [mcc]. Il convient de remarquer que la raison donnée pour observer le silence est la crainte d'attirer l'attention dangereuse et même fatale du mort.

Mais cette curieuse coutume n'est observée par aucun peuple aussi rigoureusement que par certaines tribus sauvages du centre et du nord de l'Australie. Ainsi, chez les Waduman et les Mudburra, tribus de la Victoria River, dans le territoire septentrional, ce ne sont pas seulement les veuves d'un homme, mais aussi les femmes de ses frères qui sont condamnées au silence pendant trois ou quatre semaines après sa mort. Pendant ce temps, le corps est placé sur une estrade de branches placées dans un arbre et il y reste jusqu'à ce que les os soient complètement dépouillés de chair. On enveloppe alors les os d'écorce et on les porte dans un camp spécial là les membres de la tribu s'asseoient autour et pleurent. Quand cette cérémonie de deuil est achevée, on rapporte les os dans l'arbre et on les y laisse. Pendant tout le temps qui s'écoule de la mort jusqu'au dépôt final dans l'arbre, personne ne peut manger l'animal ou la plante qui était le totem du mort. Mais quand les os ont été déposés dans leur dernière demeure, parmi les branches, un ou deux vieillards se rendent dans la brousse et rapportent des animaux ou des plantes totems du mort. Si par P298 exemple le mort avait pour totem un phalanger volant, les vieillards vont en attraper et les rapportent dans le camp. On allume un feu et on les y fait cuire. Les femmes qui ont été soumises à la règle du silence, c'est-à-dire les veuves du mari et les femmes de ses frères, s'approchent du feu et après avoir crié : « *Yakai ! Yakai !* », elles se mettent la tête dans la fumée. Un vieillard les frappe alors doucement à la tête, puis il tend la main dont elles mordent un doigt. Cette cérémonie lève le silence qu'elles ont dû observer jusqu'alors. Ensuite, certains des parents du mort mangent les phalangers volants, après quoi tout le monde peut prendre part au festin [mcci].

Chez les Arunta, de l'Australie Centrale, les veuves se badigeonnent d'argile blanche les cheveux, la figure et les seins et observent le silence. La cérémonie suivante leur rend l'usage de la parole. Quand une veuve désire être libérée de la règle du silence, elle remplit une grande écuelle de pois, de graines comestibles ou de petits tubercules, et elle se barbouille d'argile blanche dans le camp des femmes où elle vit depuis la mort de son mari. Portant cette écuelle et accompagnée par les femmes qu'elle a rassemblées autour d'elle, elle marche jusqu'au centre du camp commun, au point où se joignent les deux sections occupées par les deux moitiés de la tribu. Là elle s'asseoit et les hommes qui sont soit des parents réels, soit des parents par le système

de classification [mccii], fils ou frères cadets du mort, se joignent à ce groupe. Ils prennent des mains de la veuve l'écuelle de graines ou de tubercules et la tenant en aussi grand nombre que possible, ils crient : « *Wah ! Wah ! Wah !* ». Toutes les femmes, à l'exception de la veuve, cessent de pleurer et crient avec les hommes. Au bout de quelque temps, ceux-ci mettent l'écuelle tout près de la figure de la veuve, mais sans la toucher, et font des passes à droite et à gauche de ses joues en criant ensemble : « *Wah ! Wah ! Wah !* ». La veuve cesse alors de pleurer et elle pousse le même cri, mais en sourdine. Au bout de quelques minutes, l'écuelle est placée en arrière des hommes qui, accroupis et tenant leurs boucliers à deux mains, frappent lourdement le sol devant les femmes restées debout. Ceci fait, les hommes regagnent leur camp et mangent les aliments qui ont été apportés dans l'écuelle par la veuve. Celle-ci est désormais libre de leur parler, bien qu'elle continue à se barbouiller d'argile [mcciii].

Voici comment Spencer et Gillen expliquent ce curieux rite : « La signification de cette cérémonie, symbolisée par la cueillette des tubercules, ou des graminées, est que la veuve va reprendre les occupations ordinaires de la vie d'une femme qui ont été pour une grande part suspendues, tandis qu'elle est restée au camp en observant ce qu'on pourrait appeler le grand deuil. En fait, cette cérémonie rappelle le passage qui se fait chez nous entre le papier grand deuil et le papier demi-deuil. L'offrande aux fils et aux frères cadets montre à la fois quelle a observé comme il convenait la première période du deuil et qu'elle a gagné leur bonne volonté, puisque les frères cadets sont censés être pendant quelque temps mécontents d'une femme qui, son mari mort, est encore en vie. En effet, quand un frère cadet rencontre la veuve d'un de ses frères aînés s'adonnant aux occupations ordinaires d'une femme dans la brousse, comme d'arracher des ignames, peu de temps après la mort de son mari, il a parfaitement le droit de la transpercer de sa lance. La seule explication que les indigènes donnent de ce sentiment hostile, c'est qu'ils ont trop de peine à voir la veuve qui leur rappelle leur frère défunt. Il y a pourtant autre chose, puisque la même règle ne s'applique pas aux frères aînés ; la véritable raison P299 est probablement associée en quelque façon à la coutume qui veut que la veuve, une fois son deuil achevé, devienne l'épouse d'un des frères cadets qu'elle doit d'abord soigneusement éviter [mcciv]. »

Chez les Unmatjera et les Kaitish de l'Australie Centrale, on brûle ras les cheveux de la veuve avec un brandon et elle se couvre le corps de la cendre du feu du camp. Elle recommence à se couvrir ainsi de cendres de temps en temps pendant tout le deuil. Si elle y manquait, l'esprit de son mari qui la suit partout la tuerait et décharnerait ses os. En outre, le frère cadet du mari aurait le droit de lui infliger une sévère correction ou même de la tuer s'il venait à la rencontrer pendant son grand deuil sans ces manifestations d'affliction. Enfin elle doit généralement observer la règle du silence jusqu'au jour où, plusieurs mois après la mort de son mari, elle en est relevée par le frère cadet de celui-ci. Elle lui fait en cette occasion l'offrande d'une grande quantité d'aliments ; il en prend une portion dont il lui touche les lèvres, ce qui indique qu'elle est de nouveau libre de parler et de prendre part aux occupations ordinaires d'une femme [mccv].

Mais chez les Warramunga, autre tribu de l'Australie Centrale, l'obligation du silence imposé aux femmes après un décès est beaucoup plus extraordinaire. Ce n'est pas seulement la veuve qui doit rester muette pendant tout le temps du deuil, lequel dure parfois un et même deux ans ; la mère et les sœurs, les filles, la belle-mère ou les belles-mères du défunt doivent toutes en général observer le silence pendant la même période de temps. Bien plus, outre sa femme réelle, sa mère réelle, ses sœurs réelles et ses belles-mères réelles, un grand nombre d'autres femmes à qui des naturels attribuent cette parenté, d'après le système des classes, doivent également se taire, peut-être pour un an, peut-être pour deux. Il en résulte qu'on trouve fréquemment des camps Warramunga où il est interdit à la majorité des femmes de parler. Même quand cette période de deuil est terminée, certaines femmes préfèrent rester silencieuses et ne se servir que du langage des gestes, où elles atteignent du reste à une habileté remarquable. Il arrive souvent que lorsque les femmes se trouvent entre elles, il règne un silence presque entier et pourtant elles conversent pendant tout le temps avec leurs doigts, ou plutôt leurs mains et les bras, car elles font la plupart des signes en mettant les mains et les coudes dans des positions différentes. On voyait il y a quelques années à Tennant's Creek une vieille femme qui n'avait pas ouvert la bouche, sauf pour manger et pour boire, depuis plus de vingt-cinq ans, et qui est probablement depuis descendue au tombeau sans articuler une autre syllabe. Cependant quand, après la période plus ou moins longue de silence

absolu, la veuve Warramunga désire reprendre sa liberté de parole, elle s'adresse aux hommes qui sont ses fils d'après la parenté de classes au tribale et, ainsi que le veut la coutume en pareil cas, elle leur fait cadeau d'aliments. La cérémonie est extrêmement simple ; la femme apporte des aliments, généralement un grand tourteau de graminées, et elle mord tour à tour le doigt de chacun des hommes qui la relèvent de l'obligation du silence. Après quoi elle est libre de parler tant qu'il lui plaît. Il convient seulement d'ajouter que chez les Warramunga la veuve se coupe les cheveux courts, fend son cuir chevelu par le milieu et cautérise la blessure avec un tison ardent. Les conséquences de cette affreuse mutilation sont parfois sérieuses [mccvi].

Chez les Dieri, autre tribu de l'Australie Centrale, la veuve n'a pas le droit de parler tant que toute l'argile blanche dont elle s'est barbouillée le corps en signe de deuil n'est pas tombée d'elle-même. P300 Pendant cette période qui peut durer des mois, elle ne peut s'exprimer que par des gestes [mccvii].

Mais pourquoi la veuve doit-elle observer le silence pendant une période plus ou moins longue après la mort de son époux ? C'est probablement par peur d'attirer les attentions dangereuses de l'âme de son mari défunt. C'est la raison que donnent notamment les Bella Coola et c'est aussi celle qu'offrent les Unmatjera et les Kaitish pour expliquer qu'ils couvrent le corps de la veuve de cendres. Il s'agit apparemment soit de tromper, soit de dégoûter et de chasser le mort. La veuve l'évite en restant silencieuse, elle se rend repoussante en supprimant tout ornement, en rasant ou en brûlant sa chevelure et en se barbouillant d'argile ou de cendres. Cette interprétation est confirmée par certaines particularités des usages australiens.

En premier lieu, chez les Waduman et les Mudburra, la veuve n'observe le silence que pendant le temps que la chair adhère aux os de son mari ; dès que les os sont à nu, elle recouvre la liberté de parler. Or la croyance commune est, semble-t-il, que le mort erre autour de sa dépouille tant qu'il y reste de la chair, et que c'est seulement lorsque celle-ci a complètement disparu qu'il part pour le pays plus ou moins lointain des esprits [mccviii]. Là où prévaut cette croyance il est fout à fait naturel que la veuve reste silencieuse tant que la décomposition du corps de son mari est incomplète, car pendant ce temps

l'esprit est censé hanter le voisinage et peut être attiré à tout moment par le son de la voix familière [mccix].

En second lieu, la situation de la veuve à l'égard du frère cadet de son mari, chez les Arunta, les Unmatjera et les Kaitish, favorise l'hypothèse d'après laquelle le motif des restrictions qui lui sont imposées est la crainte du revenant. Dans ces tribus, le frère cadet du mari défunt paraît exercer une surveillance spéciale sur la veuve pendant la période de deuil ; il veille à ce qu'elle observe strictement les règles ordonnées par la coutume et il a le droit de la punir sévèrement et même de la tuer si elle les enfreint. En outre, chez les Unmatjera et les Kaitish, c'est le frère cadet du défunt qui relève la veuve de l'obligation du silence. Or, la situation spéciale de la veuve à l'égard du frère cadet de son mari est parfaitement intelligible si l'on suppose qu'à la fin du deuil elle doit devenir sa femme, comme il arrive régulièrement dans le lévirat qui assigne la veuve à l'un des frères cadets du défunt. Cette coutume règne dans les trois tribus Arunta, Unmatjera et Kaitish, où la veuve observe la règle du silence et a des rapports spéciaux avec les frères cadets de son mari. Chez les Arunta, la coutume veut qu'à la fin du deuil, la veuve devienne la femme du frère cadet de son mari [mccx] ; en ce qui concerne les Unmatjera et les Kaitish, on nous dit : « Cette attribution de la veuve au frère cadet, et jamais au frère aîné, est un trait fout à fait caractéristique de ces tribus [mccxi]. » De même, chez les Dieri, qui contraignent au silence la veuve pendant son deuil, elle passe à la mort de son mari au frère de celui-ci et les enfants l'appellent leur père [mccxii]. Mais chez les races grossières qui croient que l'âme du mari hante sa veuve et la poursuit de ses attentions importunes, le mariage avec la veuve implique naturellement pour le marié le risque de provoquer la jalousie de son rival défunt, peu disposé à abandonner son épouse aux caresses d'un autre. J'ai cité déjà dans ces pages des exemples de ces dangers imaginaires qui accompagnent le mariage avec une veuve. Ils peuvent aider à comprendre la conduite du frère cadet dans les tribus australiennes en question : il ne s'inquiète pas tant de [P301] l'honneur de son frère défunt, que de son propre salut, qui serait menacé s'il devait épouser une veuve avant qu'elle fût débarrassée de l'âme de son mari par la stricte observance de toutes les précautions voulues, y compris la règle du silence.

Ainsi l'analogie des coutumes observées chez des peuples très différents appuie l'hypothèse d'après laquelle chez les anciens Hébreux aussi, à une période reculée de leur histoire, la veuve devait peut-être garder le silence pendant un certain temps après la mort de son mari afin d'esquiver le revenant ; en outre, l'observance de ces précautions était probablement assurée par le frère cadet du mari, qui, d'après la coutume du lévirat, devait épouser la veuve à la conclusion de son deuil. Mais il convient d'observer qu'à part l'argumentation par analogie, l'existence de ce silence obligé des veuves chez les Hébreux n'est prouvée que par une étymologie douteuse ; comme toutes les déductions d'étymologies à coutumes sont extrêmement incertaines, je ne puis affirmer que l'hypothèse présente soit grandement probable.

Table des matières

Table des matières

LIVRE IV

Table des matières

CHAPITRE I

PLACE DE LA LOI DANS L'HISTOIRE JUIVE

P305 Avant d'examiner séparément certaines des lois juives, il convient de considérer rapidement, d'après l'analyse critique des savants modernes, la place que la Loi occupe dans l'histoire d'Israël.

Le résultat le plus important et le plus sûr de la critique linguistique et historique appliquée à l'Ancien Testament est la preuve que la législation du Pentateuque, sous la forme où nous la possédons, ne peut pas avoir été promulguée par Moïse dans le désert et dans le Moab avant l'entrée des Israélites en Palestine, et qu'elle ne peut avoir pris sa forme définitive que quelque temps après la prise de Jérusalem par Nébuchodonosor en l'an 586 avant notre ère, date à laquelle les Juifs furent emmenés en exil. En un mot, la partie légale du Pentateuque, telle qu'elle nous est parvenue, appartient à une date récente de l'histoire d'Israël ; loin d'avoir été promulguée avant que cette nation ait occupé la Terre Promise, une très petite partie semble avoir été décrite et publiée avant la fin de l'indépendance nationale, et la plus grande partie, y compris ce qu'on appelle le Code Sacerdotal, semble avoir été composée pour la première fois sous sa forme actuelle, et rédigée pendant ou après la captivité.

Mais il est nécessaire de distinguer soigneusement entre l'âge des lois elles-mêmes et les dates où elles furent données au monde sous la forme de codes écrits. Il suffit d'un peu de réflexion pour voir que les lois en général ne surgissent pas toutes armées comme Athéné de la tête de Zeus, au moment où elles se codifient. La législation et la codification sont deux choses très différentes. La législation est la prescription impérieuse de certaines règles de conduite, qui, ou bien n'ont pas été observées, ou bien n'ont pas eu force de loi avant d'avoir été décrétées et promulguées par l'autorité suprême. Mais les lois nouvel-

les elles-mêmes sont rarement des innovations complètes ; elles sont presque toujours basées sur une coutume ou une croyance qui ont depuis longtemps préparé silencieusement les esprits à les recevoir. Le plus grand despote du monde ne pourrait pas imposer à ses sujets une loi absolument nouvelle, qui contredirait leurs tendances d'esprit naturelles, répudierait et violerait leurs sentiments et leurs aspirations les plus chers. La loi la plus révolutionnaire en apparence contient toujours un élément conservateur qui réussit à lui assurer l'assentiment général et l'obéissance de tous. Seule une loi, qui répond en quelque mesure au passé d'un peuple, a le pouvoir de jeter au moule l'avenir de ce peuple. Reconstruire la société humaine de fond en comble est une entreprise de visionnaire, inoffensive tant qu'elle est bornée aux utopies des rêveurs philosophiques, mais dangereuse et peut-être désastreuse quand elle est tentée en pratique par des démagogues ou des despotes, qui prouvent par leur tentative même leur ignorance des principes fondamentaux des problèmes qu'ils ont eu la P306 témérité de résoudre. La société grandit, elle ne se construit pas ; sans doute nous pouvons modifier sa croissance et lui donner une forme plus belle, comme l'art du jardinier a fait sortir des fleurettes des champs d'autres fleurs aux dessins plus délicats et aux couleurs plus riches ; mais nous ne pouvons pas plus créer une nouvelle société que le jardinier ne peut créer un lis ou une rose. Ainsi dans chaque loi comme dans chaque plante il y a un élément du passé qui, si nous pouvions le remonter jusqu'à sa source première, nous mènerait au stade primitif de la vie humaine dans un cas et de la vie végétale dans l'autre.

Quand nous passons de la législation à la codification, l'ancienneté possible des lois codifiées est si évidente qu'il semble presque superflu d'y insister. Le plus fameux de tous les codes, le *Digeste* ou le *Pandecte* de Justinien, est composé d'extraits de juristes romains antérieurs, chaque citation étant soigneusement accompagnée du nom de l'auteur. Ce code n'est donc pas une série de lois nouvelles c'est une nouvelle collection des anciennes lois qui existaient dans l'Empire romain depuis des siècles. Le code moderne le plus célèbre est le code Napoléon ; mais bien qu'il ait remplacé ces nombreuses jurisprudences locales qui faisaient dire que le voyageur changeait en France plus souvent de lois que de chevaux, il ne constitue pas un corps de législation nouveau ; au contraire, c'est « le produit du droit romain et coutumier auquel s'ajoutent les ordonnances des rois et les lois de la Ré-

volution [mccxiii] ». Mais il serait superflu de multiplier les exemples des temps modernes.

Dans le monde sémite, l'évolution de la législation a été probablement la même. Le plus ancien code du monde qui nous soit parvenu est celui d'Hammurabi, roi de Babylone, qui régnait environ 2100 ans avant notre ère ; mais il n'y a pas de raison de croire que les articles qu'il contient aient tous été créés par le législateur royal. Au contraire, tout donne à penser qu'il se contenta d'ériger sa construction légale sur des coutumes et des usages immémoriaux, qui lui étaient parvenus, en partie du moins, des antiques prédécesseurs des Sémites en Babylonie, les Sumériens, et qui avaient été pendant des siècles consacrés par les préjugés populaires, sanctionnés par les rois et appliqués par les juges [mccxiv]. De même les critiques qui assignent la grande masse de la soi-disante législation mosaïque aux âges qui précèdent immédiatement ou suivent de près la perte de l'indépendance nationale, reconnaissent pleinement que, même sous la forme la plus récente, la Loi non seulement enregistre, mais impose l'observance de coutumes et d'institutions cérémoniales dont beaucoup, et certaines sont les plus fondamentales, remontent au-delà de l'époque où le Pentateuque a reçu sa forme définitive, au cinquième siècle avant notre ère [mccxv]. Cette conclusion concernant la grande antiquité des principales institutions cérémoniales d'Israël, est pleinement confirmée par une comparaison avec les institutions d'autres peuples ; en effet, cette comparaison révèle dans les usages des Hébreux des signes de barbarie et même de sauvagerie qui ne peuvent pas dater du moment même de la codification finale de la loi, mais qui doivent remonter à une ère probablement très antérieure à l'aube de l'histoire. Quelques-uns de ces signes seront indiqués dans la suite ; mais on en pourrait facilement augmenter le nombre. Des coutumes comme celles de la circoncision, de l'impureté cérémoniale des femmes et de l'emploi des boucs émissaires se retrouvent dans les coutumes de tribus sauvages de maintes parties du monde [mccxvi].

Ce que j'ai dit suffit à dissiper la méprise qui ferait croire qu'en [P307] assignant une date récente à la rédaction de la loi hébraïque, les critiques bibliques impliquent que toutes les lois incorporées dans le code sont d'une origine récente. Mais avant d'aller plus loin il est bon de corriger un autre malentendu possible qui peut s'élever à propos de la doctrine critique. Parce qu'on peut prouver que peu ou rien de la

soi-disante législation mosaïque du Pentateuque n'émane de Moïse, il ne s'ensuit pas nécessairement que le grand législateur ait été un simple personnage mythique, création de l'imagination des peuples ou des prêtres, inventé pour expliquer l'origine de la constitution civile et religieuse de la nation. Une telle supposition ferait violence non seulement aux preuves qui témoignent de la réalité historique de Moïse, mais aussi aux lois générales de la probabilité ; les grands mouvements religieux et nationaux ne sont mis en branle que sous l'impulsion des grands hommes. L'origine d'Israël et du judaïsme sans Moïse n'est pas plus intelligible que l'origine du bouddhisme sans Bouddha, celle du christianisme sans le Christ, ou celle du mahométisme sans Mahomet. Il y a de nos jours dans certaines sphères une tendance à assumer que l'histoire est faite par les impulsions collectives et aveugles de la multitude sans l'initiative et la direction des esprits extraordinaires ; mais cette pensée, fille de la fausse et pernicieuse doctrine de l'égalité naturelle des hommes, est contredite aussi bien par l'enseignement de l'histoire que par l'expérience de la vie. La multitude ne peut se passer d'un chef, et sans lui, quoi qu'elle possède une grande faculté de destruction, elle est pour ainsi dire incapable de construire. Sans les hommes grands par leur pensée, par leur parole, par leur action et par leur influence sur leurs semblables, nulle grande nation n'a jamais été construite et ne le sera jamais. Tel était Moïse, et c'est à juste titre qu'on doit le regarder comme le véritable fondateur d'Israël. Dépouillé des traits miraculeux qui s'accumulent autour du souvenir des héros populaires aussi naturellement que la mousse et le lichen autour des pierres, ce que nous dit de lui la plus ancienne histoire juive est probablement vrai en substance. Il souleva les Israélites contre leurs oppresseurs égyptiens, il leur donna la liberté en les conduisant dans le désert, fit d'eux une nation, frappa leurs institutions civiles et religieuses du coin de son génie remarquable, et les ayant guidés jusqu'au pays de Moab, il mourut en vue de la Terre Promise, que ses pieds ne devaient pas fouler [mccxvii].

Dans la masse complexe des lois dont se compose une grande partie du Pentateuque, presque tous les critiques reconnaissent maintenant au moins trois groupes ou corps de loi distincts, qui se différencient par leurs caractéristiques et leurs dates. Ce sont, dans l'ordre chronologique, le Livre du Pacte, le Code Deutéronomique et le Code Sacerdotal. Quelques remarques à leur sujet permettront au lecteur de

comprendre la place que chacun de ces documents occupe dans l'histoire de la législation hébraïque, telle qu'elle a été déterminée par les investigations de la critique. Les arguments sur lesquels sont fondées ces conclusions sont trop nombreux et trop compliqués pour être cités ici : si on veut mieux les connaître on les trouvera dans les nombreux travaux qui leur ont été consacrés [mccxviii].

On admet généralement que le plus ancien Code du Pentateuque est celui qui s'appelle le Livre du Pacte, et qu'il va du chapitre XXII, verset 22, au chapitre XXII, verset 33, de l'Exode. On l'a appelé la Première Législation [mccxix]. Le chapitre XXXIV, versets 11 à 27 de l'Exode, lui est étroitement apparenté, et on l'appelle parfois le Petit Livre du Pacte [mccxx].

Le Livre du Pacte fait partie du document Élohiste, qu'on croit P308 généralement avoir été écrit dans le nord d'Israël, au plus tard dans le début du VIII^e^ siècle avant notre ère. Le Petit Livre du Pacte fait partie du document Yahviste, qu'on croit généralement avoir été écrit en Judée à une date sensiblement antérieure au document Élohiste, peut-être au IX^e^ siècle avant notre ère. Mais les lois elles-mêmes existaient probablement en tant que code ou codes séparés, longtemps avant d'avoir été fixées par ces documents ; et même avant d'avoir été codifiées, on peut supposer qu'elles étaient généralement observées comme règles coutumières, certaines peut-être depuis des temps immémoriaux. D'une manière générale, le Livre du Pacte réfléchit la vie du temps des premiers rois et des premiers juges. « La société à laquelle s'applique cette législation est d'une très simple structure. La vie est d'abord agricole, le bétail et les fruits du sol sont les éléments de la richesse et il n'est guère question que d'eux dans les lois de la propriété. Les principes de la justice civile et criminelle sont ceux qui sont encore courants chez les Arabes du désert. Ils sont au nombre de deux, la loi du talion et la compensation pécuniaire. Le meurtrier tombe sous le coup de la loi de la vengeance du sang, mais l'homicide involontaire peut invoquer l'asile de l'autel de Dieu. Avec le meurtre se rangent le rapt, les manquements aux parents et la sorcellerie. Les autres délits relèvent de la justice personnelle ou des conflits privés qui doivent être réglés au sanctuaire. Les torts aux personnes tombent sous la loi du talion tout comme le meurtre. « Coup pour coup », c'est encore la loi des Arabes, et en Canaan sans doute, comme dans le désert, la loi du talion était appliquée par l'initiative personnelle [mccxxi]. »

Le second code que distinguent les critiques dans le Pentateuque est le Code Deutéronomique. Il comprend la plus grande partie de notre Deutéronome actuel, à l'exception de l'introduction historique [mccxxii] et des derniers chapitres [mccxxiii]. Les critiques modernes paraissent être d'accord pour reconnaître que le Code Deutéronomique est en somme le Livre de la Loi , qui fut trouvé dans le temple de Jérusalem en l'an 621 avant notre ère et que le roi Josias prit comme base de sa réforme religieuse [mccxxiv]. Les principaux faits de cette réforme furent d'abord la suppression de tous les sanctuaires locaux ou « hauts lieux » et la concentration du culte de Yahvé au temple de Jérusalem seul. Le Deutéronome insiste particulièrement sur ces mesures et le roi réformateur paraît avoir pris dans ces livres à la fois l'idéal qu'il chercha à réaliser et le zèle religieux qui l'anima et le soutint dans sa tâche ardue. L'impression qu'a dû faire sur son esprit la lecture de ce livre s'explique facilement par les bénédictions que l'auteur du Deutéronome promet comme récompense à ceux qui observeront la loi et par les malédictions dont il menace ceux qui lui désobéiront [mccxxv].

La réforme accomplie par Josias est d'une grande importance, non seulement à cause des mesures qu'elle met en vigueur, mais par la manière dont elle fut promulguée. Ce fut la première fois, autant que nous sachions, dans l'histoire d'Israël, qu'un code écrit fut publié avec l'appui du gouvernement, comme règle suprême de vie pour toute la nation. Jusqu'alors la loi avait été coutumière et non statutaire ; elle avait existé surtout en tant qu'usages, auxquels chacun se pliait par respect pour l'opinion publique et par la force de l'habitude ; son origine s'expliquait par la tradition ou se perdait entièrement dans les brumes du passé. Il est vrai que certaines de ces coutumes avaient été rédigées sous forme de petits codes ; du moins nous possédons un de ces recueils dans le Grand Livre du Pacte. Mais il ne semble pas qu'ils aient revu une sanction officielle ; c'était probablement des P309 exemplaires destinés à l'usage privé. Les véritables dépositaires des lois étaient les prêtres des sanctuaires locaux, qui transmettaient oralement de génération en génération les ordonnances du rituel et de la religion auxquels, dans les sociétés primitives, les règles de la moralité sont presque inséparablement unies. Sur tous les points d'usage douteux, dans toutes les discussions légales, les prêtres étaient consultés par le peuple et ils se prononçaient, non tant comme juges humains que

comme interprètes de la divinité dont ils consultaient la volonté par le sort ou par d'autres moyens oraculaires. Ces décisions orales des prêtres étaient le droit primitif du pays ; c'était le *Torah*, dans sa signification de direction ou instruction longtemps avant que l'application de ce mot eût été limitée d'abord à la loi en général, puis à la loi écrite du Pentateuque en particulier. Mais dans son sens original de direction ou d'enseignement, le *Torah* n'était pas limité aux leçons que donnaient les prêtres ; il comprenait aussi les instructions et les avertissements que prononçaient les prophètes sous des impulsions qu'eux-mêmes et leurs auditeurs croyaient d'origine divine. Il y eut ainsi un *Torah* prophétique aussi bien qu'un *Torah* sacerdotal ; mais au commencement et pendant longtemps ils furent tous les deux oraux et non écrits [mccxxvi].

La publication du Code Deutéronomique sous une forme écrite marque une ère de l'histoire non seulement des peuples juifs, mais de l'humanité. Ce fut le premier pas vers la cristallisation de l'Écriture et ainsi vers la substitution du mot écrit au mot oral comme règle de conduite suprême et inviolable. L'achèvement du droit canon au cours du siècle suivant mit à la pensée des entraves dont le monde occidental n'a jamais réussi depuis à s'émanciper entièrement. Auparavant la parole était libre, et par conséquent la pensée était libre aussi, puisque la parole n'est que la pensée exprimée et articulée. Les prophètes jouissaient de la liberté entière de pensée et de parole, parce que leurs pensées et leurs paroles étaient censées inspirées par la Divinité. Les prêtres eux-mêmes étaient loin d'être enchaînés par la tradition ; bien que Dieu ne fût pas censé parler par leur bouche, ils se donnaient pleine latitude dans la mise en œuvre des sorts et autres moyens oraculaires par lesquels la Divinité manifestait sa volonté à ceux qui l'interrogeaient anxieusement. Mais du jour où les oracles furent fixés par l'écriture, ils devinrent stéréotypés et immuables ; un organisme vivant fit place à une lettre morte ; le scribe évinça le prophète et même le prêtre, en tant que les fonctions du prêtre étaient oraculaires et non sacrificatoires. Dès ce jour Israël devint « le peuple du livre » ; la sagesse et la science ne relevèrent plus de l'observation indépendante, ni de la libre étude de l'homme et de la nature, mais de l'interprétation servile d'un document écrit. L'auteur dut faire place au commentateur ; le génie national, qui avait créé la Bible, en vint à écrire le Talmud.

Tandis que nous pouvons fixer avec quelque certitude la date de la publication du Code Deutéronomique, nous ne savons rien de la date où il fut composé. Il fut découvert et promulgué dans la dixième année du règne de Josias (621 av. J.-C.) [mccxxvii], et dut être écrit soit dans la première partie du règne de ce roi, soit dans celui de son prédécesseur Manassé ; certaines allusions prouvent en effet que ce livre ne peut pas être plus ancien et que sa composition doit être placée au septième siècle de notre ère. En somme, l'hypothèse la plus probable semble être que le Deutéronome fut écrit sous le règne de Manassé et qu'en raison du despotisme cruel de ce mauvais roi, il fut caché dans le temple jusqu'au jour où il fut révélé par les réparations de l'édifice sacré qu'entreprit le pieux Josias [mccxxviii]. On a même parfois soupçonné P310 ce livre d'être un faux des prêtres du temple, qui, dans leur zèle dévot, le firent accepter par le jeune roi naïf comme un ouvrage de la plus haute antiquité. Mais l'injustice d'un pareil soupçon s'impose à quiconque considère la libéralité avec laquelle le nouveau code pourvoyait au clergé rural que la destruction des sanctuaires locaux avait dépossédé de ses bénéfices. Ces prêtres n'avaient qu'à se rendre è Jérusalem pour être mis sur le même pied que leurs collègues de la ville et jouir de tous les privilèges et de tous les émoluments de la prêtrise [mccxxix].

Quel qu'ait était l'auteur inconnu du Deutéronome, il est incontestable que c'était un patriote et un réformateur désintéressé, animé par un amour véritable de son pays et un zèle honnête pour la religion et la morale qu'il croyait menacées par les pratiques superstitieuses et les excès lascifs des sanctuaires locaux. Il est difficile de juger s'il était prêtre ou prophète, car le livre montre une fusion remarquable de matière sacerdotale ou tout au moins légale et d'esprit prophétique. Il semble certain qu'il écrivit sous l'influence inspiratrice des grands prophètes du VIII^{e} siècle, Amos, Osée et Esaïe [mccxxx] ; il croit comme eux à la supériorité de la loi morale sur la loi rituelle et il crée un système de législation qu'il base sur des principes religieux et éthiques, sur la piété et l'humanité, sur l'amour de Dieu et des hommes ; pour exposer ces principes à ses auditeurs et à ses lecteurs, il prend naturellement un ton sérieux et presque pathétique qui participe plus de la chaleur et de l'enthousiasme de l'orateur que du calme du juge et de la gravité du législateur. L'impression qu'il fait sur le lecteur d'aujourd'hui est celle d'un prédicateur qui, dans la nef sonore de

quelque vaste cathédrale, émeut les fidèles par son éloquence passionnée. On croit voir ses yeux brillants, ses gestes emportés, entendre ses accents vibrants sous la voûte, qui empoignent l'auditoire par des alternatives d'espoir et de remords, de terreur et de désespoir. Et c'est sur une note d'avertissement terrible, sur la menace ardente d'une colère qui visitera les pécheurs et les désobéissants que la voix du prédicateur se tait et meurt enfin [mccxxxi]. Ainsi que l'a fait observer un critique éminent, la puissance déclamatoire de cette péroraison est unique dans l'Ancien Testament [mccxxxii].

Bien que cette réformation ait eu certainement pour origine les motifs les plus purs et qu'elle ait été portée sur une vague d'enthousiasme sincère, quiconque l'étudie en philosophe peut se demander si, du point de vue théorique, la centralisation du culte dans un seul sanctuaire ne marque pas plutôt un recul qu'une avance et si, du point de vue pratique, elle n'impliquait pas des inconvénients qui contrebalancèrent jusqu'à un certain point ses avantages.

D'une part, pour les esprits modernes, habitués à l'idée d'un Dieu que ne limitent ni l'espace ni le temps et qui est généralement accessible à ses auditeurs partout et toujours, l'idée qu'il ne pouvait être adoré convenablement qu'à Jérusalem paraît enfantine, sinon absurde. Certainement la conception abstraite d'une divinité omniprésente s'accorde mieux avec la multiplicité de sanctuaires épars dans tout le pays, qu'avec l'unique temple de la capitale.

D'autre part, du point de vue de la commodité pratique, la religion qui précéda la réforme avait des avantages évidents. D'après l'ancien système, chacun avait pour ainsi dire son Dieu à sa porte et il pouvait avoir recours à lui dans toutes les occasions de doute et d'embarras, de tristesse et d'angoisse. Il n'en était pas de même sous le nouveau régime. Pour atteindre le temple de Jérusalem, le paysan devait souvent accomplir un long voyage et les occupations de sa petite P311 ferme ne pouvaient que rarement lui en laisser le temps. Rien d'étonnant donc s'il lui arrivait parfois de regretter l'ancienne religion ; rien d'étonnant non plus à ce que la destruction des sanctuaires locaux lui ait paru un sacrilège aussi révoltant que semblerait à nos propres paysans la démolition de toutes les églises de village en Angleterre et la destruction des ormes et des ifs vénérables à l'ombre desquels « dorment les ancêtres du hameau ». Avec quelle tristesse nos gens de

la campagne se souviendraient de la vieille tour grise qui surgit au milieu des arbres ou qui pointe là-bas au-dessus de la colline ! Que de fois ils prêteraient en vain l'oreille au son aimé des cloches de dimanche, vibrant par-dessus les champs et les appelant à la maison de prière, où leurs pères et eux-mêmes s'étaient si souvent rassemblés pour adorer leur Père à tous.

On peut supposer qu'il en fut de même pour le paysan de Judée quand la réforme passa comme un tourbillon sur la campagne. Ce fut le cœur gros qu'il dut regarder l'œuvre de destruction et de dévastation des iconoclastes. C'est là, sur cette colline, à l'ombre de ces chênes feuillus, que, comme son père l'avait fait avant lui, il apportait tous les ans les premières gerbes d'or de la moisson et les premières grappes pourpres de la vendange. Que de fois il avait vu la fumée bleue du sacrifice monter dans l'air calme par-dessus les arbres et que de fois il s'était imaginé que Dieu lui-même n'était peut-être pas loin de là, dans ce nuage à travers la fente duquel les rayons du soleil se déversaient dans une splendeur vaporeuse là ou près de là, respirant la suave odeur et le remerciant de ses dons en le bénissant lui et les siens Et voici que le sommet de la colline était nu et désolé les arbres antiques qui l'avaient si longtemps ombragé, étaient abattus et le vieux poteau gris sur lequel il avait si souvent offert sa libation d'huile était brisé et ses fragments jonchaient le sol. Dieu, semblait-il, était parti ; il était allé à la capitale ; pour le trouver le paysan devait l'y suivre. Ce serait peut-être un voyage long et fatigant et qu'on ne pourrait entreprendre que de loin en loin ; il fallait s'en aller par monts et par vaux, chargé de ses offrandes, jusque dans les rues étroites et encombrées de Jérusalem, se mêler à la foule bruyante dans l'enceinte du temple et attendre avec son agneau au milieu d'une foule d'adorateurs fatigués et couverts de la poussière du voyage tandis que le prêtre, les manches relevées, sacrifiait les agneaux de tous ceux qui le précédaient ; enfin venait son tour, et le sang qui giclait de son agneau ajoutait un petit filet au ruisseau cramoisi qui inondait la cour. Enfin, on lui disait que cela valait mieux ainsi ; et peut-être bien que Dieu préférait demeurer dans cet édifice majestueux et dans ces vastes cours, voir tout ce sang et entendre tous ces chants ; mais quant à lui, sa pensée retournait avec quelque tristesse au sommet silencieux de la colline, à l'ombre des arbres vénérables et au paysage paisible. Pourtant les prêtres étaient sans doute plus savants que lui ; la volonté de Dieu

soit faite ! Telles pouvaient bien être les pensées confuses de plus d'un simple campagnard lorsqu'il se rendit pour la première fois en pèlerinage à Jérusalem après la réforme. Nombreux furent ceux qui virent alors pour la première fois la splendeur et la misère de la grande cité ; car on peut supposer que le paysan de la Judée était aussi casanier dans ce temps que le sont ceux des cantons perdus d'Angleterre, où beaucoup vivent et meurent sans s'être éloignés de plus de quelques lieues du clocher natal.

Mais dans le royaume de Judée la réforme fournit une très brève carrière. Une génération à peine après que Josias eut institué ces mesures pour la régénération religieuse et morale du pays, les armées P312 babyloniennes, fonçant sur Jérusalem, prirent la ville et emmenèrent en captivité le roi et la fleur de son peuple. L'achèvement des réformes fut arrêté par les mêmes causes qui avaient inspiré leur entreprise. Il est en effet hors de doute que la crainte grandissante de l'invasion étrangère fut un des principaux motifs qui amenèrent les meilleurs d'entre les Hébreux à tenter de réorganiser leur pays, dans la crainte que le royaume du sud ne fût conquis par les Babyloniens comme le royaume du nord l'avait été, un siècle auparavant, par les Assyriens. Petit à petit le nuage était monté de l'Orient et voilà qu'il obscurcissait tout le ciel de Judée. Ce fut dans l'ombre de la tempête menaçante, dont le tonnerre lointain grondait aux oreilles, que le pieux roi et ses ministres avaient travaillé à la réforme par laquelle ils espéraient détourner la catastrophe imminente. Avec cette confiance aveugle dans le surnaturel qui était la force ou la faiblesse de l'attitude d'Israël envers le monde, ils assignèrent la cause du danger national au péché national et crurent que la marche des armées conquérantes pouvait être arrêtée par la suppression du paganisme et une meilleure réglementation des rites sacrificatoires. Menacés de l'extinction de leur indépendance politique, il ne semble jamais leur être venu à la pensée de se servir de ces armes purement matérielles auxquelles un peuple moins religieux se serait instinctivement adressé dans un pareil danger. Bâtir des forteresses, consolider les murs de Jérusalem, armer et exercer la population mâle, rechercher l'aide d'alliés étrangers, autant de mesures que le sens commun aurait dictées à la pensée des Gentils, mais qui, pour les Juifs, eussent paru impliquer une méfiance impie de Yahvé, qui seul pouvait délivrer son peuple de l'ennemi. En vérité, les anciens Hébreux concevaient aussi peu l'action des causes purement

naturelles dans les événements historiques que dans la chute de la pluie, le cours du vent, le changement des saisons ; dans les affaires des hommes aussi bien que dans les phénomènes de la nature, il leur suffisait de retrouver le doigt de Dieu et cette calme acceptation d'un agent surnaturel comme explication ultime de toutes choses présentait un obstacle presque aussi grand à la froide discussion des mesures politiques dans la chambre du conseil qu'à l'investigation paisible des forces physiques dans le laboratoire.

La foi des Juifs dans cette interprétation religieuse de l'histoire ne fut aucunement ébranlée par l'échec complet de la reformation de Josias à détourner le désastre national. Loin d'être abattue par l'écroulement simultané de la réforme et du royaume, leur confiance dans la vertu des rites et des cérémonies religieuses comme première nécessité de la prospérité nationale fut selon toute apparence plutôt fortifiée qu'affaiblie par cette catastrophe. Au lieu d'être amenés à douter de la parfaite sagesse des mesures qu'ils avaient adoptées, ils arrivèrent seulement à la conclusion qu'ils ne les avaient pas poussées assez loin, et à peine établis comme captifs à Babylone, ils s'appliquèrent à imaginer un système beaucoup plus compliqué de rituel religieux, par lequel ils espéraient s'assurer le retour de la faveur divine et le renvoi des exilés dans leur patrie. La première idée de ce nouveau système fut esquissée par Ézéchiel alors qu'il était banni sur les bords du Kébar. Prêtre lui-même aussi bien que prophète, il devait bien connaître le rituel du premier temple et le projet qu'il proposa comme programme idéal de réforme future était sans doute basé sur son expérience du passé. Ce programme, tout en gardant beaucoup de choses vieilles, recommande beaucoup de choses nouvelles, y compris des sacrifices plus amples, plus recueillis et plus solennels, une séparation plus absolue entre le clergé et les laïques, et un maintien P313 plus rigide du temple et de son enceinte hors du contact des profanes [mccxxxiii]. Le contraste entre Ézéchiel, qui suivit l'exil, et les grands prophètes, qui le précédèrent, est extraordinaire. Tandis qu'ils avaient fait porter tout leur enseignement sur la vertu morale, et dédaigné l'idée d'après laquelle les rites et les cérémonies étaient le meilleur ou le seul moyen par lequel l'âme pouvait plaire à Dieu [mccxxxiv], Ézéchiel paraît avoir renversé les rapports entre les deux choses, car il a peu à dire en faveur de la moralité, mais beaucoup en faveur du rituel. Le programme qu'il publia pendant la première année de la captivité fut

développé par des penseurs et des écrivains qui lui succédèrent après une période d'incubation qui dura plus d'un siècle et le système de la loi lévitique fut déclaré au monde par Ezra, à Jérusalem, en l'an 444 avant notre ère. Le document qui exprime le fruit de tant de labeur et de pensée est le Code Sacerdotal, qui forme l'ossature du Pentateuque. C'est là que commence la période du judaïsme, et désormais la transformation d'Israël de nation en église est achevée. Le Code Sacerdotal qui couronna l'édifice est le troisième et dernier corps de loi que les critiques distinguent dans le Pentateuque. Sa date récente est la doctrine fondamentale de la critique moderne appliquée à l'Ancien Testament [mccxxxv].

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE II

« TU NE FERAS PAS CUIRE LE CHEVREAU DANS LE LAIT DE SA MÈRE »

Le lecteur moderne est naturellement surpris lorsque parmi les commandements solennels donnés par Dieu à Israël, il trouve ce précepte : « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère [mccxxxvi]. » Et sa surprise est loin d'être diminuée lorsqu'il étudie attentivement l'un des trois passages où ce commandement s'exprime ; le contexte semble montrer, comme l'ont signalé d'éminents critiques, Gœthe le premier, que l'injonction de ne pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère, faisait partie du Décalogue original [mccxxxvii]. Ce passage se trouve dans le chapitre XXXIV de l'Exode. Nous y lisons le récit de la seconde révélation du Décalogue à Moïse, après que, courroucé contre l'idolâtrie des Israélites, il eut brisé les tables de pierre où étaient écrits les premiers commandements. Ce qu'on nous donne donc dans ce chapitre, c'est la seconde édition du Décalogue, et cela paraît hors de doute si l'on considère les versets qui précèdent et suivent la P314 liste des commandements. Voici le commencement du chapitre : « Et l'Éternel dit à Moïse : taille deux tables de pierre comme les premières, et j'écrirai sur ces tables les paroles qui étaient sur les premières tables que tu as brisées [mccxxxviii]. » Puis vient le récit de l'entrevue de Dieu et de Moïse sur le mont Sinaï et de la seconde révélation des commandements et à la fin de ce passage nous lisons : « Et l'Éternel dit à Moïse : Écris ces paroles, car c'est suivant la teneur de ces paroles que j'ai traité alliance avec toi et avec Israël. Et Moïse fut là avec l'Éternel quarante jours et quarante nuits ; il ne mangea point de pain et il ne but point d'eau. Et il écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix commandements [mccxxxix]. » L'auteur de ce chapitre regarde donc incontestablement les commandements qui y sont donnés comme le Décalogue.

Mais ici s'élève une difficulté, car les paroles qui sont rapportées dans ce chapitre ne correspondent qu'en partie avec les commandements connus dans la version beaucoup plus familière du Décalogue que nous lisons dans le chapitre XX de l'Exode [mccxl] et aussi dans le chapitre V du Deutéronome [mccxli]. En outre, dans cette seconde version du Décalogue, les commandements ne sont pas énoncés avec cette concision qui caractérise la première version, de sorte qu'il est moins facile de les définir avec précision. La difficulté de les dégager du contexte est plutôt augmentée que diminuée par l'existence de l'autre version du Livre du Pacte [mccxlii] qui, comme nous l'avons vu, est généralement considérée par les critiques modernes comme le code le plus ancien du Pentateuque. Cependant, bien qu'elle ajoute à la difficulté de dégager les commandements du contexte, l'existence dans l'antique Livre du Pacte de cette autre version est une nouvelle garantie de l'antiquité véritable de la version du Décalogue qui inclut le commandement : « Tu ne feras point cuire le chevreau dans le lait de sa mère. »

Sur la plus grande partie de cette ancienne version du Décalogue les critiques sont d'accord : ils ne diffèrent que sur l'identification d'une ou deux des ordonnances et sur l'ordre des autres. Voici l'énumération des commandements donnée par K. Budde, dans son *Histoire de l'Ancienne Littérature Hébraïque* [mccxliii]. Elle est basée sur la version du Décalogue au chapitre XXXIV de l'Exode, mais pour un des commandements il préfère la version parallèle du Décalogue dans le Livre du Pacte :

1. *Tu n'adoreras point d'autre Dieu.*
2. *Tu ne te feras pas de dieux en fonte.*
3. *Tous les premiers-nés m'appartiennent.*
4. *Tu travailleras six jours, mais tu te reposeras le septième jour.*
5. *Tu observeras la fête du pain sans levain pendant le mois des épis.*
6. *Tu célébreras la fête des semaines, au temps des premiers fruits de la moisson du froment ; et la fête de la récolte, à la fin de l'année.*
7. *Tu n'offriras point avec du pain levé le sang de mon sacrifice.*
8. *La graisse de mon festin ne sera point gardée pendant la nuit jusqu'au matin* [mccxliv].
9. *Tu apporteras à la maison de l'Éternel ton Dieu les prémices des premiers fruits de la terre.*

10. *Tu ne cuiras point le chevreau dans le lait de sa mère.*

Wellhausen propose une énumération semblable, sauf qu'il omet : « Tu travailleras six jours, mais tu te reposeras le septième jour », et P315 il y substitue : « Tu observeras la fête de la récolte à la fin de l'année », comme loi séparée et non partie d'un autre commandement [mccxlv].

La liste des commandements dressée par R. H. Kennett s'accorde dans l'ensemble avec l'énumération de Budde et de Wellhausen mais il ne s'accorde pas avec Budde en ce qu'il traite le commandement de la fête de la récolte comme commandement à part ; il diffère de Wellhausen en ce qu'il garde le commandement du repos du septième jour ; il se sépare de l'un et de l'autre en omettant le commandement de ne pas faire de dieux en fonte. Sa reconstitution du Décalogue est basée surtout, comme la leur, sur la version du chapitre XXXIV de l'Exode ; j'ai indiqué en romain les passages où il s'écarte de cette version [mccxlvi].

1. Je suis Jéhovah ton Dieu, *tu n'auras point d'autre Dieu*. (v. 14).
2. *Tu observeras la fête du pain sans levain ; pendant sept jours tu mangeras du pain sans levain*. (v. 18).
3. *Tout premier-né est à moi, ainsi que tout premier-né de tes troupeaux, du gros et du menu bétail*. (v. 19).
4. Tu observeras mes Sabbats ; *tu travailleras six jours et tu te reposeras le septième jour*. (v. 21).
5. *Tu célébreras la fête des semaines, les premiers fruits de la moisson du froment*. (v. 22).
6. Tu célébreras la fête *de la récolte à la fin de l'année* (v. 22).
7. *Tu ne sacrifieras point* (lit. : *immoleras*) *le sang de la victime sur du pain levé*. (v. 25).
8. La graisse de mon festin ne sera point gardée pendant la nuit jusqu'au matin (comme dans Exode, XXIII. 18). Exode XXXIV. 25 b, limite cette loi à la Pâque.
9. *Tu apporteras à la maison de l'Éternel ton Dieu les prémices des premiers fruits de la terre*. (v. 26).
10. *Tu ne feras point cuire le chevreau dans le lait de sa mère*. (v. 26).

Quelle que soit celle de ces reconstitutions que nous adoptions, sa différence avec la version du Décalogue qui nous est familière est suffisamment frappante. Ici, absence totale de moralité. Tous les commandements sans exception portent uniquement sur des questions de rituel. Ils sont religieux dans le sens historique du mot, car ils définissent avec une précision scrupuleuse et presque tracassière les rapports qui doivent exister entre l'homme et Dieu. Mais des rapports d'homme à homme, pas un mot. L'attitude de Dieu envers les hommes dans ces commandements est celle d'un seigneur féodal envers ses vassaux. Il stipule son dû jusqu'au moindre liard, mais il ne s'intéresse évidemment pas à ce qu'ils se font les uns aux autres, pourvu que le paiement de sa dîme n'en souffre pas. Combien différent des six derniers commandements de l'autre version ! « Honore ton père et ta mère. Tu ne tueras point. Tu ne commettras point d'adultère. Tu ne déroberas point. Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain. Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui soit à ton prochain [mccxlvii]. »

Si nous nous demandons laquelle de ces deux versions du Décalogue est la plus ancienne, la réponse ne peut faire de doute. Il serait heureusement contraire à toute analogie de supposer que les préceptes de morale qui auraient fait partie à l'origine de l'ancien code, en auraient été par la suite rayés pour faire place des préceptes concernant P316 uniquement des questions de rituel. Est-il croyable, par exemple, que le commandement : « Tu ne déroberas point », ait été par la suite omis du code et remplacé par : « La graisse de mon festin ne sera point gardée pendant la nuit jusqu'au matin » ? Ou que le commandement : « Tu ne tueras point », ait été évincé par le commandement : « Tu ne feras point cuire le chevreau dans le lait de sa mère » ? Tout le cours de l'histoire humaine réfute cette hypothèse. Toutes les probabilités militent en faveur de l'opinion que la version morale du Décalogue, si on peut l'appeler ainsi d'après ses éléments prépondérants, fut postérieure à la version rituelle, parce que la marche générale de la civilisation a été, est encore et sera toujours, espérons-le, dans le sens de la supériorité de la morale sur le rituel. C'est ce qui donna de la force à l'enseignement des prophètes hébreux, puis du Christ lui-même. Nous ne serons probablement pas loin de la vérité en suppo-

sant que le changement du Décalogue rituel en Décalogue moral est dû à l'influence des prophètes [mccxlviii].

Mais si l'on peut assumer à bon droit que la version rituelle du Décalogue est la plus ancienne, il faut encore se demander pourquoi le précepte de ne pas faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère était considéré comme tellement important qu'il avait sa place dans le code primitif des Hébreux, alors que les préceptes qui nous paraissent infiniment plus importants, tel que l'interdiction du meurtre, du vol et de l'adultère, en étaient exclus. Ce commandement a été pour la critique une pierre d'achoppement, et il a été interprété de bien des manières différentes. Dans tout le corps de la législation rituelle, a-t-on dit, il n'est guère de loi que Dieu ait plus souvent promulguée ou que les hommes aient plus sérieusement faussée que la défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère [mccxlix]. Un précepte que la divinité, ou tout au moins le législateur, a pris tant de soin à graver dans l'esprit des hommes doit mériter une étude attentive, et si les commentateurs n'ont pas réussi jusqu'ici à découvrir sa véritable signification, cet échec doit être dû au point de vue sous lequel ils ont examiné la question ou à l'insuffisance de leur savoir, plutôt qu'à la difficulté intrinsèque du problème lui-même. C'est ainsi que l'explication, qui a été favorisée dans les temps anciens et modernes, d'après laquelle ce précepte exprimerait un raffinement d'humanité [mccl], ne s'accorde guère avec le ton général du code où se trouve ce commandement. Un législateur qui, à ce qu'il paraît au reste du Décalogue primitif, ne portait aucune attention aux sentiments des êtres humains, devait être peu porté à songer beaucoup au sentiment maternel des chèvres. C'est une hypothèse plus plausible que celle d'après laquelle cette prohibition visait un rite magique ou idolâtre que le législateur réprouvait et désirait supprimer. Cette théorie a été acceptée comme étant la plus probable par des savants éminents, depuis Maimonide jusqu'à Robertson Smith [mccli], mais elle ne repose pas sur l'évidence des faits. En effet, on ne peut guère ajouter foi aux affirmations gratuites d'un anonyme du Moyen-Age, membre de la secte juive des Caraïtes, qui a écrit ceci : « Quand les anciens païens avaient rentré toute la récolte, ils avaient coutume de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère, puis, comme rite magique, d'asperger avec le lait les arbres, les champs, les jardins et les vergers, pensant qu'ainsi ils les rendraient plus féconds l'année suivante [mcclii] ». En tant que cette explica-

tion assume qu'une superstition se trouve à la base du commandement qui nous occupe, elle peut bien être correcte ; aussi peut-on rechercher avec profit si des interdictions analogues, et les raisons qu'on P317 en donne, peuvent être découvertes dans les tribus pastorales et grossières de notre époque, car manifestement cette règle doit plutôt être observée par des hommes qui vivent de leurs troupeaux que par ceux qui se nourrissent des fruits de leurs champs et de leurs jardins.

Parmi les tribus pastorales de l'Est Africain, il paraît y avoir de nos jours une répugnance générale et profondément enracinée à faire bouillir le lait du bétail, répugnance fondée sur l'idée que la vache dont le lait a été bouilli n'en donnera plus et qu'elle peut même mourir du mal qui lui a été ainsi fait. C'est ainsi que le beurre et le lait constituent une grande partie de l'alimentation des indigènes mahométans de Sierra Leone et du voisinage mais « ils ne font jamais bouillir le lait de peur de faire tarir les vaches, et ils se refusent à vendre du lait à quiconque pourrait le faire bouillir. Les Bullom ont un préjugé semblable à l'égard des oranges et se refusent à en vendre à ceux qui en jettent la pelure dans le feu « de peur que cela fasse tomber les fruits avant qu'ils ne soient mûrs [mccliii] ».

Il paraît donc que chez ces gens la répugnance à faire bouillir le lait est basée sur la magie sympathique. Même après que le lait a été trait de la vache, il est censé garder un rapport tellement vital avec l'animal que tout mal fait au lait serait senti sympathiquement par la vache. Faire bouillir le lait dans un pot est comme le faire bouillir dans les mamelles de la vache ; c'est dessécher le liquide à sa source. Cette explication est confirmée par les croyances des Mahométans du Maroc, bien que chez eux l'interdiction de faire bouillir le lait de la vache ne dépasse pas une certaine période après la naissance du veau, ils croient que « si le lait qui bout se répand sur le feu, la vache aura mal aux tétines, ou ne donnera pas de lait ou que son lait sera clair ; et si du lait colostrom tombe dans le feu, la vache ou le veau mourront probablement. Chez les Ait Waryâgal, le lait colostrom ne doit pas être bouilli après le troisième jour et avant le quarantième jour qui suivent la naissance du veau ; si on le faisait bouillir pendant cette période, le veau mourrait ou la vache ne donnerait qu'une petite quantité de beurre [mccliv]. » Ici la défense de faire bouillir le lait n'est pas absolue, mais elle est limitée à un certain temps après la naissance du veau, pendant lequel on peut supposer que la vache reste en sympathie

étroite avec son veau et son lait. La limitation de cette règle est donc significative et tend à confirmer l'explication suggérée du commandement biblique. Nous en trouvons une autre confirmation dans la superstition concernant l'effet qu'a sur la vache la chute du lait dans le feu ; si cet accident arrive en temps ordinaire, la vache ou son lait en souffre, mais s'il arrive peu de temps après la naissance du veau, la vache ou le veau doit mourir. C'est sans doute parce que si à cette époque critique le lait colostrom tombait dans le feu, ce serait à peu près la même chose que si la vache ou son veau y tombaient eux-mêmes ; tant est étroit le lien sympathique qui est censé rattacher la vache au veau et à son lait !

Cette suite d'idées peut s'illustrer par une superstition parallèle des Toradja de Célèbes. Ils font grand usage du vin de palmier, dont la lie constitue une excellente levure pour le pain. Or certains Toradja refusent de céder de cette lie aux Européens parce qu'ils craignent que le palmier d'où a été extrait le vin cesse d'en donner et se dessèche, si la lie vient en contact avec le feu dans la cuisson du pain [mcclv]. Cette répugnance est analogue à celle des tribus africaines qui croient que si l'on soumet le lait à la chaleur du feu la vache qui a donné ce lait se tarit ou même meurt. Et c'est aussi une répugnance analogue P318 à celle des Bullom, qui s'opposent à ce que l'on jette des écorces d'orange dans le feu de peur que l'oranger ne soit brûlé et ne perde ses fruits.

La même répugnance se retrouve dans les tribus pastorales de l'Afrique Centrale et Orientale. Quand Speke et Grant firent leur voyage mémorable de Zanzibar aux sources du Nil, ils traversèrent la région d'Oukouni, qui est située au sud du Victoria Nyanza. Le roi du pays résidait au village de Nounda et « possédait trois cents vaches laitières ; cependant nous éprouvions chaque jour de la difficulté à acheter du lait, et nous étions obligés de le faire bouillir pour le conserver, car nous craignions de n'en avoir pas le lendemain. Les indigènes s'y opposaient en disant : « Les vaches cesseront de donner du lait si vous le faites bouillir [mcclvi]. » Ailleurs, Speke raconte que des femmes ouahoubma (Bahima) lui donnèrent du lait après qu'il les eut soignées de l'ophtalmie, mais il ajoute : « Cependant, je ne pus faire bouillir ce lait qu'en secret, sans quoi elles auraient cessé de m'en donner ; c'est pour elles une incantation ou une sorcellerie qui fait tarir les vaches [mcclvii]. »

Les Massaï de l'Est Africain, tribu purement pastorale, considèrent que bouillir le lait est un crime monstrueux, « qui suffirait à justifier le massacre d'une caravane. Ils croient que les vaches cesseraient de donner du lait [mcclviii]. »

Même croyance chez les Baganda (Afrique Centrale), avec cette seule exception : « Quand la vache qui a vêlé est traite pour la première fois, le pâtre porte le lait à un certain point du pâturage où, d'après la coutume, il montre la vache et le veau aux autres pâtres. Alors il fait bouillir le lait à petit feu jusqu'à consistance d'un gâteau, qu'il partage avec ses compagnons [mcclix]. »

On retrouve la même règle et la même exception chez les Bahima, ou Banyankole, tribu pastorale de l'Afrique Centrale : « Faire bouillir le lait pour le manger compromettrait la santé du troupeau et ferait mourir les vaches. Dans un but cérémoniel, on le fait bouillir quand le veau perd son cordon ombilical, et le lait qui a été sacré devient commun. Le lait de toute vache qui a vêlé est tabou pendant plusieurs jours, jusqu'à ce que le veau perde son cordon ombilical. Pendant ce temps un des membres de la famille est désigné pour boire ce lait, mais il doit prendre garde de ne toucher le lait d'aucune autre vache [mcclx]. »

De même chez les Tonga, tribu bantou de l'Afrique Sud-Orientale, « pendant une semaine après qu'elle a vêlé, le lait d'une vache est tabou. On ne doit pas le mélanger avec celui des autres vaches, parce que le cordon ombilical du veau n'est pas encore tombé. Cependant il peut être bouilli et consommé par des enfants, parce qu'ils ne comptent pas ! Dans la suite, le lait n'est jamais bouilli, non par crainte d'un tabou, mais parce que ce n'est pas la coutume. Les indigènes ne donnent aucune explication nette de ce tabou [mcclxi]. » Il se peut que les indigènes aient oublié les raisons premières de cette restriction. Ils habitent sur la baie de Delagoa ou à proximité de cette baie, en territoire portugais, et ont été en contact avec des Européens depuis des siècles ; il est donc naturel qu'ils soient dans un état moins primitif que les tribus de l'Afrique Centrale qui, jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle, n'ont été atteintes par aucune influence européenne. D'après les analogies des peuples pastoraux qui ont gardé leurs idées et leurs coutumes primitives sans grand changement, on peut affirmer que chez

les Tonga aussi le motif pour lequel ils ne font pas bouillir le lait, c'est qu'ils craignent de faire mal à la vache laitière.

P319 Pour revenir aux Bahima de l'Afrique Centrale, ils disent que si un Européen mettait du lait dans son thé, il tuerait la vache qui a donné le lait [mcclxii]. Dans cette tribu : « on s'imagine que les vaches savent ce qu'on fait de leur lait ; on finit par s'habituer à entendre dire par son pâtre que telle vache refuse d'être traite parce qu'on a fait bouillir son lait [mcclxiii]. » C'est là probablement une légère méprise sur la façon de penser des indigènes : à en juger par l'analogie, le lait est censé tarir, non parce que la vache refuse de le donner, mais parce qu'elle ne le peut pas, ses pis étant desséchés par la chaleur du feu sur lequel on a fait bouillir le lait. Chez les Bariyoro, autre tribu de l'Afrique Centrale, il est de règle qu'on ne peut pas faire « cuire le lait ni le faire chauffer au feu parce que cela ferait du mal au troupeau [mcclxiv] ». De même chez les Somali de l'Est Africain, « on ne fait jamais chauffer le lait des chamelles de peur de les ensorceler [mcclxv] ». La même interdiction est observée, probablement pour les mêmes raisons, par les Galla méridionaux [mcclxvi], les Nandi de l'Est Africain britannique [mcclxvii], et les Ouagogo, les Ouamegi, les Ouahoumba, tribus qui faisaient encore naguère partie de l'Est Africain allemand [mcclxviii]. Parmi les tribus du Soudan anglo-égyptien, « la plus grande partie des Hadeudoa se refuse à faire cuire le lait, en quoi les Artéga et les Ashraf leur ressemblent [mcclxix] ».

On a signalé les traces de cette croyance à la sympathie qui unit une vache et son lait parmi certaines des races les plus arriérées de l'Europe moderne. Chez les Esthoniens, quand on fait bouillir pour la première fois après qu'elle a vêlé le lait d'une vache, on met sous la marmite un anneau d'argent et une petite soucoupe avant de verser le lait. C'est afin « que le pis de la vache reste sain et que le lait ne soit pas gâté ». En outre, les Esthoniens croient que « si, en bouillant, le lait tombait sur le feu, le pis de la vache serait frappé de maladie [mcclxx] ». De même les paysans bulgares s'imaginent que quand le lait « en bouillant se répand sur le feu, le lait de la vache diminue et peut même se tarir entièrement [mcclxxi] ». Dans ces derniers cas, bien qu'on n'ait aucun scrupule à faire bouillir le lait, on répugne à le laisser brûler, parce que la vache en souffrirait, ou que son pis en soit affecté, ou que l'abondance de son lait en soit diminuée. Nous savons que les Maures du Maroc voient le même inconvénient à laisser brûler

le lait. On ne peut supposer que ces superstitions soient passées du Maroc par la Bulgarie jusqu'en Esthonie, ou inversement de l'Esthonie par la Bulgarie jusqu'au Maroc. Cette croyance a dû, dans ces trois pays, trouver une origine indépendante dans les lois élémentaires de l'association des idées qui sont communes à tous les esprits humains et qui sont à la base de la magie sympathique [mcclxxii]. Le même enchaînement d'idées peut expliquer la règle des Esquimaux qu'on ne doit pas faire bouillir d'eau pendant la pêche au saumon, « parce que c'est mauvais pour la pêche [mcclxxiii] ».

C'est une crainte analogue qui a peut-être dicté le commandement hébreu : « Tu ne feras pas bouillir le chevreau dans le lait de sa mère. » Dans ce cas, il y aurait objection à faire cuire ou bouillir du chevreau dans du lait, parce que la chèvre en souffrirait, qu'elle fût la mère du chevreau bouilli ou non. La raison pour laquelle le lait de la mère est spécialement mentionné est peut-être parce qu'il y avait plus de chance que soit employé le lait de la mère que n'importe quel autre lait, ou parce que le mal dont aurait à souffrir la mère en ce cas serait encore plus certain que dans tout autre. Liée à la marmite par un double lien de sympathie, puisque le chevreau aussi bien que le lait venait de ses entrailles, la chèvre-mère avait deux fois plus de chance P320 que n'importe quelle autre chèvre de perdre son lait ou de périr par la chaleur et l'ébullition.

Mais si l'objection porte seulement sur l'ébullition du lait, pourquoi le chevreau est-il mentionné dans le commandement ? La pratique et peut-être la théorie des Baganda semble répondre à cette question. Ils considèrent que la viande bouillie dans du lait est une friandise et les jeunes garnements et autres gens sans morale, qui pensent plus à leur plaisir qu'à la santé du troupeau, se livrent à leur gourmandise en cachette [mcclxxiv], toutes les fois qu'ils le peuvent, sans se soucier des souffrances qu'ils infligent ainsi aux pauvres vaches et aux pauvres chèvres. Le commandement hébreu était peut-être dirigé contre des mécréants de cette espèce, dont les joies clandestines étaient condamnées par l'opinion publique comme portant un coup fatal à la nourriture fondamentale de la communauté. On peut comprendre maintenant pourquoi pour un peuple pastoral primitif c'est un crime plus noir de faire bouillir du lait que de commettre un vol ou un meurtre. Car tandis que le vol et le meurtre ne font tort qu'aux individus, en faisant bouillir du lait comme en empoisonnant les puits on

menace l'existence de la tribu entière en tarissant sa principale source d'alimentation. C'est peut-être pourquoi dans la première édition du Décalogue hébreu nous ne lisons pas les commandements : « Tu ne déroberas point » et « Tu ne tueras point », et que nous trouvons à leur place celui qui ordonne de ne pas faire bouillir le chevreau dans le lait de sa mère.

La conception d'un lien sympathique entre un animal et le lait qui en a été trait pourrait élucider d'autres règles observées par les peuples pastoraux qui n'ont pas été expliquées jusqu'à maintenant d'une manière satisfaisante. Le lait est la base de l'alimentation des Damara ou Héréro de l'Afrique Sud-Occidentale ; ils ne nettoient jamais les pots à lait dont ils se servent pour boire ou manger, parce qu'ils croient fermement que s'ils le faisaient les vaches cesseraient de donner de lait [mcclxxv]. Apparemment ils s'imaginent qu'en enlevant ce qui reste du lait dans le pot, ils feraient disparaître ce qui reste de lait dans les pis de la vache. Chez les Massaï il est de règle « que le lait doit être trait dans des calebasses spéciales, que l'eau ne doit pas toucher et qui sont nettoyées avec de la cendre [mcclxxvi] ».

Si les Héréro s'abstiennent de laver les pots à lait avec de l'eau par considération pour leurs vaches, les Bahima s'abstiennent pour la même raison de se laver eux-mêmes : « Ni les hommes ni les femmes ne se lavent, car ils considèrent que ce serait dangereux pour le bétail. Ils se nettoient la peau en se frottant le corps avec du beurre et une certaine espèce de terre rouge, puis, après s'être séché la peau, ils se frictionnent à fond avec du beurre. » Si un homme se mettait de l'eau sur le corps « cela ferait du mal à son troupeau et aux gens de sa famille [mcclxxvii] ».

En outre, certaines tribus pastorales croient que le bétail peut être affecté sympathiquement non seulement par la nature de la substance employée pour nettoyer les pots à lait, mais aussi par la substance dont ceux-ci sont faits. Ainsi chez les Bahima : « il est interdit de se servir de pots en fer ; on ne se sert que d'écuelles de bois, de gourdes et de pots de terre. Toute autre espèce de pot serait nuisible au bétail et rendrait peut-être malades les vaches [mcclxxviii] ». De même chez les Banyoro presque tous les pots à lait sont en bois ou sont des calebasses, quoiqu'on trouve dans des kraals des pots à lait en terre : « ils ne se servent pas de récipients de métal ; les peuples pasteurs ne permet-

tent [P321] pas qu'on verse du lait dans ce genre de récipient, de peur que les vaches en souffrent. »

De même chez les Baganda, « la plupart des récipients à lait sont des pots de terre, quelques-uns de bois ; ils s'opposent à l'usage de pots en étain ou en fer parce que ce serait nuisible aux vaches [mcclxxix] ». Et chez les Nandi « les seuls récipients dont on peut se servir pour le lait sont les gourdes ou les calebasses. Ils croient que si on se servait de quelqu'autre récipient les vache en souffriraient [mcclxxx]. » Les Akikouyou pensent « qu'en trayant un animal dans un autre récipient que leurs demi-calebasses, par exemple dans un bol émaillé d'origine européenne, on risquerait de faire tarir son lait [mcclxxxi] ».

La théorie d'après laquelle une vache reste en sympathie physique avec son lait, même quand on le lui a enlevé, est poussée par certaines tribus pastorales au point de défendre que le lait touche soit de la viande, soit des légumes, parce qu'elles croient que ce contact nuit à la vache. Aussi les Massaï prennent les plus grandes précautions pour empêcher le lait de toucher la viande, parce qu'ils croient généralement que ce contact amène une maladie dans les pis de la vache qui a donné le lait et qu'elle devient stérile. Aussi est-il rare qu'on puisse obtenir d'eux qu'ils vendent leur lait ; ils ont peur que l'acheteur ne rende leurs vaches malades en laissant le lait toucher de la viande. C'est pour la même raison qu'ils s'opposent à ce que le lait soit mis dans un pot où on a fait cuire de la viande, ou la viande dans une marmite qui a contenu du lait ; et ils ont des séries de pots différents destinés spécialement à ces deux usages [mcclxxxii]. On trouve chez les Bahima la même croyance et la même pratique. Un officier allemand qui campait dans leur pays leur ayant offert un de ses ustensiles en échange d'un de leurs pots à lait, ils refusèrent de l'accepter, déclarant que si le lait était versé dans un pot où avait bouilli de la viande, les vaches qui avaient donné le lait en mourraient [mcclxxxiii].

Mais ce n'est pas seulement dans un pot que le lait et la viande ne doivent pas être en contact ; ils ne doivent pas se rencontrer dans un estomac humain, car ce serait dangereux pour la vache dont le lait serait ainsi contaminé. C'est pourquoi les peuples pasteurs ont soin de ne pas absorber en même temps du bœuf et du lait ; ils laissent s'écouler un intervalle considérable entre un repas de l'un et un repas

de l'autre et ils vont parfois jusqu'à employer un émétique ou un purgatif pour débarrasser complètement leur estomac d'un de ces aliments, avant de lui faire absorber l'autre. Ainsi, « l'alimentation des Massaï est composée exclusivement de viande et de lait, pour les guerriers, de lait de vache, pour les femmes, de lait de chèvre. C'est un grand crime que de prendre en même temps du lait (qui ne doit jamais être bouilli) et de la viande, de sorte que les Massaï vivent exclusivement de lait pendant dix jours, puis uniquement de viande pendant dix autres jours. Ils ont une telle aversion pour le contact de ces deux mets qu'avant de passer d'une nourriture à l'autre ils prennent un émétique [mcclxxxiv]. » Ce genre de régime est observé particulièrement par les guerriers. Ils se nourrissent exclusivement de lait et de miel pendant une période égale. Mais avant de passer d'un régime à l'autre, ils prennent un fort purgatif composé de sang mélangé de lait, qui constitue également, paraît-il, un émétique, afin d'être sûr qu'il ne reste dans leur estomac aucun vestige de l'alimentation précédente ; tant ils ont scrupule à mettre en contact la viande et le lait ! On nous dit expressément que ce n'est pas par souci de leur propre santé, mais à cause de leur bétail, parce qu'ils croient que leurs vaches donneraient moins de lait s'ils n'observaient pas cette précaution. Si contrairement [P322] à cette coutume, un Massaï est tenté de manger du bœuf et de boire du lait le même jour, il s'efforce d'atténuer les conséquences néfastes de cette union en se chatouillant la gorge avec un brin d'herbe, de façon à se faire vomir avant de passer d'une nourriture à l'autre [mcclxxxv].

Les Ouachamba de l'Est Africain allemand ne mélangent jamais le lait et la viande dans le même repas ; ils croient que ce serait causer infailliblement la mort de la vache qui a donné le lait. Aussi beaucoup d'entre eux répugnent-ils à donner le lait de leurs vaches aux Européens de peur que ces ignorants ne tuent leurs animaux en mélangeant le lait avec la viande dans leurs estomacs [mcclxxxvi].

Les Bahima vivent surtout du lait de leur bétail mais les chefs et les riches ajoutent du bœuf à leur régime lacté. Cependant « c'est seulement le soir qu'ils mangent du bœuf ou d'autre viande, après quoi ils boivent de la bière. Ils ne mangent aucune espèce de légume avec leur viande et ils évitent le lait pendant plusieurs heures ; généralement une nuit s'écoule après un repas de bœuf et de bière avant qu'ils boivent de nouveau du lait. Ils croient fermement que les vaches tom-

beraient malades si le lait et la viande ou les légumes se rencontraient dans l'estomac [mcclxxxvii] ». Les Banyoro s'abstiennent de boire du lait pendant douze heures après avoir mangé de la viande et de la bière ; ils disent que cette période d'abstinence est nécessaire parce que « les aliments absorbés pêle-mêle rendent les vaches malades ».

Les Nandi « ne peuvent pas manger ensemble de la viande et du lait ». S'ils boivent du lait, ils ne mangent pas de viande pendant vingt-quatre heures. Ils commencent par manger de la viande bouillie dans la soupe, après quoi ils peuvent passer à la viande rôtie. Quand ils ont mangé de la viande, ils ne peuvent pas boire de lait pendant douze heures, et cela seulement après avoir avalé du sel et de l'eau. S'ils n'ont pas de sel à portée, ils peuvent boire du sang à la place. On fait exception à cette règle dans le cas des petits enfants, les garçons et des filles qui ont été récemment circoncis, les femmes qui viennent de donner naissance à un enfant et les gens très malades. Ceux-ci peuvent manger de la viande et boire du lait eu même temps et on les appelle *pitorik*. Si quelqu'un d'autre viole cette règle, il est sévèrement bâtonné [mcclxxxviii]. »

Chez les Souk pastoraux, il est défendu d'absorber du lait et de la viande le même jour [mcclxxxix]. Bien qu'aucune raison ne nous en soit donnée par ceux qui nous rapportent cette règle des Souk et des Nandi, l'analogie des tribus précédentes nous permet de supposer que dans ces tribus aussi le motif pour lequel est interdite l'absorption simultanée du lait et de la viande est la crainte que le contact de ces deux substances dans l'estomac soit nuisible sinon fatal aux vaches.

Les Israélites observent encore aujourd'hui des règles semblables, mais moins rigoureuses, sur la séparation de la viande et du lait. Un Juif qui a mangé de la viande ou bu du bouillon doit s'abstenir pendant une heure de fromage ou de tout autre aliment lacté ; les rigoristes portent cette période d'abstinence à six heures. En outre, on tient soigneusement séparés la viande et le lait. On leur réserve des récipients distincts, marqués spécialement, et une marmite dont on s'est servi pour mettre du lait ne doit pas être employée pour la viande. Ils ont aussi deux séries de couteaux, les uns pour manger la viande et les autres pour couper le fromage et le poisson. Ils ne font pas cuire dans le même four la viande et le lait et ne les placent pas en même temps sur la table. Même les nappes sur lesquelles on les pose doivent être

différentes. Si une famille est trop pauvre pour avoir deux nappes, elle doit enlever son unique nappe avant de poser du P323 lait sur la table si on y a servi de la viande [mccxc]. Cette règle, que la subtilité des rabbins a agrémentée d'une foule de distinctions raffinées, descend en droite ligne du commandement de ne pas faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère ; étant donnés tous les faits qui sont recueillis dans ce chapitre il paraît évident que cette règle et le commandement en question font partie d'un héritage commun, transmis aux Juifs depuis l'époque où leurs ancêtres étaient des pâtres nomades, buvant quantité de lait de leur bétail et craignant autant d'en diminuer le rendement que les tribus pastorales de l'Afrique d'aujourd'hui.

Mais la contamination du lait par la viande n'est pas le seul danger dont les tribus pastorales africaines cherchent à se garder dans l'intérêt de leurs troupeaux. Ils craignent également la contamination du lait par les légumes ; aussi s'abstiennent-ils de boire du lait et de manger des légumes en même temps, car ils croient que l'alliance de ces deux aliments dans l'estomac serait nuisible au troupeau. Ainsi chez les Bahima d'Ankole « aucun membre des clans ne peut manger les différentes espèces de légumes, tels que pois, fèves et patates, sans s'être abstenu de lait pendant plusieurs heures auparavant. S'il est contraint par la faim de manger des légumes, il doit jeûner pendant quelque temps après ; de préférence il doit manger des plantains, mais même dans ce cas il doit jeûner pendant dix ou douze heures avant de boire du lait. On croit que boire du lait avec l'estomac chargé de légumes est une menace pour la santé des vaches [mccxci]. » De même les Bairo d'Ankole, qui mangent des patates et des noix, ne doivent pas boire de lait parce que cela nuirait au bétail [mccxcii] ».Quand Speke traversa le pays des Bahima ou Ouahoumba, comme il les appelle, il eut à souffrir de ces scrupules ; bien que le bétail fût abondant, les gens « ne voulaient pas vendre leur lait parce que nous mangions des poulets et une fève appelée *Maharagué* ». « Depuis le jour où nous avons pénétré dans le Karagoué, nous n'avons jamais pu obtenir une goutte de lait, même en payant ; je voulus savoir pour quelle raison les Ouahoumba nous le refusaient. On nous avait dit qu'ils avaient des craintes superstitieuses qu'ils croyaient que si quelqu'un, après avoir mangé du porc, du poulet ou du poisson, ou de la fève appelée *maharagué*, goûtait aux produits de leurs vaches, cela les ferait périr ». Questionné par Speke, le roi du pays répondit que « c'était seulement les pauvres

qui pensaient ainsi et nous voyant dans le besoin il mit à notre disposition une de ses vaches [mccxciii] ».

Chez les Banyoro « les classes moyennes qui ont des vaches et qui se livrent à la culture, prennent bien soin de ne pas manger de légumes et boire du lait en même temps. Ceux qui boivent du lait le matin n'absorbent pas d'autre nourriture avant le soir et ceux qui boivent du lait le soir ne mangent pas de légumes avant le lendemain matin. Ils évitent surtout les patates et les fèves et lorsqu'ils en ont mangé ils s'abstiennent soigneusement de boire du lait pendant deux jours. C'est pour empêcher le lait de toucher soit de la viande, soit des légumes dans leur estomac, car ils croient que ces aliments mangés pêle-mêle amènent la maladie dans leur bétail. » Aussi dans ces tribus, on n'offre pas de lait aux étrangers quand ils visitent le kraal, parce qu'ils ont pu manger auparavant une nourriture considérée comme dangereuse pour les troupeaux ; la politesse veut qu'on leur offre d'autre nourriture, bœuf ou bière, qui les prépare à un repas de lait le lendemain matin. S'il n'y a pas assez de lait pour suffire aux besoins des hommes du kraal, certains mangent des légumes le soir et jeûnent jusqu'au lendemain matin. S'il n'y a pas de plantain et s'ils sont réduits à manger des patates, ils doivent s'abstenir de boire du lait pendant deux [P324] jours après, jusqu'à ce que, leur organisme en étant débarrassé, ils puissent de nouveau boire du lait [mccxciv]. » Dans ces tribus les légumes sont entièrement défendus aux pâtres parce que « il est dit qu'il serait dangereux pour le troupeau qu'ils mangent de ces aliments ». Étant continuellement en contact avec le bétail, le pâtre est naturellement plus porté que les autres à menacer la santé des animaux par le mélange des aliments dans son estomac, et la prudence la plus élémentaire semble imposer cette règle, qui lui interdit absolument tout régime végétarien.

Chez les Baganda « nul ne pouvait manger de fèves, ni de canne à sucre, ni boire de la bière, ni fumer du hachisch et boire en même temps du lait ; quiconque boit du lait doit jeûner pendant plusieurs heures avant de prendre des aliments tabou et ne doit pas boire de lait pendant une période égale s'il a mangé de ces aliments ». Chez les Souk, tout homme qui mâche du mil cru doit s'abstenir de boire du lait pendant sept jours [mccxcv]. Sans doute, bien que la chose ne soit pas dite, cette interdiction est basée dans ces deux tribus sur l'influence néfaste qu'un régime mixte est censé exercer sur le bétail. De même

chez les Massaï, qui se préoccupent tellement de la santé de leur bétail et qui sont tellement convaincus des souffrances qu'inflige à leurs animaux le fait de faire bouillir le lait ou de le manger avec de la viande, il est strictement interdit aux guerriers de manger des légumes. Un soldat Massaï préférerait mourir de faim plutôt que d'en manger ; c'est l'insulter que de lui en offrir et s'il s'oubliait au point d'y goûter, il serait déchu et aucune femme ne le voudrait pour mari [mccxcvi].

Les tribus pastorales qui croient qu'en mangeant des légumes on peut menacer la source première de leur existence en diminuant ou en arrêtant le rendement du lait, ne sont naturellement pas portées à encourager la pratique de l'agriculture ; aussi n'est-il pas surprenant de lire que « dans le Banyoro la culture est évitée par les peuples pastoraux ; on y considère comme dangereux que la femme d'un homme qui appartient à un clan pastoral cultive le sol, car elle pourrait ainsi nuire au bétail [mccxcvii] ». Dans les clans pastoraux de ce pays « les femmes travaillent seulement à faire le beurre et à laver les pots à lait. Le travail manuel a toujours été considéré comme dégradant et la culture du sol comme absolument nuisible au bétail ». Même chez les Baganda, qui, tout en ayant des troupeaux, travaillent soigneusement le sol, une femme ne doit pas cultiver son jardin pendant quatre jours après qu'une des vaches de son mari a vêlé. Bien que la raison de cette défense ne soit pas mentionnée, nous pouvons à la lumière des faits cités précédemment, supposer qu'elle provient de la peur qu'en s'adonnant à la culture, la femme mette en danger la santé ou même la vie du veau qui vient de naître, et de sa mère.

En outre, certaines tribus pastorales s'abstiennent de manger certains animaux sauvages sous le prétexte explicite ou implicite que s'ils mangeaient la chair de ces animaux leur bétail en souffrirait. Par exemple, chez les Souk de l'Est Africain britannique « il existait certainement une superstition d'après laquelle si un homme avait mangé un certain cochon sauvage appelé *kiptorainy*, cela aurait tari les vaches ; mais depuis que ces peuplades habitent la plaine, où n'existent pas ces cochons, ce n'est plus qu'une tradition ». On croit dans les mêmes tribus que « si un riche mange du poisson, le lait de ses vaches tarira ». Chez les Nandi « il est interdit de manger de certains animaux s'il est possible de se procurer d'autre nourriture. Ce sont l'antilope aquatique, le zèbre, l'éléphant, le rhinocéros, le hartebeest sénégalais et le douka. Si un Nandi mange de la chair d'un de [P325] ces animaux, il

ne doit pas boire de lait pendant au moins quatre mois et encore doit-il se purifier en prenant une forte purge de *segetet* mélangé de sang ». Seul un clan Nandi, les Kipasiso, est exempt de cette restriction au point que ses membres peuvent boire du lait un jour après avoir mangé du gibier. Parmi les animaux que les Nandi peuvent manger sous certaines réserves, l'antilope aquatique est considérée comme un animal impur ; on y fait allusion par un mot (*chemakimwa*) qui signifie « animal dont on ne doit pas parler ». Parmi les oiseaux sauvages, le francolin, ou oiseau à éperons, est considéré avec la même défaveur. On peut manger sa chair, mais on doit s'abstenir ensuite de lait pendant plusieurs mois [mccxcviii]. La raison de cette restriction n'est pas mentionnée, mais à la lumière des faits précédents on peut assumer que l'abstinence de lait pendant un certain temps après avoir mangé certains animaux ou oiseaux sauvages est dictée par la crainte de nuire aux vaches en amenant leur lait en contact avec du gibier dans un estomac humain. La même crainte est peut-être à la base de la règle observée par les Ouatatourou de l'Est Africain, où celui qui a mangé de la chair d'une certaine antilope (appelée *povu* en souahéli) ne doit pas boire de lait le même jour [mccxcix].

Peut-être vaut-il la peine de se demander si l'aversion que certaines tribus pastorales manifestent pour le gibier en général ne provient pas de cette même crainte superstitieuse de nuire à leurs vaches en contaminant leur lait par le contact avec la chair des animaux sauvages au cours de la digestion. Ainsi les Massaï dans leur état naturel constituent un peuple purement pastoral, subsistant uniquement de la chair, du sang et du lait de leur bétail [mccc] ; on nous dit qu'ils méprisent toute sorte de gibier, y compris le poisson et les oiseaux [mccci]. « Les Massaï ne mangeaient la chair d'aucun animal sauvage quand autrefois ils possédaient tous du bétail ; mais certains de ceux qui ont perdu tout leur bétail commencent maintenant à manger de la venaison [mcccii] ». Comme ils ne mangeaient pas de gibier et ne faisaient la chasse qu'aux fauves qui poursuivaient leurs troupeaux, les animaux herbivores devinrent extraordinairement apprivoisés dans tout le pays des Massaï et il n'était pas rare de voir des antilopes, des zèbres et des gazelles paître sans le moindre signe de crainte au milieu des animaux domestiques, à proximité des kraals massaï.

Cependant les Massaï faisaient deux exceptions à cette règle et ces exceptions sont significatives. « L'élan, nous dit-on, est un des rares

gibiers que chassent les Massaï. Ils le débusquent, le forcent à la course et le tuent à coup de lance. Chose curieuse, ils mangent aussi sa chair, parce qu'il est considéré comme une espèce de vache ». L'autre animal sauvage que chassent et mangent les Massai est le buffle, qu'ils apprécient autant pour sa peau que pour sa chair ; mais on nous dit que le buffle n'est pas considéré comme un gibier par les Massaï [mcccciii]. Ils croient probablement que le buffle, comme l'élan, mais avec plus de raison, est une espèce de vache ; s'il en est ainsi, ils tuent et mangent le buffle et l'élan pour la même raison, à savoir que ces animaux ne diffèrent pas sensiblement des bœufs et des vaches et peuvent être à bon droit tués et mangés par des peuples pastoraux. Cette conclusion pratique est probablement exacte, quoique le système zoologique sur lequel il est basé laisse quelque peu à désirer. Les Bahima, qui vivent surtout du lait de leurs vaches, ont adopté des règles semblables, basées sur la même classification du règne animal ; ils mangent quelques espèces d'animaux sauvages, limités à ceux qu'ils considèrent comme apparentés aux vaches, par exemple les P326 buffles et une ou deux espèces d'antilopes, d'antilopes aquatiques et d'hartebeest. D'autre part « ils considèrent comme mauvaise la viande des chèvres, des moulons, de la volaille et de tout poisson ; ces animaux sont absolument interdits à tous les membres de la tribu », apparemment parce qu'ils ne peuvent pas, même avec l'interprétation zoologique la plus large, être considérés comme des espèces de vaches. Aussi les Bahima s'intéressent-ils peu à la chasse, bien qu'ils poursuivent les animaux de proie toutes les fois qu'ils en sont incommodés : « Tout autre gibier est laissé presque entièrement aux clans agricoles, qui ont des chiens et font la chasse pour se nourrir. » De même la chair de la plupart des animaux sauvages est interdite aux clans pastoraux des Banyoro et les membres de ces clans ne vont presque pas à la chasse sauf quand ils jugent nécessaire d'attaquer et de tuer les lions et les léopards qui déciment les troupeaux ; « la chasse est donc limitée d'une manière générale aux membres de clans agricoles, et ils la font pour se nourrir ».

Dans tous les cas que nous venons de voir, il se peut bien que la répugnance des tribus pastorales à manger du gibier provienne de la croyance que les vaches souffrent toutes les fois que leur lait entre en contact avec la chair des animaux sauvages dans les estomacs humains et qu'on ne peut détourner le danger qu'en s'abstenant de gi-

bier, ou tout au moins en laissant un intervalle suffisant entre l'absorption du gibier et l'absorption du lait, afin que l'estomac soit complètement dégagé d'une nourriture avant d'en recevoir une autre. Les exceptions remarquables que font certaines de ces tribus à la règle générale ; en permettant la consommation d'animaux sauvages qui ont une ressemblance plus ou moins lointaine avec le bétail, rappelle l'ancienne distinction des Hébreux entre animaux purs et impurs. Se peut-il que cette distinction ait eu une origine dans la zoologie rudimentaire d'un peuple pastoral, qui partageait tout le règne animal entre créatures ressemblant à leurs troupeaux domestiques et créatures en différant, et que, sur la base de cette classification fondamentale, il ait établi une loi d'une importance capitale, d'après laquelle la première de ces classes pouvait être mangée et la seconde non ? La loi des animaux purs et impurs, telle qu'elle est exprimée dans le Pentateuque, est probablement trop complexe pour être ramenée à des éléments aussi simples et aussi peu nombreux ; cependant son principe fondamental rappelle étrangement la pratique de certaines tribus africaines dont nous nous sommes occupés : « Voici les animaux que vous mangerez : le bœuf, le mouton et la chèvre ; le cerf, la gazelle et le daim ; le bouquetin, le chevreau, l'antilope et le chamois. Vous mangerez de tout animal qui a l'ongle divisé, le pied fourché et qui rumine [mccciv]. » La raison pour laquelle des animaux peuvent être mangés est leur affinité zoologique avec les ruminants domestiques ; aussi différentes espèces de daims et d'antilopes sont-elles mentionnées ; tout comme différentes espèces d'antilopes entrent pour la même raison dans l'alimentation des Massaï et des Bahima. Cependant, la classification des Hébreux est infiniment plus large et si elle remonte, comme il est possible, à un âge purement pastoral, elle a probablement reçu des additions successives pour répondre aux goûts et aux besoins d'un peuple agricole.

Jusqu'ici je me suis efforcé d'établir certaines analogies entre les usages hébreux et africains concernant le lait bouilli, le mélange du lait et de la viande, et la distinction établie entre les animaux purs et impurs, ceux que l'on peut ou non manger. Si ces analogies sont fondées, elles tendent à prouver que les usages hébreux en question P327 furent établis dans l'âge pastoral ; c'est une confirmation de la tradition des Israélites, d'après laquelle leurs ancêtres furent des pâtres nomades, qui menèrent pendant des siècles leurs troupeaux de pâtura-

ge en pâturage, jusqu'au jour où leurs descendants, venus des hauteurs herbeuses du Moab, traversèrent les gués du Jourdan et adoptèrent la vie sédentaire d'agriculteurs et de viticulteurs dans les grasses terres de la Palestine.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE III

LE DEUIL ENSANGLANTÉ

Les Hébreux manifestaient leur chagrin pour la mort de leurs amis en se tailladant le corps et en se rasant les cheveux de manière à dénuder une partie de leur crâne. Présageant la désolation qui devait frapper le pays de Judée, le prophète Jérémie décrit comment les hommes mourraient et comment il n'y aurait personne pour les enterrer, ni accomplir les rites coutumiers du deuil : « Les grands et les petits mourront dans ce pays ; ils ne seront pas ensevelis ; ils ne seront pas pleurés, on ne se fera point d'incisions et on ne se coupera pas les cheveux en signe de deuil [mcccv]. » Nous lisons encore dans Jérémie comment les Juifs, ayant été emmenés en captivité par le roi Nebouchednezar, « il arriva de Sichem, de Silo et de Samarie quatre-vingts hommes ayant la barbe rasée et les vêtements déchirés ou avec des incisions sur le corps. Ils apportaient des offrandes et de l'encens qu'ils destinaient au temple de l'Éternel [mcccvi]. » Pour marquer la tristesse qu'ils éprouvaient devant la grande calamité qui avait frappé la Judée et Jérusalem, ces pieux pèlerins avaient revêtu les vêtements et les signes du deuil le plus profond. Les premiers prophètes mentionnent aussi la pratique de se raser la tête, mais non point de se taillader le corps, parmi les marques ordinaires de douleur qui étaient permises et même enjointes par leur religion. C'est ainsi qu'Amos, le plus ancien des prophètes dont les écrits nous soient parvenus, présage le destin d'Israël au nom de Dieu : « Je changerai vos fêtes en deuil et tous vos chants en complaintes ; je mettrai le sac de deuil sur tous les reins, je rendrai chauves toutes les têtes. Et je mettrai le pays dans le deuil comme pour le fils unique et sa fin sera comme le jour d'amertume [mcccvii]. » Nous lisons encore dans Isaïe : « En ce jour le Seigneur, l'Éternel des armées, vous appela à pleurer, à gémir, à vous raser la tête et à vous ceindre du sac [mcccviii]. » Et Michée présage la

calamité qui allait atteindre le royaume du sud et commande aux habitants de prévenir leur malheur en se rasant comme pour le deuil : P328 « Coupe-toi les cheveux, rase-toi, à cause de tes enfants chéris : rends-toi aussi chauve que le vautour ; car ils sont tous emmenés captifs loin de toi [mcccix]. » Même après que ces prophéties eurent été réalisées par la conquête de la Judée par les Babyloniens, Ézéchiel pouvait encore écrire en exil : « Ils se ceindront de sacs et ils seront enveloppés d'effroi ; la confusion couvrira leurs visages ils auront tous la tête rasée [mcccx]. »

Les Philistins et les Moabites, peuples voisins des Juifs, paraissent avoir pratiqué cette même coutume. Ainsi Jérémie dit : « Gaza est devenu chauve, Askalon est riche en silence, ainsi que les plaines avoisinantes. Jusqu'à quand vous ferez-vous des incisions [mcccxi] » ? Et parlant de la dissolution du Moab, le même prophète déclare : « Toute tête est rasée, toute barbe est coupée ; il y a des incisions sur toutes les mains et des sacs sur tous les reins. Sur les toits de Moab et dans ses rues ce ne sont que lamentations [mcccxii]. » Et de même Isaïe écrit : « Moab se lamente sur Nébo et sur Médéba : toutes les têtes sont rasées, toutes les barbes sont coupées. Dans les rues tous sont revêtus de sacs ; tous se lamentent, ils fondent en larmes sur les toits et sur les places [mcccxiii]. »

Cependant il vint un temps où ces pratiques, longtemps légitimes, furent regardées par les Israélites comme barbares et païennes et furent défendues dans le code législatif rédigé vers la fin de la monarchie juive, pendant et après la captivité à Babylone. Nous lisons ainsi dans le code deutéronomique promulgué en l'an 621 avant Jésus-Christ, environ une génération avant la conquête : « Vous êtes les enfants de l'Éternel votre Dieu ; ne vous faites point d'incisions et ne vous rasez pas entre les yeux pour les morts car tu es le peuple consacré à l'Éternel ton Dieu, et l'Éternel t'a choisi entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre, pour que tu sois son peuple particulier [mcccxiv]. » Cette défense est basée sur la position religieuse particulière occupée par Israël comme peuple élu de Yahvé ; il doit se distinguer par l'abstention de certaines formes extravagantes de deuil, auxquelles il s'était jusqu'alors conformé sans péché et qui étaient encore observées par les nations païennes qui l'entouraient. Autant que nous en puissions juger, cette réforme eut pour origine un raffinement de sentiment révolté contre des expressions extravagantes de tristesse qui

répugnaient au bon goût et à l'humanité ; mais comme d'habitude le réformateur exprima son précepte sous la forme religieuse, non dans l'espoir de le faire mieux observer, mais simplement parce que conformément aux idées de son temps, il ne pouvait concevoir d'autre sanction de la conduite humaine que la crainte de Dieu.

Dans le code lévitique, composé pendant ou après l'Exode, les mêmes défenses sont répétées : « Vous ne couperez point en rond les coins de votre chevelure et tu ne détruiras point les coins de ta barbe. Vous ne ferez point d'incision dans votre chair pour un mort et vous n'imprimerez point de figures sur vous : je suis l'Éternel [mcccxv]. » Le législateur paraît avoir senti qu'il ne serait pas facile de supprimer d'un trait de plume des pratiques qui étaient profondément enracinées dans l'âme populaire et qui avaient été longtemps regardées comme innocentes ; en effet, un peu plus loin, comme s'il avait perdu l'espoir de sevrer le peuple entier de ces vieilles formes de deuil, il insiste pour que les prêtres au moins y renoncent absolument : « L'éternel dit encore à Moïse : Appelle les sacrificateurs, fils d'Aaron, et dis-leur : Un sacrificateur ne se rendra pas impur parmi son peuple pour un mort, excepté pour son proche parent... Chef parmi son peuple, il ne se rendra pas impur en se profanant. Les sacrificateurs ne se feront P329 point de place chauve sur la tête : ils ne se raseront pas le coin de leur barbe, ils ne feront point d'incision dans leur chair. Ils seront consacrés à leur Dieu et ne profaneront point le nom de leur Dieu [mcccxvi]. » Les doutes que le législateur eut peut-être sur l'efficacité de son remède se trouvèrent justifiés par les événements en effet, Jérôme nous apprend que bien des siècles plus tard, certains Juifs faisaient des incisions aux bras et des tonsures sur la tête en signe de deuil [mcccxvii].

La coutume de se raser la chevelure et de se couper ou de se mutiler le corps en signe de deuil a été très répandue dans l'humanité. Je me propose maintenant de donner de nouveaux exemples de cette pratique et d'en rechercher la signification [mcccxviii]. Je m'occuperai surtout de la coutume de blesser, scarifier ou lacérer le corps, comme étant la plus remarquable et la plus mystérieuse des deux.

Parmi les peuples sémites de l'antiquité, les Arabes comme les Juifs pratiquaient ces deux coutumes. Les femmes arabes, en signe de deuil, se déchiraient les vêtements et s'écorchaient la figure et les seins avec leurs ongles, se frappaient et se meurtrissaient avec leurs

souliers et se coupaient les cheveux. Quand mourut le grand guerrier Khalid ben Valid, il n'y eut pas une seule femme dans sa tribu, celle des Banou Mougira, qui ne coupât ses cheveux et ne les déposât sur sa tombe [mcccxix]. Aujourd'hui encore ces pratiques sont courantes chez les Arabes du Moab. Dès que quelqu'un meurt, les femmes de la famille s'écorchent la figure jusqu'au sang et déchirent leurs robes jusqu'à la taille [mcccxx]. Si le défunt était leur mari, leur père, ou un autre proche parent, elles coupent leurs longues tresses et les tendent sur la tombe ou les enroulent autour de la pierre tumulaire. On bien encore elles enfoncent deux épieux en terre, l'un à la tête, l'autre au pied de la tombe et les relient par des ficelles auxquelles elles pendent leurs mèches coupées [mcccxxi].

De même dans la Grèce antique, les femmes, à la mort de parents proches et chers, se coupaient les cheveux et s'égratignaient les joues et parfois le cou avec les ongles, jusqu'au sang [mcccxxii]. Les hommes se coupaient aussi les cheveux en signe de tristesse et de respect pour les morts. Homère raconte comment les guerriers grecs couvrirent devant Troie le cadavre de Patrocle de leurs mèches coupées et comment Achille mit dans la main de son ami les cheveux que son père Pélée avait promis que son fils dédierait au Sperchius lorsqu'il reviendrait de la guerre [mcccxxiii]. De même Oreste déposa une de ses mèches sur la tombe de son père, Agamemnon [mcccxxiv]. Mais à Athènes la législation de Solon, aussi humaine que la législation du Deutéronome à Jérusalem, interdisait la coutume barbare de s'écorcher ou de se scarifier en signe de deuil [mcccxxv] bien que la pratique de se couper la chevelure en l'honneur du mort semble n'avoir pas été interdite expressément par la loi, elle tomba peut-être en désuétude en Grèce avec le progrès de la civilisation ; tout au moins est-il significatif que ces deux manières de manifester son chagrin de la perte de parents et d'amis nous sont connues surtout par des écrits des poètes qui nous ont dépeint la vie et les mœurs des temps héroïques et légendaires qui les avaient de beaucoup précédés dans le passé.

Dans l'antiquité, les femmes assyriennes et arméniennes avaient aussi coutume de s'écorcher les joues en signe de deuil, à ce que nous dit Xénophon [mcccxxvi], qui a pu être témoin de ces démonstrations de chagrin pendant la retraite des Dix Mille, laquelle il prit part comme soldat, et qui l'immortalisa comme écrivain. Cette même coutume n'était pas inconnue dans la Rome antique, car l'une des Lois des Dix

Tables, P330 basée sur la législation de Solon, interdisait aux femmes de se lacérer les joues avec leurs ongles en signe de deuil [mcccxxvii]. Le savant Varron y voyait une offrande de sang au mort, le sang tiré des joues des femmes remplaçant le sang des captifs ou des gladiateurs immolés sur la tombe [mcccxxviii]. Les usages des sauvages d'aujourd'hui, comme nous le verrons bientôt, confirment jusqu'à un certain point cette interprétation. Virgile représente Anna se défigurant avec ses ongles, se frappant les seins à coups de poing à la nouvelle de la mort de sa sœur Didon [mcccxxix] mais on peut se demander si dans cette description le poète songeait aux pratiques de deuil de Carthage ou de la Rome antique.

Quand ils pleuraient la mort d'un roi, les anciens Scythes se rasaient la chevelure tout autour de la tête, se faisaient des incisions aux bras, se lacéraient le front et le nez, se mutilaient les oreilles et transperçaient de flèches leur main gauche [mcccxxx]. Les Huns se tailladaient, le visage et se rasaient les cheveux en signe de deuil ; c'est ainsi qu'Attila fut pleuré, « non avec des lamentations et des larmes de femmes, mais avec le sang des hommes [mcccxxxi] ». « Dans tous les pays Slaves, depuis des temps immémoriaux, la plus grande importance était attachée aux manifestations bruyantes de deuil. Elles consistaient autrefois en lacérations du visage, coutume qui s'est perpétuée chez certains habitants de la Dalmatie et du Monténégro [mcccxxxii] ». Les Mingréliens du Caucase s'écorchaient le visage et s'arrachaient les cheveux en signe de deuil [mcccxxxiii] ; un auteur nous dit qu'ils se rasent entièrement la figure, y compris les sourcils [mcccxxxiv]. Cependant, d'après un autre témoin, il semble que seules les femmes se livrent à ces marques de deuil, Rassemblées dans la chambre mortuaire, la veuve et les plus proches parentes du défunt s'abandonnent à leur chagrin, s'arrachent les cheveux, se déchirent la figure et les seins, tout en reprochant au mort d'avoir quitté ce monde. Les cheveux que la veuve s'arrache en cette occasion sont ensuite déposés par elle dans le cercueil [mcccxxxv]. Chez les Ossètes du Caucase, les parents se réunissent, les hommes se découvrent la tête et les flancs et se fouettent jusqu'au sang ; les femmes s'écorchent la figure, se mordent les bras, s'arrachent les cheveux et se frappent les seins en poussant des hurlements lamentables [mcccxxxvi].

A part l'opération des phalanges signalée plus haut, les lacérations paraissent être relativement rares en Afrique comme marques de deuil.

Les Abyssiniens, à la mort d'un proche parent, ont coutume de se raser la chevelure, de se couvrir la tête de cendres et de s'écorcher les tempes [mcccxxxvii]. Chez les Ouanika de l'Est Africain, les parents et les amis se rassemblent, se lamentent, se tondent la tête et s'écorchent la figure [mcccxxxviii]. Chez les Kissi, tribu des confins de la Libérie, les femmes se couvrent le corps et surtout la tête d'une couche épaisse de boue et s'écorchent la figure et les seins avec leurs ongles [mcccxxxix]. Dans certaines tribus cafres du Sud-Africain, les veuves étaient autrefois isolées pendant un mois après la mort de leur mari ; et avant de rentrer chez elles, à l'expiration de cette période, elles devaient se débarrasser de leurs vêtements, se laver tout le corps et se lacérer les seins, les bras et les jambes avec des pierres tranchantes [mcccxl].

Si les lacérations du corps en signe de deuil sont rares en Afrique, elles étaient communes parmi les tribus indiennes de l'Amérique du Nord. Ainsi, à la mort d'un parent, les Déné se faisaient des incisions dans la chair, coupaient leurs cheveux, déchiraient leurs vêtements et se roulaient dans la poussière [mcccxli]. Les Knisteneaux ou Cri, qui occupaient une vaste partie du territoire du Canada occidental, P331 « faisaient de grandes lamentations, et si le défunt était très regretté, ses proches parents se coupaient les cheveux, se perçaient les parties charnues des cuisses et des bras avec des flèches, des couteaux, etc., et se noircissaient la figure avec du charbon » [mcccxlii]. Chez les Kygani, branche des Tlingit de l'Alaska, tandis que le cadavre brûlait sur le bûcher funéraire, les parents assemblés se torturaient effroyablement, se tailladaient et se lacéraient les bras, se frappaient la figure avec des pierres, etc. Ils se montraient très fiers de ces mutilations volontaires. D'autres Tlingit se contentaient de se brûler ou de se flamber les cheveux en mettant la tête dans la flamme du bûcher, et d'autres encore, plus prudents ou moins affectueux, se contentaient de se couper les cheveux et de se noircir la figure avec les cendres du défunt [mcccxliii].

Parmi les Indiens Têtes Plates de Washington, les plus braves des hommes et des femmes, pour pleurer la mort d'un guerrier, entaillaient leur propre chair et jetaient les morceaux avec des racines dans le feu. Et parmi les Indiens de cette région, « en cas de désastre affectant la tribu, comme la mort d'un chef éminent, ou le massacre d'une troupe de guerriers par une tribu ennemie, ils se livrent tous aux démonstrations les plus frénétiques, s'arrachent les cheveux, se lacèrent avec des silex, et s'infligent souvent des blessures graves » [mcccxliv].

Chez les Chinouk, et dans d'autres tribus Peaux-Rouges de l'Orégon, les parents d'un mort détruisaient ce qui appartenait à celui-ci, se coupaient les cheveux, se défiguraient et se blessaient le corps [mcccxlv]. « A voir ces sauvages couverts de sang on croirait impossible qu'ils survivent aux blessures qu'ils s'infligent ; mais quoique mauvaises, elles ne sont pas dangereuses. Voici comment ils opèrent : ils empoignent la peau, entre l'index et le pouce, la tirent autant que possible, puis la transpercent à coups de couteau, ce qui laisse, lorsque la chair a repris sa place, deux affreuses entailles d'où le sang coule à flots. C'est avec ces blessures, et parfois d'autres plus sérieuses, que les proches parents du défunt se défigurent complètement [mcccxlvi].

Chez les Indiens de la Basse-Californie, « ceux qui voulaient montrer aux parents du défunt combien ils le respectaient, guettaient leur passage et sortaient de leur cachette presque en rampant, et en poussant des *hu, hu, hu !* plaintifs, ils se blessaient à la tête avec des pierres pointues et tranchantes jusqu'à faire couler le sang à flots sur leurs épaules. Bien que cette coutume barbare ait été fréquemment interdite, il leur répugne d'y renoncer [mcccxlvii]. » Parmi les Gallinomera, branche des Pomo, qui habitent la vallée de la Russian River, en Californie, « dès qu'un homme est mort, on pose son cadavre sur un bûcher funéraire et on y met le feu. Les scènes hideuses qui suivent, les cris et les lamentations effroyables, les lacérations qu'ils s'infligent pendant. l'incinération défient toute description. Joseph Fitch dit avoir vu un Indien saisi de frénésie au point de se précipiter sous le bûcher en flammes, d'arracher au cadavre une poignée de chair brûlante et de la dévorer [mcccxlviii]. »

Dans certaines tribus de Californie, les plus proches parents se coupent les cheveux et les jettent sur le bûcher, tout en se frappant. le corps avec des pierres jusqu'au sang [mcccxlix].

Pour montrer leur douleur à la mort d'un parent ou d'un ami, les Serpents des Montagnes Rocheuses se faisaient des incisions dans toutes les parties charnues du corps et ils les faisaient d'autant plus profondes qu'ils avaient plus d'affection pour le défunt. Ils assurèrent à un missionnaire français que la douleur qu'ils ressentaient dans leur esprit s'échappait par ces blessures [mcccl]. Le même missionnaire P332 nous raconte comment il rencontra des groupes de femmes Corbeau en deuil, dont le corps était tellement couvert de caillots de sang,

qu'elles présentaient un spectacle aussi pitoyable qu'affreux. Pendant plusieurs années après le décès, ces malheureuses étaient obligées de recommencer les rites funéraires toutes les fois qu'elles passaient près de la tombe de leur parent et tant qu'il restait sur leur personne un seul caillot de sang, il leur était interdit de se laver [mcccli].

Chez les Comanches, tribu fameuse de cavaliers du Texas, on tuait et on enterrait généralement les chevaux d'un mort, afin qu'il pût chevaucher dans le pays des Chasses Heureuses, et de même on faisait brûler le meilleur de ce qui lui appartenait, afin qu'il pût s'en servir dans l'autre monde. Ses veuves s'assemblaient autour des cadavres des chevaux, et un couteau dans une main et une pierre à aiguiser dans l'autre, elles poussaient de grands cris tout en se faisant des entailles aux bras, aux jambes et au corps jusqu'à épuisement par perte de sang [mccclii]. Les Comanches coupaient les crinières et les queues de leurs chevaux, se rasaient la tête et se lacéraient le corps de différentes manières [mccliii]. Chez les Arapaho, les femmes se font de légères entailles transversales au bras, à l'avant-bras et au-dessous du genou. Dans cette même tribu elles défont leurs cheveux tressés et parfois les coupent : plus leur affection est grande pour le défunt, plus elles coupent de cheveux. Les mèches sont enfouies avec le cadavre. De plus, on coupe la crinière et la queue du cheval qui a porté le mort à son lieu de repos et on les répand sur la tombe [mccliv]. Les Sauk et les Renards « se font des incisions aux bras et aux jambes et sur d'autres parties du corps ; ce n'est pas dans un but de mortification ou pour causer une douleur qui détourne l'attention et efface ainsi le souvenir de leur deuil ; c'est uniquement parce qu'ils croient que la douleur est en eux et que le seul moyen de la dissiper est de lui donner une issue par où elle s'échappe [mcclv]. » De même, les Dacota ou Sioux se lacéraient les bras, les cuisses, les jambes, la poitrine, etc., après la mort d'un ami : l'auteur qui rapporte cette coutume dit qu'il est probable que c'était afin de soulager leur souffrance morale, car ces mêmes Indiens, pour guérir une souffrance physique, se faisaient fréquemment des incisions dans la peau et suçaient le sang, cette opération étant accompagnée de chants [mcclvi] ou plutôt d'incantations, qui étaient sans doute destinés à favoriser la guérison. Parmi les Kansas, branche de la famille Sioux, qui ont donné leur nom à un des États-Unis, la veuve se scarifiait et se frottait le corps d'argile ; elle se négligeait dans son habillement et elle restait dans ce triste état pendant une année ; après

quoi le plus âgé des frères de son mari la prenait pour femme sans autre cérémonie [mccclvii].

Chez les Omaha du Nebraska, autre branche de la famille des Sioux, les veuves observaient le deuil de la même manière : « A la mort du mari, les squaws (femmes) prouvent la sincérité de leur douleur en donnant à leurs commères tout ce qu'elles possèdent, et en ne gardant que juste de quoi se vêtir avec décence. Elles quittent le village et se bâtissent un petit abri d'herbes et d'écorces ; elles se mortifient en se coupant les cheveux, en se scarifiant la peau et en se lamentant sans cesse dans leur case solitaire. Si le défunt a laissé un frère, celui-ci emmène la veuve chez lui après un intervalle convenable et la traite comme sa femme sans aucune formalité préliminaire [mccclviii]. » Mais chez les Omaha ce n'était pas seulement les veuves qui se soumettaient à ces mortifications en signe de deuil : « Les parents s'enduisaient le corps de terre de pipe, se scarifiaient avec des silex, s'enlevaient des morceaux de peau et de chair, se transperçaient [P333] la peau avec des flèches et si la tribu se déplaçait, ils marchaient pieds-nus à quelque distance des autres, en témoignage de la sincérité de leur deuil [mccclix]. Parmi ces Indiens, « quand un homme ou une femme très respectés mouraient, on observait parfois la cérémonie suivante. Les jeunes gens se réunissaient dans la case voisine de celle du défunt et se débarrassaient de tous leurs vêtements, sauf de leur pagne ; chacun se faisait deux incisions dans le bras gauche et passait dans la boucle de chair ainsi formée un petit rameau de saule terminé par un bouquet de feuilles. Puis, avec le sang coulant de leurs bras sur ces feuilles, ils allaient à la file jusqu'à la loge où reposait le mort. Alignés sur un rang, face à la tente et marquant le rythme avec les branches de saule, ils chantaient à l'unisson le chant funéraire, le seul de cette espèce que connaissait la tribu... A la fin du chant, un proche parent du mort s'avançait vers les chanteurs et après les avoir remerciés en levant la main, il retirait les ramilles de leur bras et le jetait sur le sol [mccclx]. » Comme autre signe de douleur à la mort d'un parent ou d'un ami, les Omaha se coupent des mèches de cheveux et les jettent sur le cadavre [mccclxi]. De même chez les indiens de la Virginie, les femmes se coupent parfois une tresse en signe de deuil et la jettent sur la tombe [mccclxii].

Chez les Patagons, ceux qui portaient le deuil allaient faire des visites de condoléance à la veuve ou aux autres parents du défunt ; ils

criaient, hurlaient, chantaient de la manière la plus lugubre, s'arrachaient des larmes et se piquaient les bras et les cuisses avec des épines pointues pour se faire saigner. On les payait de ces démonstrations de chagrin par des dons de verroterie et d'autres brimborions [mccclxiii]. Dès que les Fuégiens apprennent la mort d'un parent ou d'un ami, ils éclatent en démonstrations véhémentes de tristesse, ils pleurent et gémissent ; ils se lacèrent la figure avec des coquillage tranchants et se coupent les cheveux court sur le sommet de la tête [mccclxiv]. Chez les Ona, tribu fuégienne, les lacérations de la figure ne sont observées que par la veuve ou autres parentes du défunt [mccclxv].

Jadis les Turcs se tailladaient la figure avec des couteaux en signe de deuil, de sorte que leur sang et leurs larmes coulaient ensemble sur leurs joues [mccclxvi]. Chez les Orang Sakai, tribu païenne primitive, qui vit d'agriculture et de chasse dans les forêts presque impénétrables de l'est de Sumatra, la coutume veut qu'avant un enterrement les parents se tailladent la tête avec un couteau et fassent couler le sang sur la figure du cadavre [mccclxvii]. De même, dans les tribus de langue Roro, situées à l'embouchure de la Saint-Joseph, dans la Nouvelle-Guinée britannique, les parentes du mort se coupent le crâne, la figure, la poitrine, le ventre, les bras et les jambes avec des coquillages tranchants, jusqu'à ce que, couvertes de sang, elles tombent épuisées sur le sol [mccclxviii]. Les Koiari et les Toaripi, de la Nouvelle-Guinée britannique, se coupent avec des coquillages ou des silex jusqu'à ce que le sang coule abondamment [mccclxix]. De même, à Vaté ou Efaté, île des Nouvelles-Hébrides, un décès était suivi de grandes lamentations et ceux qui portaient le deuil s'écorchaient la figure jusqu'à être couverts de sang [mccclxx]. Enfin, à Malekula, autre île des Nouvelles-Hébrides, ceux qui portaient le deuil se font ou se faisaient des entailles sur le corps [mccclxxi].

A Gilolo, île située à l'ouest de la Nouvelle-Guinée, les Galélarais offrent leurs cheveux à l'âme du mort, le troisième jour après son décès, c'est-à-dire le lendemain de son enterrement. L'opération est confiée à une femme dont la famille n'a pas eu de deuil récent ; elle, consiste seulement à épointer le bout des sourcils et des mèches qui [P334] pendent sur les tempes. Ensuite, ils vont se baigner dans la mer et s lavent les cheveux avec de la noix de coco râpée, afin de se purifier de la souillure de la mort ; car toucher un cadavre ou s'en approcher rend impur. Un voyant, par exemple, perd son don de seconde vision

s'il encourt cette pollution ou mange des aliments qui ont été dans la même maison qu'un cadavre. Si les survivants n'offrent pas leurs cheveux et ne se purifient pas ensuite, ils ne sont pas débarrassés de l'âme amie. Si, par exemple, quelqu'un meurt loin de chez lui et si les siens n'en savent rien, de sorte qu'ils ne se coupent les cheveux ni se baignent le troisième jour, ils sont hantés et entravés dans leur travail par l'esprit (*soso*) du mort. Les noix de coco qu'ils écrasent ne rendent pas d'huile ; le sagou qu'ils pilent ne donne pas de farine et s'ils vont à la chasse ils ne voient pas de gibier. Ce n'est que quand ils ont appris la nouvelle de la mort, et qu'ils se sont coupé les cheveux et baignés que l'âme cesse de les inquiéter et de les contrecarrer. Un missionnaire hollandais qui rapporte ces coutumes pense que l'offrande de cheveux est destinée à faire croire à l'esprit que ses amis l'ont suivi dans l'autre monde ; mais je doute que la crédulité des esprits, toute élastique qu'elle soit, puisse aller jusqu'à accepter quelques cheveux en remplacement de la tête où on les a coupés [mccclxxii].

Des coutumes analogues semblent avoir été observées par les différentes branches de la race polynésienne. Ainsi, à Tahiti, on emmenait le cadavre dans une maison ou case appelée *tupapow*, construite spécialement dans ce but, et où on le laissait se décomposer jusqu'à ce que les os fussent décharnés. « Dès que le corps est déposé dans la *tupapow*, le deuil reprend. Les femmes se rassemblent et sont conduites jusqu'à la porte par la plus proche parente, qui se frappe avec une dent de requin le sommet de la tête à plusieurs reprises. Le sang coule abondamment et est recueilli avec soin sur des morceaux de toile, qui sont jetés dans la bière. Les autres femmes suivent cet exemple, et cette cérémonie se répète tous les deux ou trois jours, tant que durent leur zèle et leur chagrin.

Les larmes qui sont répandues en ces occasions sont généralement recueillies sur des morceaux d'étoffe et offertes au mort en oblation ; certains des jeunes se coupent les cheveux qu'on jette sous la bière avec les autres offrandes. Cette coutume est fondée sur la croyance que l'âme du défunt, qui a une existence à part, rode autour du lieu où est déposé le corps ; elle observe les actions des survivants et se réjouit de ces témoignages d'affection et de chagrin [mccclxxiii]. » D'après un auteur plus récent, « les Tahitiens en deuil ne se contentaient pas de pousser des cris lamentables ; ils s'arrachaient les cheveux, se déchiraient les vêtements et se coupaient atrocement avec des dents de

requin. Chaque femme se procurait un de ces instruments après son mariage et, en cas de deuil, elle s'en frappait impitoyablement. Pour certaines cela ne suffisait pas ; elles préparaient un instrument ressemblant à un maillet de plombier, d'environ cinq ou six pouces de long, arrondi à un bout, pour servir de manche, et muni à l'autre de deux ou trois rangées de dents de requin, fixées dans le bois. Lorsqu'elles perdaient un parent ou un ami, elles se coupaient avec cet instrument, en se frappant la tête, les tempes, les joues et les seins jusqu'à faire couler le sang à flots. En même temps elles poussaient les cris les plus assourdissaient et les plus effroyables ; leur visage convulsé, leurs cheveux arrachés et hérissés, le mélange de larmes et de sang qui couvrait leurs corps, leurs gestes affolés et leur agitation frénétique leur donnaient parfois une apparence terrible et presque inhumaine. Les femmes surtout se livraient à ces acte P335 barbares ; mais les hommes les imitaient en ces occasions ; ils ne se contentaient pas de se couper, ils se servaient de massues et d'autres armes dangereuses. » Pour ces cérémonies, les femmes portaient parfois de courts tabliers qu'elles soulevaient d'une main pour recevoir le sang, tandis que de l'autre elles se coupaient. Ces tabliers trempés de sang étaient ensuite séchés au soleil et donnés en signe d'affection à la famille éprouvée, qui les conservait comme preuve de la haute estime où l'on avait tenu le défunt. A la mort d'un roi ou d'un grand chef, ses sujets s'assemblaient, s'arrachaient les cheveux, se lacéraient le corps jusqu'à être couverts de sang, et souvent se battaient à coups de massue et de pierres jusqu'à la mort d'un ou de plusieurs d'entre eux [mccclxxiv]. Ces faits nous aident à comprendre comment s'instituèrent les combats de gladiateurs à Rome ; les anciens eux-mêmes nous disent que ces combats eurent lieu d'abord lors des funérailles et remplaçaient l'égorgement des captifs sur le tombeau [mccclxxv]. A Rome, les premiers spectacles de gladiateurs furent donnés en 264 av. J.-C. par D. Junius Brutus en l'honneur de son père défunt [mccclxxvi].

Parmi les femmes de Tahiti, l'emploi de dents de requin pour se saigner la tête n'était pas limité aux cérémonies funéraires. S'il arrivait un accident à leurs maris, leurs parents, leurs amis, ou leurs enfants, elles se lacéraient le corps avec des dents de requin ; même si l'enfant n'avait fait qu'une chute où il s'était fait mal, la mère mélangeait son sang aux larmes du petit. Mais quand un enfant mourait, tou-

te la maison se remplissait de parents, qui se tailladaient la tête et se livraient à de bruyantes lamentations.

« En ces occasions, entre autres témoignages de deuil, les parents se coupaient les cheveux sur un côté de la tête. Parfois ils se contentaient de découper un carré sur le front ; d'autres fois ils coupaient tout sauf ce carré ; parfois ils laissaient au-dessus de chaque oreille une touffe de cheveux et parfois au-dessus d'une seulement ; parfois ils tondaient de près la moitié de la tête et laissaient pousser les cheveux sur l'autre ; et ces démonstrations de deuil se prolongeaient parfois deux ou trois ans [mccclxxvii]. » Ces descriptions illustrent la pratique des Israélites qui se rasaient des parties de la tête en signe de deuil.

A Hawaï, quand mourait un roi ou un grand chef, ses gens exprimaient leur chagrin « en s'infligeant les mutilations les plus affreuses ; en effet, ils ne se contentaient pas de se déchirer complètement les vêtements ; ils se faisaient sauter les yeux elles dents avec des massues et des pierres, ils s'arrachaient les cheveux, ils se brûlaient et se tailladaient le corps [mccclxxviii]. »

De toutes ces mutilations, la plus fréquente semble avoir consisté à se briser les dents. Les deux sexes s'y livraient, mais les hommes peut-être plus que les femmes. Lorsque mourait un roi ou un grand chef, les petits chefs qui lui étaient attachés par les liens du sang ou de l'amitié devaient montrer leur affection en se faisant sauter une des dents de devant avec une pierre, après quoi leurs gens étaient contraints de suivre cet exemple. Parfois un homme se cassait lui-même une dent ; mais il arrivait plus fréquemment qu'il était aidé par quelqu'un d'autre qui, plaçant un bout de bâton sur la dent, frappait sur l'autre bout avec une pierre. Si un homme hésitait à se soumettre à cette opération, les femmes la lui infligeaient pendant son sommeil. Il était rare qu'on enlevât plus d'une dent à la fois ; mais comme cette mutilation se répétait à la mort de chaque chef important, on voyait peu d'hommes qui eussent toutes leurs dents ; beaucoup avaient perdu les dents de devant des deux mâchoires, ce qui, entre autres inconvénients, les rendait presque inintelligibles. Certains cependant avaient [P336] le courage de se singulariser et de garder presque toute leur dentition [mccclxxix].

De même les Tongans, en signe de deuil, se cassaient les dents à coups de pierres, se faisaient des cercles et des balafres avec des tisons, se frappaient la tête jusqu'au sang avec des dents de requin, et se perçaient avec leurs lances l'intérieur des cuisses, les flancs au-dessous des aisselles et les joues [mccclxxx].

Un matelot anglais, William Mariner, qui séjourna chez les Tongans au début du XIX[e] siècle, décrit d'une manière saisissante les funérailles fantastiques de Finow, roi de Tonga, auxquelles il assista. Les chefs et les nobles manifestèrent leur douleur en se blessant avec des massues, des pierres, des couteaux ou des coquillages tranchants ; tantôt seuls, tantôt à deux ou trois, ils se précipitaient dans le cercle formé par les spectateurs pour donner la preuve de leur extrême chagrin et de leur respect pour la mémoire de leur seigneur et ami défunt. Ainsi l'un s'écria : « Finow, je sais bien ce que tu as en tête ; tu es parti à Bolootoo [mccclxxxi], et tu laisses croire à ton peuple que moi, ou certains de ton entourage, t'avons été infidèles ; mais où est la preuve de notre infidélité ? En quoi t'avons-nous jamais manqué de respect ? » En prononçant ces mots il se frappait la tête avec une massue, une pierre ou un couteau et s'écriait de temps à autre : « N'est-ce pas une preuve de ma fidélité ? Cela ne montre-t-il pas mon attachement au guerrier trépassé ? » Un autre, après avoir marché de long en large à pas désordonnés, brandissant une massue, s'en frappait deux ou trois fois violemment sur le sommet ou le derrière de la tête, puis s'arrêtant brusquement et fixant son regard sur l'arme sanglante, il s'écriait : « Hélas ! ma massue, qui m'aurait dit que tu me rendrais ce service et que tu me permettrais ainsi de témoigner de mon respect pour Finow ! Jamais plus, non jamais plus, tu ne pourras fracasser les crânes de ses ennemis ! Hélas ! quel grand et puissant guerrier a succombé ! O Finow, cesse de soupçonner ma loyauté ; sois convaincu de ma fidélité ! » D'autres, plus violents encore, se coupaient la tête jusqu'au crâne avec des coups si forts et si fréquents qu'ils chancelaient et perdaient momentanément l'usage de leur raison [mccclxxxii]. D'autres se rasaient la tête, se brûlaient les joues avec des étoffes enflammées et frottaient leurs blessures avec des baies astringentes, pour les faire saigner. Ils décrivaient avec ce sang autour des blessures des cercles d'environ cinq centimètres de diamètre et les frictionnaient tous les jours avec des baies pour les faire de nouveau saigner. En témoignage de leur amour pour le maître défunt, les pêcheurs qui lui avaient ap-

partenu se frappaient la tête avec leurs pagaies. En outre, chacun enfonçait obliquement dans l'une et l'autre joue trois flèches ; les pointes étant dans la bouche, les flèches étaient appuyées sur les épaules et étaient attachées au bout à une autre flèche, derrière le dos du pêcheur, de façon à former un triangle. En cet étrange accoutrement, ils évoluaient autour de la tombe, se frappaient la figure et la tête avec leurs pagaies ou transperçaient d'un fer de lance la peau soulevée de leur poitrine, tout cela pour prouver leur affection pour leur chef défunt [mccclxxxiii].

Les Samoans manifestaient de même leur deuil par des hurlements et des lamentations frénétiques ; ils se déchiraient les vêtements, s'arrachaient les cheveux, se brûlaient la chair avec des tisons, se frappaient le corps avec des pierres et se tailladaient avec des pierres tranchantes, des coquillages et des dents de requin jusqu'à être couverts de sang. C'est ce qu'on appelait une « offrande de sang » (*taulanga toto*) ; mais d'après Georges Brow ; cette expression n'impliquait pas P337 que le sang était offert aux dieux ; c'était seulement une marque d'affection pour le défunt et de tristesse pour sa perte [mccclxxxiv]. De même à Mangaia, îles Hervey, à peine un malade mourait-il que ses proches parents se noircissaient la figure, se coupaient les cheveux et se tailladaient le corps avec des dents de requin jusqu'à faire ruisseler le sang. A Raratonga, on avait coutume de faire sauter les dents de devant en signe de chagrin [mccclxxxv]. De même dans les îles Marquises, « à la mort d'un grand chef, sa veuve et les femmes de la tribu poussaient des cris perçants, tout en se tailladant le front, les joues et les seins avec des éclats de bambou. Cette coutume a disparu, du moins à Nouka-Hiva ; mais dans l'archipel sud-est les femmes se conforment encore à cet usage et, la figure couverte du sang de leurs blessures profondes, s'abandonnent à des démonstrations de désespoir aux funérailles de leurs parents [mccclxxxvi]. »

Les mêmes coutumes funéraires existaient chez les Maori de la Nouvelle-Zélande. « Les épouses et les proches parents, surtout les parentes, montraient leur tristesse en se coupant la figure et le front avec des coquillages et des morceaux d'obsidiane, jusqu'à faire ruisseler le sang ; ils le laissaient sécher sur la figure et plus celle-ci était couverte de caillots, plus grande était la preuve de respect pour le mort ; ils se coupaient toujours les cheveux en signe de deuil, les hommes généralement sur le côté seulement, depuis le front jusqu'à la

nuque [mccclxxxvii]. » D'après un autre auteur, les Maori ne se contentaient pas de se couper le visage et le front, « tous les proches parents et amis du défunt, ainsi que ses esclaves et domestiques ou gens s'il en avait, se coupent affreusement et présentent aux yeux des Européens un aspect terrible. Ils saisissent entre le médius et le pouce un silex, qui est sacré en raison du sang qu'il a répandu et de l'usage qu'on en fait. Ils l'enfoncent dans la peau jusqu'au delà des ongles. L'opération commence au milieu du front et décrit une courbe sur toute la figure de chaque côté ; ils s'écorchent alors lamentablement les bras, les jambe et la poitrine, et les femmes, qui se font des entailles plus nombreuses et plus profondes que les hommes, se blessent parfois terriblement les seins [mccclxxxviii]. »

Nulle part peut-être, ces lacérations en l'honneur des morts n'ont été pratiquées plus systématiquement et avec plus de rigueur que parmi les autochtones d'Australie, qui se trouvent au plus bas degré de l'échelle sociale. Ainsi, parmi les tribus de la Western Victoria, le veuf pleurait sa femme pendant trois lunes. Toutes les nuits il énumérait en gémissant ses qualités et se lacérait le front avec ses ongles jusqu'à faire ruisseler le sang sur ses joues ; il s'enduisait aussi la tête et le visage avec de la terre de pipe. S'il l'aimait tendrement et désirait exprimer toute sa douleur, il se marquait à la ceinture de trois barres au moyen d'un tison. Le deuil de la veuve durait douze lunes. Elle se coupait les cheveux ras et se brûlait les cuisses avec des cendres ardentes, pressées avec un morceau d'écorce, jusqu'à en hurler de douleur. Toutes les deux nuits, elle énumérait eu gémissant les vertus du défunt et se lacérait le front jusqu'à faire ruisseler le sang sur ses joues. En même temps elle se couvrait la tête et la figure de terre de pipe. Elle devait continuer ainsi pendant trois lunes sous peine de mort. Les enfants en deuil de leurs parents se lacéraient le front [mccclxxxix]. En Central Victoria, le père et la mère d'un mort se lacéraient effroyablement ; le père s'entaillait la tête à coups de hache et la mère se brûlait le sein et le ventre avec des tisons. Ils continuaient de la sorte pendant plusieurs heures chaque jour, jusqu'à l'expiration de la période de deuil [mcccxc], Dans cette tribu les veuves ne se contentaient [P338] pas de se brûler les seins et les bras, les jambes et les cuisses avec des tisons ; elles frottaient les blessures de cendres et s'écorchaient la figure de façon à mélanger le sang aux cendres [mcccxci]. Les Kurnai de la South-Eastern Victoria se coupaient en s'entaillaient

avec des pierres tranchantes et des haches jusqu'à ce que leurs têtes et leurs corps fussent couverts de sang [mcccxcii]. Chez les Mukjarawaint de la Western Victoria, quand un homme mourait, ses parents pleuraient et s'entaillaient avec des haches ou d'autres outils tranchants pendant des semaines [mcccxciii].

Les Australiens du Bas-Murray et du Bas-Darling se brûlaient le dos et les bras, et même parfois la figure, avec des tisons ardents qui causaient d'affreux ulcères ; ensuite ils se jetaient à plat ventre sur la tombe, s'arrachaient les cheveux à poignées, se couvraient la tête et le corps de terre et mettaient leurs plaies à vif [mcccxciv]. Les Kamilaroi, grande tribu de la Eastern New South Wales, et particulièrement les femmes, s'enduisaient la tête et la figure de terre de pipe, puis s'entaillaient la tête à coups de hache de telle sorte que le sang ruisselait sur l'enduit jusqu'aux épaules, où ils le laissaient dessécher [mcccxcv]. A propos d'un enterrement observé sur le Murray, un auteur dit : « Autour de la bière étaient rassemblées de nombreuses femmes, parentes du défunt, qui gémissaient et se lamentaient amèrement et se lacéraient les cuisses, le dos et les seins avec des coquillages ou des silex, jusqu'à faire ruisseler le sang de ces plaies. »

Chez les Kabi et les Wakka du Queensland sud-est, près de la Mary, le deuil durait environ six semaines. « Chaque nuit les lamentations se prolongeaient pendant des heures et s'accompagnaient de lacérations avec des silex tranchants ou autres instruments semblables. Les hommes se contentaient de quelques incisions sur le derrière de la tête mais les femmes s'entaillaient de la tête aux pieds et laissaient sécher le sang sur la peau [mcccxcvi]. Dans le Boulia, canton du Queensland central, les femmes en signe de deuil se coupaient les cuisses en dedans et en dehors, avec des pierres tranchantes ou des morceaux de verre, de façon à faire une série d'entailles parallèles ; dans des cantons voisins les hommes se marquent d'une croix beaucoup plus grande et plus profonde dans la même partie de la cuisse [mcccxcvii]. Les Kakadu, même les femmes, du Northern Territory, s'entaillent la tête jusqu'à faire couler le sang sur le visage et sur le corps. Ils recueillent ensuite du sang dans un morceau d'écorce et le déposent apparemment dans un arbre près de l'endroit où est mort celui qu'ils pleurent [mcccxcviii].

Parmi les Kariera de l'Ouest Australien, les parents et parentes se lamentent et s'entaillent le cuir chevelu jusqu'à ce que le sang ruisselle sur leurs figures. On coupe les cheveux du défunt et l'on en fait un cordon que portent les parents [mcccxcix]. Les Narrinyeri, de l'Australie méridionale dessèchent en partie les cadavres sur un feu lent ; on les écorche, on les peint d'ochre et on les dresse nus sur des estrades. « Alors les parents et les amis du défunt poussent des lamentations et des gémissements. Ils se coupent les cheveux ras et se badigeonnent d'huile et de poudre de charbon. Les femmes se barbouillent d'immondices ; tous se frappent et s'entaillent et se livrent aux démonstrations de deuil les plus violentes. Tous les parents ont soin d'être présents et de se conformer aux signes convenables de deuil, de peur d'être soupçonnés d'avoir été coupables ou complices de la mort.

Chez les Arunta de l'Australie Centrale, tout homme doit s'entailler l'épaule en signe de deuil à la mort de son beau-père ; s'il y manque, sa femme peut être donnée à un autre homme afin d'apaiser la colère de l'esprit contre son gendre indigne. Aussi les Arunta portent-ils sur P339 leurs épaules des cicatrices qui montrent qu'ils ont fait leur devoir à l'égard de leurs beaux-pères défunts [mcd]. Les parentes des morts se coupent et s'entaillent en signe de deuil ; pendant cette opération elles sont dans un état de frénésie ; pourtant elles prennent bien soin de ne jamais se blesser dans des parties vitales, mais elles passent leur rage sur leur cuir chevelu, leurs épaules et leurs jambes [mcdi]. Chez les Warramunga (Australie Centrale), les veuves se coupent les cheveux ras et après s'être fendu le cuir chevelu sur une ligne droite, elles y passent un tison ardent, ce qui amène parfois de graves accidents [mcdii]. Les autres parentes se contentent d'entailler le cuir chevelu à coups répétés avec des bâtons à ignames jusqu'à faire ruisseler le sang sur leurs figures ; les hommes s'entaillent les cuisses plus ou moins profondément à coups de couteau. Ils ouvrent ces blessures des cuisses eu serrant les jambes avec des ficelles des deux côtés de la plaie. Il en résulte des cicatrices permanentes. On a vu un homme qui portait jusqu'à vingt-trois de ces cicatrices. En outre, certains Warramunga se coupent les cheveux ras, les brûlent et s'enduisent la tête de terre de pipe tandis que d'autres se coupent la barbe. Toutes ces actions sont soumises à des règles bien définies. Les entailles aux cuisses et même la coupe des cheveux et de la barbe ne sont pas laissées au hasard ou au caprice ; elles sont pratiquées par les parents du

défunt, parents suivant le système des groupes ou des classes, qui est seul reconnu par les autochtones de l'Australie [mcdiii]. Dans ces tribus « si un homme dont on est parent d'une façon particulière vient à mourir, il faut faire ce qu'il convient, soit s'entailler les cuisses, soit se couper les cheveux, qu'on ait été en relations personnelles avec le mon, ou pas, qu'il ait été un ami très cher ou un grand ennemi. »

Il convient de remarquer que dans le cas de ces entailles funéraires chez les Australiens, le sang des parents est parfois appliqué directement sur le cadavre, ou tout au moins on le laisse tomber goutte à goutte dans la fosse. Ainsi, dans certaines tribus du Darling, plusieurs hommes se rassemblaient auprès de la tombe et se frappaient la tête entre eux avec des boomerangs, puis ils se tenaient au-dessus de la fosse, de façon à laisser dégoutter le sang de leurs fêtes sur le cadavre. Si le défunt était un personnage hautement estimé, on répétait cette saignée après qu'un peu de terre avait été jetée sur le cadavre [mcdiv]. De même chez les Milya-uppa qui occupaient le pays autour du Lac Torrowotta, dans le nord-ouest de la Nouvelle-Galles du Sud, à la mort d'un guerrier, ceux qui portaient son deuil se blessaient les uns les autres à la tête et laissaient dégoutter le sang sur le cadavre étendu dans la tombe [mcdv]. Chez les Bahkunjy, à Bourke, sur le Darling, « j'ai assisté à un enterrement où le veuf (qui menait le deuil) sauta dans la fosse et se séparant des deux mains la chevelure, reçut d'un autre indigène, qui sauta après lui dans la tombe, un coup violent de boomerang sur la raie. Un long jet de sang gicla ; après quoi le veuf rendit le même service à son camarade ». Cette opération fut faite, semble-t-il, sur le lit de feuilles, avant que le cadavre y eût été déposé [mcdvi]. Chez les Arunta (Australie Centrale), les parentes du mort se jetaient sur la tombe et se blessaient la tête elles-mêmes ou entre elles avec des massues et des pelles de bois jusqu'à ce que le sang qui ruisselait sur la terre de pipe, dont leurs corps étaient blanchis, vînt dégoutter sur la tombe [mcdvii]. De même, un autre écrivain raconte comment, dans un enterrement qu'il vit la Vasse, dans l'Australie Occidentale, une fois la fosse creusée, les indigènes placèrent à côté le cadavre, puis « s'entaillèrent les cuisses, et comme ruisselait le sang, ils dirent en chœur : « J'ai apporté du sang » ; ils frappèrent alors [P340] violemment le sol du pied, tandis que le sang dégouttait autour deux alors, essuyant les blessures avec des bouchons de feuilles, ils les jetèrent tout sanglants sur le cadavre [mcdviii]. »

Il convient de remarquer que les Australiens jettent parfois leurs cheveux coupés, aussi bien que leur sang, sur le corps de leur ami défunt. Ainsi, Sir George Grey nous raconte que « les naturels, dans de nombreuses parties de l'Australie, coupent des parties de leur barbe, les flambent, et les jettent sur le cadavre ; dans certains cas c'est la barbe du cadavre qu'ils coupent ; ils la flambent et en frottent leur propre corps et celui du mort [mcdix]. » Comparant cet usage du deuil des Australiens d'aujourd'hui avec ceux des Hébreux, Sir George Grey ajoute : « Les femmes s'entaillent et s'écorchent toujours la figure en signe de deuil ; elles se font une sorte de calvitie entre les yeux, puisque c'est toujours entre les deux yeux qu'elles s'écorchent la peau avec les ongles [mcdx]. »

Chez les sauvages autochtones de la Tasmanie, les coutumes funéraires semblent avoir été les mêmes : « Elles se rasaient la tête, l'enduisaient avec de la terre de pipe, se couvraient la figure d'un mélange de charbon et de craie et de graisse d'ému ou de puffin ; elles ne se contentaient pas de pleurer, mais elles se lacéraient le corps avec des coquillages et des pierres tranchantes et se brûlaient même les cuisses avec des brandons. Puis elles jetaient des fleurs sur la tombe et entrelaçaient au-dessus les arbres pour couvrir leur bien-aimé. Les cheveux coupés en signe de tristesse étaient jetés sur le tertre [mcdxi]. »

Nous avons maintenant passé en revue depuis les nations les plus civilisées de l'antiquité jusqu'aux sauvages les plus grossiers des temps modernes, les coutumes de lacération corporelle et de coupe de cheveux en signe de deuil. Demandons-nous maintenant ce que signifient ces pratiques. Nous avons vu dans les chapitres précédents que les Nicobarais se rasent les cheveux pour échapper au mort qu'ils désirent éviter et qu'ils croient incapable de les reconnaître sous ce déguisement. Se peut-il donc que ces deux coutumes aient été adoptées afin de tromper ou de repousser l'âme en rendant ceux qui lui survivent soit méconnaissables, soit répugnants à ses yeux ? D'après cette théorie ces deux coutumes sont basées sur la crainte de l'âme ; en s'entaillant la chair et en se tondant les cheveux, on espère n'être pas reconnu par elle ou si l'on en est reconnu, elle sera dégoûtée, si bien que dans l'un ou l'autre cas elle laissera les vivants tranquilles.

Comment cette hypothèse cadre-t-elle avec les faits que nous avons passés en revue ? La crainte du mort compte certainement pour

quelque chose dans les coutumes funéraires australiennes ; nous avons vu en effet que chez les Arunta, si un homme ne s'entaille pas comme il faut pour porter le deuil de son beau-père, l'âme de celui-ci est censée se courroucer à tel point que la seule manière de l'apaiser est d'enlever sa fille au mauvais gendre. De plus, chez les Unmatjera et les Kaitish de l'Australie Centrale, la veuve se couvre le corps de cendres et renouvelle ce signe de douleur pendant toute la période de deuil parce que si elle y manquait, « l'*atnirinja*, ou esprit du mort, qui la suit constamment, la tuerait et décharnerait ses os [mcdxii] ».

Dans ces coutumes la crainte de l'âme est évidente ; mais il ne semble pas qu'il y ait intention de la tromper ou de la dégoûter en se rendant méconnaissable ou répugnant. Au contraire, les pratiques australiennes semblent plutôt chercher à imposer ceux qui s'y conforment à l'attention de l'âme, afin que celle-ci soit satisfaite des marques de deuil. Les Arunta et autres tribus de l'Australie Centrale P341 craignent que s'ils ne montrent pas assez de tristesse, l'esprit du mort s'en offense et se fâche. Quand au blanchissement du corps avec de la terre de pipe, on nous dit qu'il ne faut y voir « aucune intention de cacher l'identité de celui qui porte ce deuil à l'esprit du mort. Au contraire, on cherche à le rendre plus visible afin de permettre à l'âme de voir qu'on porte son deuil comme il faut [mcdxiii] ». Bref, les coutumes de deuil de l'Australie Centrale semblent destinées à plaire au mort et à se le rendre propice, plutôt qu'à échapper à son attention ou à exciter son dégoût.

Que telle soit l'intention véritable des usages australiens, c'est ce que suggèrent fortement les pratiques qui consistent à faire couler le sang sur le cadavre dans la tombe ou à y déposer des cheveux ; on ne peut y voir qu'un tribut ou une offrande à l'esprit du mort pour répondre à ses vœux et détourner sa colère. Nous avons vu que de même les Orang Sakai de Sumatra laissent couler le sang des blessures de leurs têtes sur le visage du cadavre et qu'à Tahiti le sang qui coule des blessures volontaires est recueilli dans des morceaux d'étoffe qui sont ensuite déposés près des cadavres sur la bière. En outre, la coutume de déposer les cheveux sur le cadavre ou dans la tombe a été observée dans les temps anciens ou modernes par les Arabes, les Grecs, les Mingréliens, les Peaux Rouges, les Tahitiens et les Tasmaniens, aussi bien que par les autochtones d'Australie. Nous semblons donc très fondés à en conclure que le désir de plaire au mort a été au moins un

des motifs qui ont conduit tant de peuples à pratiquer ces mutilations corporelles qui nous intéressent en ce moment. Mais dire cela, ce n'est pas affirmer que telle a été la seule intention de ces pratiques. Différents peuples ont pu se mutiler et se défigurer ainsi pour des motifs différents, parmi lesquels le désir de dégoûter les morts.

Demandons-nous maintenant quel bienfait ou quel plaisir l'âme peut retirer de l'offrande de sang et de cheveux. S'en réjouit-elle seulement parce qu'elle y voit la tristesse sincère que ressentent les siens ? C'est certainement là l'interprétation que les Tahitiens donnaient de cette coutume ; en effet, ils offraient à l'âme du défunt leurs larmes en même temps que leur sang et leurs cheveux et ils croyaient que l'âme « observe les actions des survivants et est flattée par ces témoignages d'affection et de douleur ». Cependant, même en faisant la part de l'égoïsme du sauvage, nous serions injustes probablement pour l'âme des primitifs si nous supposions qu'elle exige un tribut de sang, de larmes et de cheveux uniquement parce qu'elle prend plaisir aux souffrances et aux privations de ceux qui lui survivent. Il est probable qu'à l'origine on croyait qu'elle retirait un avantage plus tangible et matériel de ces démonstrations d'affection et de dévouement.

Un grand savant a suggéré que l'intention de l'offrande de sang était de créer un pacte entre les vivants et les morts et de confirmer ou d'établir ainsi des relations amicales avec les puissances spirituelles [mcdxiv]. A l'appui de cette opinion il cite la pratique de certains Australiens du Darling qui, outre qu'ils se blessaient à la tête et laissaient couler leur sang sur le cadavre, enlevaient au mort un morceau de chair, le desséchaient au soleil, le coupaient en petits morceaux et distribuaient ceux-ci aux parents et amis ; certains les suçaient pour y prendre de la force et du courage, et d'autres les jetaient dans la rivière pour amener une crue et des poissons [mcdxv]. Ici l'offrande du sang et le sucement de la chair pourraient assurément impliquer un rapport entre les survivants et les morts qui est à leur avantage matériel, que ces rapports doivent être considérés comme [P342] un pacte ou non. De même chez les Kariera de l'Australie Occidentale, qui se saignent en signe de deuil, on coupe les cheveux des morts et les parents les portent en forme de cordons. Ici les vivants et les morts paraissent échanger des bienfaits, les survivants donnant leur sang et les morts leurs cheveux.

Cependant les indications d'un tel échange de bienfaits sont trop rares et trop médiocres pour qu'on en puisse conclure que les mutilations et les blessures sont toujours ou même généralement destinées à établir un pacte avec les morts.La grande majorité des pratiques que nous avons passées en revue dans ce chapitre peuvent être considérées comme des bienfaits conférés par les vivants aux morts, mais, à part la pratique australienne que je viens de citer, il n'en est peut-être pas qui implique une réciprocité de la part du mort. Il faut donc écarter l'hypothèse qui explique les entailles funéraires comme une tentative pour établir un pacte du sang avec les morts, parce qu'elle n'est pas suffisamment prouvée par les faits dont nous disposons.

Une explication plus simple et plus évidente est suggérée par les pratiques de certains sauvages qui s'infligent des blessures. Nous avons vu ainsi que la coutume de se blesser à la tête et de laisser couler le sang sur le cadavre, régnait parmi les Australiens du Darling. Or, dans ces mêmes tribus la coutume est ou était plutôt que lorsqu'un adolescent accomplissait le rite de l'initiation « pendant les deux premiers jours il ne buvait que du sang des veines des bras de ses amis, qui lui donnaient volontiers cette nourriture. Après s'être fait une ligature sur, le haut du bras, ils se coupaient une veine sous l'avant-bras et laissaient couler le sang dans une écuelle ou une écorce creuse. Le jeune homme, à genoux sur un lit de petites branches de fuchsia, se baisse, les mains derrière le dos, et boit le sang de l'écuelle placée devant lui, en le lapant comme un chien. Plus tard on lui permet de se nourrir aussi de chair de canard [mcdxvi]. » De même, dans cette tribu, « une personne très malade ou très faible, se nourrit du sang fourni par ses amis, qui est prélevé sur eux comme il est décrit plus haut. Le malade l'absorbe généralement cru, comme une gelée, entre les doigts et le pouce. J'en ai vu cuire dans une écuelle en y mélangeant quelques cendres rouges [mcdxvii]. » A propos de ces tribus, le même écrivain nous dit : « Il arrive parfois qu'il faut changer de camp ou entreprendre un long voyage avec un malade dans un pays sans eau ; il est porté par les hommes forts, qui se saignent volontiers jusqu'à l'épuisement, afin de lui donner l'aliment qu'ils considèrent comme convenant le mieux à un malade [mcdxviii]. » Mais si ces sauvages donnent leur sang pour nourrir les faibles et les malades parmi leurs amis vivants, pourquoi ne l'auraient-ils pas donné dans le même but à leurs amis morts ? Comme presque tous les sauvages, ceux de l'Australie croient que l'âme

humaine survit à la mort du corps ; quoi de plus naturel que de fournir à l'âme corporelle cette même nourriture fortifiante dont ils l'avaient peut-être souvent soutenue dans la vie ? C'est d'après ce même principe qu'Ulysse, arrivé parmi les morts dans le pays lointain et sombre des Cimmériens, sacrifia des brebis et fit couler leur sang dans une tranchée : les faibles âmes se pressèrent autour avidement, burent le sang et eurent ainsi la force de lui parler [mcdxix].

Mais si le sang offert aux morts était destiné à les nourrir, que dire de l'offrande des cheveux ? On peut supposer que l'âme buvait le sang, mais on ne peut guère concevoir qu'elle fût affamée au point de manger des cheveux. Cependant il faut se rappeler que dans l'esprit P343 de certains peuples les cheveux sont associés à la force et qu'en conséquence on peut s'être imaginé, qu'en coupant les cheveux et en les offrant au mort, on lui donnait une source d'énergie aussi grande et aussi certaine que lorsqu'on lui donnait à boire du sang. Cela expliquerait le parallélisme des entailles corporelles et des coupes de cheveux dans les coutumes funéraires. Cependant les faits dont nous disposons ne sont guère suffisants pour nous permettre de dire avec certitude que telle est la véritable explication de ces pratiques.

Quoiqu'il en soit, cette enquête tend à confirmer l'opinion que les pratiques courantes qui consistent à entailler les corps et à couper les cheveux des vivants étaient à l'origine destinées à plaire aux morts ou à les aider d'une manière ou d'une autre en conséquence, partout où ces coutumes ont régné, on peut en conclure que les peuples qui les ont observées croyaient à la survie de l'âme humaine après la mort et désiraient maintenir avec elle des relations amicales. En d'autres termes, l'observance de ces usages implique une propitiation ou un culte des morts. Les Hébreux ont pendant longtemps entaillé leurs corps et coupé leurs cheveux en l'honneur de leurs morts ; nous pouvons les compter au nombre des tribus et des nations adonnées à ce culte des ancêtres qui, de toutes les formes de la religion primitive, a été peut-être la plus répandue et qui a exercé l'influence la plus profonde sur l'humanité. Les rapports étroits entre ces coutumes de deuil et l'adoration des morts étaient encore présents à l'esprit d'Israël jusqu'à la fin de la monarchie et peut avoir fourni aux législateurs de cette époque leur principal motif pour interdire les manifestations extravagantes de tristesse qu'ils regardaient à juste titre comme païennes.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE IV

LE BŒUF HOMICIDE

Dans le Livre de l'Alliance, le plus ancien recueil de lois que contienne le Pentateuque, il est dit : « Si un bœuf heurte de sa corne un homme ou une femme qui en meurt, le bœuf sera lapidé et l'on ne mangera pas sa chair et le maître du bœuf sera absous. Mais si auparavant le bœuf avait accoutumé de heurter de sa corne et que son maître en était averti et ne l'avait pas surveillé, si ce bœuf tue un homme ou une femme, le bœuf sera lapidé et son maître sera aussi mis à mort [mcdxx]. »

Dans le Code Sacerdotal, qui est bien postérieur, cette même règle a été indiquée comme faisant partie de la loi du talion qui fut révélée P344 par Dieu à Noé après le Déluge : « Et certainement je redemanderai votre sang et le sang de vos âmes ; je le redemanderai de tout animal. Et je redemanderai l'âme de l'homme, de la main de l'homme, de la main de son frère. Celui qui répandra le sang de l'homme, par l'homme son sang sera répandu [mcdxxi]. »

Le principe de la loi du talion a été appliqué avec la même rigueur par les sauvages ; certains l'ont poussé encore plus loin en détruisant même des objets inanimés qui avaient accidentellement causé la mort d'êtres humains. Ainsi les Kouki du Tchittagong (nord-est de l'Inde), « comme tous les peuples sauvages, sont très vindicatifs ; le sang appelle toujours le sang ; si un tigre tue l'un d'entre eux près d'un village, tout le village prend les armes et se lance à la poursuite de l'animal ; si celui-ci est abattu, la famille du défunt se repaît de sa chair, pour se venger de ce qu'il a tué leur parent. Si la tribu ne parvient pas à détruire le tigre dans une première poursuite, les parents du défunt doivent continuer la chasse ; et tant qu'ils ne l'ont pas tué, ou quelque autre tigre, et qu'ils n'ont pas donné un festin de sa chair, ils

sont déshonorés et ne peuvent frayer avec les autres habitants. De même si un tigre tue un chasseur ou un guerrier, ni les chasseurs ni les guerriers, quel qu'ait été le succès de leur expédition, ne peuvent revenir au village sans déshonneur s'ils n'ont pas tué le tigre. Exemple encore plus frappant de cet esprit de vengeance : si un homme se tue en tombant d'un arbre, tous ses parents se rassemblent et abattent l'arbre ; quelles que soient ses dimensions, on le réduit en petits morceaux qu'on jette aux vents, parce qu'il a causé la mort de leur frère [mcdxxii]. »

De même, les Aïno, peuplade primitive du Japon, se vengent de tous les arbres qui ont causé la mort d'un homme. « Les Aïno se mettent en colère et vont faire la guerre à l'arbre. Ils se rassemblent et accomplissent une cérémonie qu'ils appellent *niokeush rorumbe*. Un Aino à qui on demande des explications répondit : « Si quelqu'un monte à un arbre, en tombe et meurt, ou s'il coupe un arbre qui tombe sur lui et le tue, cette mort s'appelle *niokeush* ; elle est causée par la multitude de démons qui habitent les différentes parties du tronc, des branches et des feuilles. Il faut donc se rassembler, abattre l'arbre, le couper en petits morceaux, et jeter ceux-ci au vent. Car si l'on ne détruit pas l'arbre, il sera toujours dangereux, les démons continuant à l'habiter.

Si l'arbre est trop grand pour être coupé en petits morceaux, on peut le laisser intact, mais il faut en marquer nettement l'emplacement afin que les gens de s'en approchent pas [mcdxxiii]. »

Les indigènes de la Western Victoria brûlent toujours l'épée ou toute autre arme dont s'est servi l'ennemi [mcdxxiv]. De même, certains des naturels de l'Australie occidentale brûlaient la pointe de la lance qui avait tué un homme : ils expliquaient cette coutume en disant que l'âme du mort était attachée à la pointe de la lance et ne pouvait s'en aller dans le pays des morts que si cette pointe était brûlée [mcdxxv]. Dans le cas d'un meurtre chez les Akikouyou (Afrique Orientale britannique), les anciens prennent la lance ou l'épée qui a servi à perpétrer le crime, l'émoussent et la jettent dans un trou profond de la rivière voisine. Ils disent qu'autrement l'arme continuerait à être une cause de meurtre [mcdxxvi]. C'est le même fait que signale un écrivain qui a étudié lui-même certaines des tribus de l'Afrique Orientale britannique : « L'arme qui a servi à détruire une vie humaine, dit-il, est regardée

avec effroi et terreur. Ayant causé la mort une première fois, elle garde une tendance maléfique à être pour toujours une menace de mort. Aussi, chez les Akikouyou et les P345 Atheraka est-elle émoussée et enterrée par les anciens. Les Akamba suivent une méthode différente, qui est typique de leur caractère rusé. Ils croient que la flèche qui a causé mort d'homme ne perd jamais son esprit fatal, qui reste attaché à celui qui la possède. L'arc est aussi animé du même esprit et c'est pourquoi, dès qu'un Akamba [mcdxxvii] a tué un homme il cherche à se débarrasser de son arme par quelque ruse en la faisant prendre par quelqu'un d'autre. Les parents du mort arrachent la flèche de la blessure et la cachent la nuit près du village du meurtrier. Les habitants la cherchent et s'ils la trouvent, ou ils la rapportent dans l'autre village ou ils la placent quelque part, sur un sentier, dans l'espoir qu'un passant la ramassera et s'attachera ainsi l'objet maudit. Mais on se méfie de ces trouvailles, et généralement le meurtrier est obligé de garder sa flèche [mcdxxviii].

Les Kachin de la Haute-Birmanie ne pardonnent jamais. Sur son lit de mort, le père lègue ses vengeances à ses fils et ceux-ci attendent le moment propice pour obéir aux volontés paternelles. Généralement, on vide les vieilles querelles une fois par an, et en ces occasions on n'oublie même pas les objets inanimés. C'est ainsi que, s'il a perdu un ami ou un parent qui s'est noyé en traversant une rivière, le vengeur se rend une fois par an sur la rive, et remplissant d'eau un récipient de bambou, il le frappe à coups de hache comme s'il mettait à mort un ennemi animé [mcdxxix].

Dans le code malais de Malacca, il y a un article qui traite des buffles méchants et qui ordonne que : « si l'animal est attaché dans la forêt à un endroit où les gens n'ont pas l'habitude de passer et s'il tue quelqu'un à coups de cornes, il sera mis à mort [mcdxxx] ». Chez les Toradja de langue Bare'e (île de Célèbes), « la loi du talion s'étend aux animaux. Un buffle qui a tué un homme est mis à mort [mcdxxxi] ». La chose est assez naturelle, car « les Toradja considèrent que l'animal ne diffère de l'homme qu'en apparence. Il ne peut pas parler parce que son bec ou son muffle diffère de la bouche de l'homme ; il court à quatre pattes parce que ses mains diffèrent de celles de l'homme ; mais la nature intérieure de l'animal est la même que celle de l'homme. Si un crocodile tue un homme, la famille de la victime tue un crocodile, c'est-à-dire le meurtrier, ou quelqu'un de sa famille.

Mais s'il est tué plus de crocodiles que d'hommes, les crocodiles ont le droit de se fâcher et c'est un droit qu'ils ne manqueront pas d'exercer. Si un chien ne reçoit pas sa part de gibier, il refusera la prochaine fois de chasser, parce qu'il se sent lésé. Le Toradja tient beaucoup plus compte que nous des droits des animaux et il considère comme particulièrement dangereux de se moquer d'eux. Il protesterait et prédirait de grand orages et des déluges de pluie s'il voyait, par exemple, quelqu'un habiller un singe de vêtements d'homme. Personne ne peut se moquer impunément d'un chat ou d'un chien [mcdxxxii]. » Chez les Bogo, tribu de la frontière nord de l'Abyssinie, on met à mort le taureau ou la vache ou toute bête à cornes qui tue un être humain [mcdxxxiii].

A l'entrée d'un village Bayaka, dans la vallée du Congo, Torday a vu un gibet grossièrement façonné où était pendu un cadavre de chien. Il apprit que l'animal avait été puni pour faire un exemple, parce que c'était un voleur endurci qui ravageait les poulaillers [mcdxxxiv].

Chez les Arabes de l'Arabie Pétrée, quand un animal a tué un homme, son propriétaire doit le chasser en criant : « Galeux, galeux ! » Il ne doit jamais en reprendre possession, sous peine d'être obligé de payer le prix du sang. Si la mort a été causée par un bélier ou un bouc qui fait partie d'un troupeau, et qui a fait par exemple rouler une lourde pierre sur une pente rapide, le coupable restant inconnu, [P346] c'est le troupeau entier qui doit être chassé aux cris de : « Allez-vous-en, galeux [mcdxxxv]. »

Les mêmes principes de justice vengeresse ont été appliqués dans l'antiquité par d'autres nations que les Juifs. Dans le *Zend-Avesta* il est dit : « Si un chien fou ou un chien qui mord sans aboyer mord un mouton ou blesse un homme, il sera puni comme pour un meurtre ; s'il mord un mouton ou blesse un homme, on lui coupera l'oreille droite. S'il mord un autre mouton ou blesse un autre homme, on lui coupera l'oreille gauche. S'il mord un troisième mouton ou blesse un troisième homme, on lui coupera le pied droit. S'il mord un quatrième mouton ou blesse un quatrième homme, on lui coupera la queue. C'est pourquoi on l'attachera au poteau, par les deux côtés du collier on l'attachera ; si on ne le fait pas et si le chien fou ou le chien qui mord sans aboyer mord un mouton ou blesse un homme, il sera puni comme meurtrier [mcdxxxvi]. » Tout le monde admettra que le législateur persan

traitait le chien méchant avec beaucoup de modération ; il lui donnait cinq fois la possibilité de se réformer avant de lui infliger le châtiment suprême.

A Athènes, cœur de l'antique civilisation dans sa plus belle floraison, il y avait un tribunal réservé aux animaux et aux objets inanimés qui avaient blessé ou tué des êtres humains. La cour siégeait au Prytanée et les juges n'étaient rien moins que le roi titulaire de toute l'Attique et les quatre rois titulaires des différentes tribus attiques. Comme le Prytanée était probablement le plus ancien centre politique d'Athènes, si l'on excepte la forteresse de l'Acropole dont les rochers à pic et les remparts menaçants se dressaient derrière le tribunal, et comme les rois titulaires tribaux représentaient les anciens rois tribaux qui gouvernèrent pendant des siècles avant que les habitants de l'Attique eussent renversé la monarchie et adopté la république [mcdxxxvii], nous sommes justifiés à supposer que le tribunal qui se tenait dans ce vénérable édifice et que présidaient ces juges augustes était d'une très haute antiquité ; cette conclusion est confirmée par la nature des affaires qu'on y jugeait, puisqu'on n'en peut trouver de semblables qu'en nous reportant à la justice grossière des tribus sauvages des Indes, de l'Afrique et de Célèbes. Les coupables qu'on menait à la barre n'étaient pas des hommes et des femmes, mais des animaux, des outils, des armes de fer, de bois ou de pierre, qui avaient fracassé la tête de quelqu'un, la main qui les avait lancés restant inconnue. Nous ne savons pas quelle punition on infligeait aux animaux qu'on avait jugés coupables ; mais nous savons que les objets inanimés qui avaient tué un homme en tombant sur lui étaient bannis par les rois tribaux [mcdxxxviii]. Chaque année, la hache ou le couteau qui avait servi à immoler le bœuf à la fête de Zeus sur l'Acropole, était solennellement accusé de meurtre devant les juges siégeant au banc de justice ; chaque année on le déclarait solennellement coupable et on le condamnait à être jeté à la mer [mcdxxxix]. Pour ridiculiser la passion qu'avaient les Athéniens pour siéger en jury, Aristophane a décrit dans une de ses pièces un vieux fou de juriste qui juge un chien selon toutes les formes de la justice, pour avoir volé et mangé un fromage [mcdxl]. Peut-être l'idée première de cette scène fameuse, qui a été reproduite par Racine dans *Les Plaideurs*, était-elle venue à la pensée du poète athénien, tandis que, mêlé à la foule des spectateurs, il regardait, riant sous cape, le jugement d'un chien, d'un bœuf ou d'un âne

placé au banc des accusés, pour avoir malicieusement mordu, frappé de sa corne ou de son sabot, ou attaqué de toute autre façon un citoyen d'Athènes.

P347 Chose étrange, le grand philosophe idéaliste, Platon lui-même, a rouvert du prestige de son autorité ce curieux vestige d'une jurisprudence barbare en proposant de l'incorporer dans les lois de l'État idéal qu'il projeta vers la fin de sa vie. Il faut avouer que lorsqu'il entreprit dans sa vieillesse de composer les *Lois*, la main tremblante du grand artiste avait perdu beaucoup de son adresse, et que malgré les vastes proportions de sa dernière œuvre, ses couleurs pâlissent auprès des visions sublimes de la *République*. Peu d'ouvrages révèlent d'une manière plus évidente les traces d'une imagination affaiblie et d'un génie dans le déclin des ans. Dans cette œuvre dernière, le soleil de Platon luit faiblement à travers les nuages qui se sont accumulés à son couchant. Voici le passage où le philosophe proposait d'établir une procédure légale modelée sur celle de la ville d'Athènes [mcdxli] : « Si une bête de somme ou tout autre animal tue un homme, sauf si l'animal prenait part à des jeux publics, les parents du défunt poursuivront l'animal pour meurtre ; les juges seront les magistrats que les parents du défunt désigneront, et l'animal, s'il est jugé coupable, sera mis à mort hors des frontières du pays. Mais si un objet inanimé, à l'exception de la foudre ou d'une arme jetée par la main de Dieu, prive un homme de vie, soit en tombant sur l'homme, soit que l'homme tombe sur lui, le plus proche parent du défunt, pour s'expier lui-même ainsi que tous les siens, désignera son plus proche voisin comme juge et l'objet, s'il est jugé coupable, sera jeté hors des frontières comme il a été dit pour les animaux. »

Le jugement d'objets inanimés pour homicide n'était pas particulier à Athènes. Dans l'île de Thasos, la loi voulait que tout objet inanimé qui, en tombant, tuait une personne, fût appelé en justice, et si on le jugeait coupable, fût jeté dans la mer. Or, au centre de la ville de Thasos se trouvait une statue de bronze du célèbre pugiliste appelé Théogène, qui de son vivant avait gagné un nombre prodigieux de prix dans l'arène, et dont le souvenir était chéri par ses concitoyens comme relui d'un des ornements les plus précieux de leur patrie. Cependant, un homme méprisable qui avait gardé une dent contre le défunt boxeur, venait chaque nuit administrer une raclée à la statue. Pendant quelque temps celle-ci endura ce traitement avec une dignité

paisible, mais à la fin, ne pouvant plus y tenir, elle dégringola, et tombant en plein sur son lâche assaillant, elle l'écrasa. Les parents du mort traînèrent la statue devant les tribunaux et la firent condamner pour meurtre et jeter à la mer [mcdxlii].

La même loi régnait à Olympie, ou tout au moins on y éprouvait un scrupule semblable concernant les statues homicides. Un jour, un petit garçon jouait sous l'image de bronze d'un bœuf qui se dressait dans l'enceinte sacrée ; brusquement l'enfant se relevant, se cogna la tête contre le ventre de métal de l'animal et après avoir langui quelques jours, mourut des suites du choc. Les autorités d'Olympie décidèrent de faire enlever le bœuf de l'enceinte sous prétexte qu'il avait été coupable de meurtre ; mais l'oracle de Delphes fut plus indulgent et considérant que la statue avait agi sans propos délibéré, il rapporta un verdict d'homicide involontaire. Ce jugement fut accepté par les autorités, et conformément à l'indication de l'oracle, ils célébrèrent pour le bœuf de bronze les rites solennels de purification qui étaient coutumiers dans les cas d'homicide involontaire [mcdxliii]. Il est dit, que lorsque Scipion l'Africain mourut, une statue d'Apollon à Rome en fut tellement affectée qu'elle pleura pendant trois jours. Les Romains considérèrent que ce chagrin était excessif, et sur les conseils des augures ils firent [P348] couper cette trop sensible statue en petits morceaux et la jetèrent dans la mer [mcdxliv].

A Rome, les animaux n'étaient pas toujours à l'abri des sévérités de la loi. Une ancienne coutume, que la tradition attribuait au roi Numa, ordonnait que si un homme arrachait en labourant une borne, non seulement lui, mais les bœufs qui l'avaient aidé à accomplir ce sacrilège, devaient être sacrifiés au dieu des bornes [mcdxlv] ; en d'autres termes, l'homme et ses bêtes étaient mis hors la loi et n'importe qui pouvait les mettre à mort impunément [mcdxlvi].

Ces idées et les habitudes qui en découlent ne sont pas limitées aux tribus sauvages et aux peuples civilisés de l'antiquité païenne. Sur le continent européen, jusqu'à une époque relativement récente, les animaux inférieurs étaient considérés comme passibles de loi. Les animaux domestiques étaient jugés dans les cours de justice communes et en cas de culpabilité étaient condamnés à mort. Les animaux sauvages relevaient de la juridiction des cours ecclésiastiques et la punition à laquelle ils étaient condamnés étaient le bannissement ou la mort par

exorcisme et excommunication. Cette punition n'était pas un vain mot s'il est vrai que saint Patrice exorcisa les serpents irlandais et les précipita dans la mer ou les transforma en pierres [mcdxlvii] et que saint Bernard, en excommuniant les mouches qui bourdonnaient autour de lui, joncha de leurs cadavres les dalles de l'église [mcdxlviii]. La prérogative de juger les animaux était bâtie sur un fondement solide comme un rocher, la loi judaïque du Livre de l'Alliance. Dans chaque cas, on désignait des avocats pour prendre la défense des animaux, et toute la procédure, jugement, sentence et exécution, était suivie avec les plus grands égards pour les formes de la justice et la majesté de la loi. Les recherches des archéologues français ont révélé les minutes de quatre-vingt-douze procès qui furent jugés dans des cours françaises du XII^e^ au XVIII^e^ siècle. La dernière victime qui eut à souffrir dans ce pays de cette évolution de la loi judaïque fut une vache, qui fut exécutée en l'année 1740 de Notre-Seigneur.

Le droit de juridiction qu'avaient les autorités ecclésiastiques sur les animaux sauvages et les bêtes nuisibles, tels que rats, sauterelles, chenilles, et autre vermine semblable, ne paraît pas, à première vue, justifiée d'une manière claire et évidente par l'Écriture, et on dut l'en déduire par une chaîne de raisonnements dont les points suivants paraissent avoir été les principaux chaînons. Comme Dieu maudit le serpent qui trompa Ève, comme David maudit le mont Gilboa pour avoir causé la mort de Saül et de Jonathan, et comme notre Sauveur maudit le figuier pour n'avoir pas porté des figues hors de saison, de même il s'ensuit évidemment que l'Église catholique a plein pouvoir et pleine autorité pour exorciser, excommunier, anathémiser, maudire, condamner et damner toute la création animée et inanimée sans aucune exception. Il est vrai que certains juristes savants en droit commun, gonflés de l'orgueil du savoir purement humain et d'une soi-disante philosophie prétendaient critiquer une suite de raisonnements qui devait paraître irréfutable à tout homme de bon sens. Ils prétendaient que le droit de juger et de punir les fautes impliquait un contrat, un pacte, ou une stipulation entre la puissance suprême qui administre les lois et les sujets qui s'y soumettent ; que les animaux inférieurs, étant privés d'intelligence, n'avaient jamais eu part à un tel contrat ou pacte, et qu'en conséquence, on ne pouvait en droit les punir des actions qu'ils avaient commises dans l'ignorance de la loi. Ils ajoutaient que l'Église ne pouvait en toute justice bannir les créatures qu'elle avait refusé de

baptiser et ils insistaient surtout sur le précédent fourni par P349 l'archange saint Michel qui, en disputant à Satan le cadavre de Moïse, n'apporta aucune accusation contre celui qui fut serpent, mais laissa au Seigneur le soin de le tancer. Cependant ces chicanes, qui sentaient étrangement leur rationalisme, furent impuissantes contre les forces inébranlables de l'autorité des Écritures, et de l'usage traditionnel sur lequel l'Église basait sa juridiction. Voici comment elle l'exerçait généralement.

Quand les habitants d'un canton souffraient d'incursions d'animaux ou d'insectes nuisibles, ils portaient contre eux une accusation devant la cour ecclésiastique, qui désignait un expert chargé d'estimer les dommages causés. On nommait ensuite un avocat pour défendre les animaux et prouver que l'accusation n'était pas fondée. On les citait alors à trois reprises différentes, et comme ils semblaient ne pas répondre, on les jugeait alors par défaut. La cour leur faisait ensuite notifier le jugement et les avertissait d'avoir à quitter le canton à une date déterminée sous peine d'adjuration ; s'ils n'étaient pas partis à la date fixée, on prononçait solennellement l'exorcisme. Les tribunaux semblent avoir beaucoup hésité à appliquer la justice dans toute sa rigueur et à proclamer le bannissement, et ils avaient recours à tous les expédients pour éviter, ou tout au moins différer, cette attristante mesure. C'était peut-être par tendresse pour les créatures qu'allait consumer la foudre ecclésiastique ; pourtant certains sceptiques prétendaient que c'était véritablement de crainte que les animaux ne fissent pas attention à l'interdit, et qu'au lieu de dépérir sous le coup de l'anathème, ils ne continuassent à se multiplier et à fructifier, comme on insinuait qu'il était arrivé en plusieurs occasions. Les avocats des cours ecclésiastiques ne niaient pas cette multiplication des bêtes nuisibles après leur excommunication, mais ils l'attribuaient avec toutes les apparences de la raison aux ruses du Malin qui, comme nous l'apprend le cas de Job, a la permission de parcourir la terre pour le plus grand tourment et la plus grande détresse de l'humanité.

D'autre part, on ne pouvait pas s'attendre raisonnablement à ce que la malédiction fût opérante au profit des paroissiens qui devaient encore leurs dîmes. C'est pourquoi un grand légiste posa comme premier principe que le meilleur moyen d'écarter les sauterelles était de payer une dîme, et pour étayer cette doctrine salutaire il en appela à la haute autorité du prophète Malachie [mcdxlix] ; celui-ci représente en effet

la Divinité tançant vigoureusement les Juifs du retard qu'ils mettaient à lui payer les dîmes, peignant des couleurs les plus attrayantes les bénédictions qui pleuvraient sur eux si seulement ils voulaient s'en acquitter et donnant sa parole qu'au reçu des arriérés il anéantirait les sauterelles qui dévastaient les récoltes. Un si pressant appel aux poches, aussi bien qu'à la piété des adorateurs, fait croire que les fonds du temple étaient assez bas du temps du prophète. Sa véhémente exhortation a dû servir maintes fois de texte aux sermons éloquents prêchés dans des circonstances analogues au Moyen-Age [mcdl].

Tels étaient les principes généraux qui ordonnaient jadis les jugements et les condamnations d'animaux en Europe. Quelques exemples de ces procès, aussi bien civils qu'ecclésiastiques, nous aideront à mettre dans son vrai jour la sagacité de nos ancêtres, s'ils n'affermissent pas notre respect pour la loi.

Un procès entre les habitants de la commune de Saint-Julien et un coléoptère connu maintenant des naturalistes sous le nom de *Rhynchites auratus*, se prolongea, avec des intervalles de lucidité, pendant plus de quarante-deux ans. Enfin, les habitants, las de plaider, P350 proposèrent un compromis qui consistait à abandonner aux insectes à perpétuité une partie fertile du pays pour leur usage et bénéfice. L'avocat de la partie adverse hésita à accepter cette proposition qui aurait considérablement restreint la liberté naturelle de ses clients ; mais la cour, passant outre à cette hésitation, nomma des experts pour examiner le terrain ; ceux-ci ayant signalé qu'il était bien fourni d'eau et de bois et qu'il convenait entièrement aux insectes, les autorités ecclésiastiques ordonnèrent que l'acte de cession fût enregistré en due forme et exécuté. Les gens se réjouirent à la pensée qu'ils seraient débarrassés à la fois des insectes et du procès ; mais leur joie était prématurée. On découvrit en effet que dans le terrain cédé aux insectes se trouvait une carrière de terre d'ochre qui était employée comme matière colorante ; bien qu'elle eût été depuis longtemps épuisée, quelqu'un avait droit à un passage menant à cette carrière qu'il ne pouvait exercer qu'en gênant considérablement les nouveaux propriétaires, sans parler du risque qu'ils couraient d'être écrasés. L'obstacle était infranchissable, le contrat était vicié et toute l'affaire recommença. On ne saura peut-être jamais comment et quand elle finit, car il ne nous en est parvenu que des pièces mutilées. Ce qui est certain, c'est que le procès commença en l'an 1455 et qu'il continuait encore, à moins que

ce ne fût un autre procès du même genre, en l'an 1487, d'où nous pouvons conclure avec de grandes chances de ne pas nous tromper que les habitants de Saint-Julien n'obtinrent pas satisfaction et que les insectes restèrent en possession du champ [mcdli].

Un autre procès intenté aux rats du diocèse d'Autun au début du XVI[e] siècle, fut très célèbre en raison du rôle qu'y joua Bartholomé de Chasseneux, ou Chassené, comme on l'appelle plus communément, avocat et jurisconsulte fameux, qui fonda sa réputation en cette occasion pour la manière brillante dont il défendit les rats. Ceux-ci avaient fait de grands ravages dans les moissons, qu'ils avaient dévorées sur une large superficie de la Bourgogne. Les habitants portèrent plainte et les rats furent cités devant le juge.

La citation était parfaitement régulière ; pour y empêcher toute erreur, les défendants y étaient désignés comme animaux sales et grisâtres, et vivant dans des trous, et elle fut signifiée dans les formes par un fonctionnaire de la cour, qui la lut aux endroits qui étaient les plus fréquentés par les rats. Néanmoins, au jour dit, les rats ne se présentèrent pas devant la cour. Leur avocat fit valoir que la citation était d'un caractère trop local et individuel, et que tous les rats du diocèse y étaient intéressés. Ceci fut admis, et les curés de toutes les paroisses reçurent l'ordre de convoquer tous les rats pour un jour dit. Ce jour arrivé, comme il n'y avait toujours pas de rats, Chasseneux fit valoir que tous ses clients ayant été cités, jeunes et vieux, malades et sains, ils ne pouvaient répondre à l'appel sans prendre certaines dispositions difficiles, et qu'en conséquence ils demandaient un délai. Celui-ci également accordé, on fixa un autre jour, mais il ne parut toujours point de rats. L'avocat s'éleva alors contre la validité de la citation dans certaines circonstances. Une citation lancée par cette cour, soutenait-il avec quelque raison, impliquait pour les parties convoquées un sauf-conduit pour leur trajet de chez elles au tribunal et du tribunal chez elles ; mais ses clients les rats, bien qu'ils fussent très désireux de comparaître pour obéir aux ordres de la cour, n'osaient pas quitter leurs champs, car ils étaient terriblement effrayés par tous les chats hostiles qui appartenaient aux plaignants : « Que ceux-ci, continua-t-il, s'engagent sous forte caution à ce que leurs chats n'inquiètent pas mes clients, et ils obéiront aussitôt à la citation. » P351 La cour reconnut la validité de cet argument, mais les plaignants refusèrent d'être

garants de la bonne conduite de leurs chats et la date de la comparution des rats fut renvoyée *sine die* [mcdlii].

En l'an 1519, la commune de Stelvio, dans le Tyrol, intenta un procès criminel aux taupes ou musaraignes (*Lutmause*) qui abîmaient les moissons « en creusant et en rejetant la terre de sorte que ni arbres ni verdure ne pouvaient pousser ». Mais « afin que lesdites musaraignes puissent justifier leur conduite en faisant valoir leurs besoins et leur détresse , un avocat nommé Hans Grienebner fut chargé de leur défense « afin qu'elles n'aient point lieu de se plaindre de ce procès ». L'avocat général s'appelait Schwarz Mining, et les nombreux témoins qu'il fit citer prouvèrent à n'en pas douter que de sérieux dommages avaient été causés par les accusées aux terres des plaignants. L'avocat de la défense plaida de son mieux la cause de ses clientes. Il fit valoir en leur faveur les nombreux services qu'elles avaient rendus, particulièrement aux cultivateurs, en détruisant les insectes nuisibles et les vers et en remuant et enrichissant le sol, et il termina sa plaidoirie en exprimant l'espoir que si ses clientes perdaient leur procès et étaient contraintes d'abandonner leur présente demeure, on leur assignerait un autre lieu de séjour convenable. Il demanda en outre, au nom de la justice, que leur fût accordé un sauf-conduit qui les défendrait des tracasseries ou des attaques des chats, des chiens ou d'autres animaux. Le juge reconnut le bien-fondé de cette dernière requête et accorda non seulement très humainement ce sauf-conduit, mais il donna un délai de quatorze jours à toutes les musaraignes pleines on dans leur enfance [mcdliii].

En l'an 1478, les autorités de Berne intentèrent un procès à une espèce d'insecte appelé communément *inger*, qui semble avoir été un coléoptère du genre *Brychus*, et dont on nous dit, ce que nous pouvons croire aisément, qu'il n'en existait pas un seul spécimen dans l'arche de Noé. L'affaire vint devant l'évêque de Lausanne et traîna en longueur. Les accusés, qui avaient causé de grands ravages dans les champs, les prés et les jardins, furent appelés dans les formes à comparaître et à répondre de leur conduite par la bouche de leur avocat, devant Mgr l'Évêque de Lausanne, à Wifflisburg, le sixième jour après la citation, à une heure précise. Cependant les insectes firent la sourde oreille, et leur avocat, un certain Jean Perrodet, de Fribourg, paraît n'avoir montré que peu d'habileté et d'énergie à les défendre. En tous cas, ils furent condamnés et la foudre ecclésiastique fut lancée

dans les termes suivants : « Nous, Bénédit de Montferrand, évêque de Lausanne, etc., après avoir entendu la plainte portée par les hauts et puissants seigneurs de Berne contre les *inger* et la réponse futile et inacceptable de ceux-ci, et après avoir pris force en la Sainte Croix et la grâce de Dieu de qui seul tous les jugements équitables procèdent, et après avoir pris l'avis pour cette affaire d'un conseil d'hommes versés dans la loi, reconnaissons et affirmons par le présent jugement porté contre les *inger*, vermine détestable, qu'ils sont nuisibles aux arbres, vignes, champs, prés, grains et autres récoltes, et décidons qu'ils doivent être exorcisés dans la personne de Jean Perrodet, leur défenseur. En raison de quoi nous les frappons et chargeons de notre malédiction, nous leur commandons d'obéir et les anathémisons au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leur ordonnons d'abandonner tout champ, terrain, enclos, grain, fruit et récolte, et de partir. Par la même sentence, j'affirme que vous êtes bannis et exorcisés et que par le pouvoir de Dieu tout puissant vous serez appelés maudits et que vous décroîtrez de jour en jour en quelque endroit que vous alliez, jusqu'à ce qu'il ne P352 reste rien de vous qui ne soit utile et profitable à l'homme. » Le verdict avait été attendu par le peuple avec une grande anxiété et la sentence fut reçue avec une satisfaction d'autant plus grande. Mais cette joie fut de courte durée car, chose étrange à dire, les insectes contumaces semblèrent braver la foudre ecclésiastique et on nous dit qu'ils continuèrent à affliger et à infester les Bernois pour leurs péchés jusqu'au jour où ces pécheurs eurent recours au remède pénible, mais efficace, de payer leurs dîmes [mcdliv].

Au XIII[e] siècle, les habitants de Coire, capitale des Grisons, intentèrent un procès aux insectes verts qu'on appelle « mouches espagnoles » dans l'Électorat de Mayence. Le juge devant qui les insectes furent cités, par compassion pour leur petitesse et leur extrême jeunesse leur accorda un tuteur, un avocat qui plaida leur cause et obtint pour eux un terrain où ils furent bannis : « Et jusqu'à nos jours, ajoute l'historien, cette coutume a été dûment observée ; chaque année on réserve un certain terrain aux insectes ; ils s'y rassemblent et personne n'est plus inquiété par eux [mcdlv]. »

Nous apprenons encore que dans le procès intenté contre des sangsues, qui fut jugé à Lausanne en 1451, on en apporta au tribunal un certain nombre et on leur signifia la sentence qui condamnait toutes les sangsues à quitter le pays dans les trois jours. Les sangsues ayant

fait défaut et ayant refusé de quitter le pays, elles furent solennellement exorcisées. Mais la forme d'exorcisme adoptée en cette occasion différait légèrement de celle qui était généralement en usage ; aussi fut-elle sévèrement critiquée par certains docteurs en droit commun et vigoureusement défendue par d'autres. Les savants de Heidelberg en particulier, exprimèrent non seulement leur approbation entière et unanime de cet exorcisme, mais imposèrent silence à tous les fâcheux qui osaient le critiquer. Et bien qu'ils avouassent franchement qu'il s'écartait quelque peu de la formule reconnue, composée spécialement pour ces occasions, ils en appelèrent triomphalement à son efficacité prouvée par les faits ; en effet, aussitôt après que l'exorcisme avait été prononcé, le nombre des sangsues n'avait cessé de décroître jusqu'à leur complète disparition [mcdlvi].

C'est contre les chenilles qu'il paraît y avoir eu le plus d'actions judiciaires. En l'an 1516, un procès fut intenté contre ces insectes destructeurs par les habitants de Villenose et l'affaire fut jugée par le prévôt de Troyes qui, dans sa sentence, signifia aux chenilles d'avoir à se retirer dans les six jours des terres et vignobles de Villenose ; et il les menaça de sa malédiction solennelle si elles refusaient d'obéir [mcdlvii].

Au XVII[e] siècle, les habitants de Strambino, dans le Piémont, eurent beaucoup à souffrir des chenilles ou *gatte*, qui ravageaient leurs vignobles. Ce fléau ayant duré plusieurs années et les recours continuels aux prières, aux processions et à l'eau bénite n'ayant produit aucun effet, les insectes furent convoqués selon les formes par le bailli, pour paraître devant le podestà ou maire, afin de répondre à la plainte qui était portée contre eux pour les dommages qu'ils avaient causés dans le pays. L'affaire fut jugée en l'année 1633 et le procès-verbal original est encore conservé dans les archives de Strambino. Voici une traduction de ce document :

« En l'an 1633, le 14 février, ont comparu devant le très illustre Signor Gerolamo San Martino dei Signori et les Signori Matteo Reno, G. M. Barberis, G. Merlo, Consuls de Strambino, représentant tout le monde. Considérant que depuis plusieurs années, au mois de mars et pendant le printemps de chaque année, certains petits animaux P353 viennent sous forme de petits vers, appelés *gatte*, qui dès leur naissance rongent et détruisent les bourgeons des vignes des dits signori et aussi du peuple. Et considérant que tout pouvoir vient de Dieu, à qui

obéit toute créature, même celles qui sont sans raison, et considérant que sans porter atteinte à la foi on peut recourir à la justice temporelle, quand toute autre aide humaine est inutile ; en conséquence, nous en appelons à votre Excellence contre ces animaux destructeurs afin que vous les contraigniez à cesser lesdits dégâts, à abandonner les vignobles et que vous les citiez à comparaître au banc de la raison, afin de se disculper, sous peine de bannissement et de confiscation. Une déclaration d'exécution sera proclamée à grands cris et une copie affichée au tribunal.

« Considérant que ces choses ont été prouvées, le Signor Podestà a ordonné auxdits animaux de comparaître devant lui pour se disculper, Nous, Girolamo di San Martino, Podestà de Strambino, par les présentes citons et assignons les animaux appelés *gatte* à comparaître en justice le cinq courant, devant nous, pour dire pourquoi ils ne cesseraient point de causer des dégâts, sous peine de bannissement et réclusion en un endroit déterminé. Déclarons que l'exécution des présentes sera publiée et qu'une copie sera affichée au tribunal pour validation, le 14 février 1633. (Signé) San Martino. (Podestà). [mcdlviii] »

Dans la province voisine de Savoie, à partir du XVI[e] siècle, il existait « une très curieuse coutume, d'après laquelle quand les chenilles et autres insectes causaient de sérieux dégâts ils étaient excommuniés par le prêtre. Le curé se rendait aux champs ravagés et deux avocats plaidaient, l'un pour les insectes, l'autre contre eux. Le premier faisait valoir que puisque Dieu avait créé les animaux et les insectes avant l'homme, ils avaient droit de priorité sur les produits des champs, et le second lui répondait que de tels dégâts avaient été commis que les paysans ne pouvaient supporter ces déprédations, même si les insectes avaient le droit de priorité. Après un jugement en forme, ils étaient solennellement excommuniés par le prêtre, qui les condamnait à ne pas quitter un certain territoire qui devait leur être assigné [mcdlix]. »

La pratique d'intenter des procès aux bêtes malfaisantes existait encore dans la première moitié du XVIII[e] siècle et elle fut transportée par l'Église dans le Nouveau Monde. En l'an 1713, les Frères Mineurs de la province de Piedade no Maranhao, au Brésil, intentèrent une action aux fourmis de ce territoire parce qu'elles creusaient traîtreusement les fondations du monastère et sapaient les caves desdits frères, ce qui affaiblissait les murs dudit monastère et les menaçait de ruine

totale. Non contentes de saper les fondations de l'édifice sacré, lesdites fourmis s'étaient en outre introduites dans les chambres à provisions et avaient emporté la farine destinée à la consommation des frères. Cela ne pouvait se souffrir ; aussi, après que tous les remèdes eurent été essayés en vain, un des frères exprima l'opinion qu'il fallait revenir à l'esprit d'humilité et de simplicité qui avait si éminemment distingué leur fondateur séraphique, lorsqu'il appelait toutes les créatures ses frères et ses sœurs, comme frère Soleil, frère Loup, sœur Hirondelle, et ainsi de suite, et qu'il fallait intenter un procès à leurs sœurs, les fourmis, devant le tribunal divin de la Providence ; il convenait donc de désigner des avocats pour les accusées et les plaignants, et l'évêque devait, au nom de la justice suprême, présider au procès et prononcer le jugement.

Cette sage proposition fut approuvée et quand toutes les dispositions eurent été prises pour le procès, l'avocat des plaignants prit la parole. Il montra que ses vertueux clients, les frères, vivaient de charité P354 publique en recueillant les aumônes des fidèles, ce qui leur causait grand travail et tracas ; tandis que les fourmis, dont la morale et la vie étaient évidemment contraires aux préceptes de l'Évangile et qui étaient par conséquent regardées avec horreur par saint François, fondateur de l'ordre de ses clients, subsistaient par pillage et par tromperie ; car non contentes de se livrer à des larcins ordinaires, elles employaient la violence pour faire crouler la maison sur la tête des frères. En conséquence, les accusées devaient se justifier ou être abandonnées à l'extrême rigueur de la loi, à savoir la mort par pestilence ou par déluge ou tout au moins l'extermination dans le canton.

D'autre part, l'avocat des fourmis argua qu'ayant reçu de leur Créateur le don de la vie, elles étaient contraintes par la nature de la conserver au moyen des instincts naturels qui étaient implantés en elles ; que c'était conformément à ces moyens qu'elles servaient la Providence en donnant aux hommes un exemple de prudence, de charité, de piété et d'autres vertus, en preuve de quoi leur avocat cita des passages des Écritures, de saint Gérôme, de l'abbé Absalon, et même de Pline ; que les fourmis travaillaient bien plus dur que les moines, les fardeaux qu'elles portaient étant souvent plus grands que leur corps, et leur courage dépassant leurs forces ; qu'aux yeux du Créateur les hommes mêmes ne sont que des vers de terre ; que ses clientes possédaient le terrain bien avant que les plaignants s'y fussent installés ;

qu'en conséquence c'étaient les moines et non les fourmis qui devaient être expulsés du territoire sur lequel ils n'avaient d'autre droit que la saisie de force ; enfin que les plaignants devaient défendre leur maison et leur nourriture par des moyens humains, auxquels les accusées ne s'opposeraient pas, tandis que les défenderesses continueraient leur manière de vivre, en obéissant à la loi qui était imposée à leur nature et en jouissant de la liberté de la terre, d'autant qu'elle n'appartenait pas aux plaignants, mais au Seigneur, « ainsi que tout ce qu'elle contient ».

Cette réponse fut suivie de répliques et de contre-répliques, au cours desquelles l'avocat de l'accusation se vit contraint d'avouer que les débats avaient beaucoup changé son opinion sur la criminalité des accusées. Le résultat de toute l'affaire fut que le juge, après avoir soigneusement considéré les faits, décida que les frères choisiraient un champ dans le voisinage, où pourraient habiter les fourmis, et qu'elles s'y rendraient aussitôt, sous peine d'excommunication majeure. Grâce à cet arrangement, fit-il observer, les deux parties seraient satisfaites et réconciliées car les fourmis devaient se rappeler que les moines étaient venus dans le pays pour y semer la graine de l'Évangile, tandis que les fourmis pouvaient facilement gagner leur vie ailleurs et même à moins de frais. Cette sentence ayant été prononcée avec toute la gravité convenable, un des frères fut désigné pour la porter à la connaissance des fourmis, ce qu'il fit en la lisant à haut voix devant les trous de leurs nids ; les insectes s'y conformèrent loyalement et on les vit en épaisses colonnes quitter leurs fourmilières pour se rendre hâtivement et en ligne droite jusqu'au territoire qui leur avait été assigné [mcdlx].

En l'an 1733, les rats et les souris causèrent les plus grands dégâts dans le village et sur le territoire de Bouranton. Ils envahirent les maisons et les granges et ravagèrent les champs et les vignobles. En conséquence, les villageois leur intentèrent un procès et la cause fut entendue par le juge Louis Gublin, le dix-septième jour du mois de septembre 1733. Les plaignants étaient représentés par le procureur fiscal et les défenseurs par un certain [P355] Nicolas Gublin, qui fit valoir pour ses clients qu'eux aussi étaient des créatures de Dieu et avaient le droit de vivre. Le procureur répliqua qu'il ne fallait en rien entraver la vie des animaux et qu'au contraire il était prêt à leur désigner un endroit où ils pourraient se retirer et résider. L'avocat des rats et des souris demanda alors trois jours de grâce pour permettre à ses clients de

faire leur retraite. Ayant entendu les deux parties, le juge résuma l'affaire et prononça sa sentence. Il dit qu'en raison des grands dégâts faits par lesdits animaux il les condamnait à se retirer dans les trois jours des maisons, granges, labours et vignobles de Bouranton, mais qu'ils étaient libres de se rendre, si bon leur semblait, dans les déserts, terrains en friche et grand'routes, toujours à condition qu'ils ne fissent aucun dommage aux champs, maisons et granges, faute de quoi il serait contraint d'avoir recours à Dieu au moyen de la censure de l'Église, et qu'il les ferait excommunier. Cette sentence, dûment enregistrée, fut signée par le juge Louis Gublin, de sa propre main [mcdlxi].

Il est facile de comprendre pourquoi dans tous les cas semblables l'exécution de la sentence était confiée aux autorités ecclésiastiques plutôt qu'aux autorités civiles. Il était physiquement impossible au bourreau, quelque zélé, actif et robuste qu'il fût, de pendre, décapiter ou exécuter de toute autre façon les rats, souris, fourmis, mouches, moustiques, chenilles et autres vermines dans un canton entier ; mais ce qui était impossible à l'homme, était possible et même facile à Dieu ; aussi était-il logique et raisonnable de laisser aux ministres de Dieu sur la terre le soin de résoudre un problème qui était bien au-dessus de la portée du magistrat civil et de son bourreau. D'autre part, quand les coupables étaient des animaux domestiques, le problème était beaucoup plus simple et pouvait être facilement résolu par le pouvoir civil. La justice suivait donc son cours ordinaire ; il n'y avait aucune difficulté à arrêter les criminels et à les amener, après un procès équitable, au gibet ou à l'échafaud. C'est pourquoi, dans ce temps-là, les animaux nuisibles jouissaient du bénéfice du clergé, tandis que les animaux domestiques devaient se soumettre à toutes les rigueurs de la loi séculière.

C'est ainsi qu'une truie et ses six petits appartenant à un certain Jehan Bailli, *alias* Valot, furent poursuivis en justice, à Savigny, en 1457, « pour avoir commis meurtre et homicide sur la personne de Jehan Martin, âgé de cinq ans, fils de Jehan Martin dudit Savigny ». Après avoir entendu l'affaire, le juge décida que « la truie de Jehan Bailli, *alias* Valot, en raison du meurtre et homicide commis et perpétrés par ladite truie sur la personne de Jehan Martin de Savigny, sera confisquée par la justice de Madame de Savigny, pour subir l'extrême rigueur de la loi et être pendue par les pattes de derrière à un arbre incliné ». La sentence fut exécutée, car dans les procès-verbaux de

l'affaire, qui subsistent encore, on lit « Nous, Nicolas Quaroillon, juge, faisons savoir à tous qu'aussitôt après que la sentence susdite a été rendue, nous avons livré ladite truie au sieur Etienne Poinceau, bourreau, résidant à Châlons-sur-Saône, pour être exécutée selon la forme et la teneur de notre dite sentence, et cette truie ayant été livrée par nous, comme il a été dit, ledit sieur Etienne a aussitôt mené ladite truie dans une charrette jusqu'à un arbre incliné dans la juridiction de ladite Madame de Savigny, et à cet arbre incliné le sieur Etienne a pendu ladite truie par les pattes de derrière, et exécuté notre sentence dans sa forme et sa teneur. » Quant aux six petits cochons, bien qu'on les eût trouvés couverts de sang, comme il n'apparaissait en rien que les cochonnets eussent mangé ledit Jehan Martin », leur affaire P356 fut remise, leur propriétaire se portant garant de leur comparution devant le tribunal, s'il venait à être prouvé par de nouveaux témoignages qu'ils avaient aidé leur mère à dévorer ledit Jehan Martin. Lorsque le procès fut repris, comme il n'y avait pas de témoignages nouveaux et comme leur propriétaire se refusait à se porter garant de leur bonne conduite dans l'avenir, le juge décréta que « ces petits cochons appartiennent désormais à ladite Madame de Savigny et nous les lui adjugeons conformément à la raison et aux us et coutumes du pays [mcdlxii] »

En l'an 1386, une truie déchira la figure et le bras d'un petit garçon, à Falaise, eu Normandie, et selon la loi du talion, elle fut condamnée à être mutilée de la même façon, puis pendue. La criminelle fut conduite au gibet, affublée d'un gilet, de gants et de caleçons, avec sur la tête un masque humain pour la faire ressembler à un criminel ordinaire. L'exécution coûta dix sols, dix deniers, et une paire de gants pour le bourreau, pour empêcher que ses mains fussent souillées dans l'exécution de son devoir professionnel [mcdlxiii].

Parfois l'exécution des animaux était beaucoup plus coûteuse. Voici la note de l'exécution d'une truie qui avait dévoré un enfant à Meulan, près de Paris, en 1403 :

Pour les frais,encourus pendant son emprisonnement : 6 sols.
Item. Au bourreau qui est venu de Paris à Meulan pour faire ladite exécution, par ordre du bailli et du Procureur du Roi : 54 sols.
Item. Pour une charrette pour l'amener au gibet : 6 sols.
Item. Pour des cordes destinées à l'attacher et à la lier : 2 sols 8 deniers.

Item. Pour des gants : 2 deniers [mcdlxiv].

En 1266, une truie fut brûlée à Fontenay-aux-Roses, près de Paris, pour avoir dévoré un enfant. L'ordre de son exécution fut donné par des officiers de justice du monastère de Sainte-Geneviève [mcdlxv].

Mais les truies, bien qu'elles paraissent y avoir été fréquemment soumises, n'étaient en aucune façon les seuls animaux qui subissaient les extrêmes rigueurs de la loi. En 1389, un cheval fut jugé à Dijon sur les instructions du magistrat de Montbar et condamné à mort pour homicide. En l'an 1499, les pères Cisterciens de l'abbaye de Beaupré, près de Beauvais, condamnèrent un taureau à être pendu jusqu'à la mort, parce qu'il avait tué un jeune garçon de quatorze ou quinze ans dans la seigneurie de Cauroy, dépendance de cette abbaye. En une autre occasion, un fermier de Moisy laissa, en 1314, échapper un taureau furieux. L'animal blessa un homme si gravement qu'il ne survécut que quelques heures. Lorsqu'il eut apprit cet accident, Charles, comte de Valois, fit saisir et juger le taureau. Les officiers du comte recueillirent tous les renseignements voulus, reçurent les déclarations des témoins et établirent la culpabilité du taureau, qui fut condamné à mort et pendu au gibet de Moisy-le-Temple. Il fut fait appel devant le parlement de la sentence des officiers du comte ; mais le parlement rejeta cet appel et décida que le taureau n'avait eu que ce qu'il méritait, bien que le comte de Valois eût outrepassé son droit en intervenant dans cette affaire [mcdlxvi]. A une date relativement récente, en 1696, une jument fut brûlée par décret du parlement d'Aix.

A Bâle, en l'an 1474, un vieux coq fut appelé en justice et condamné pour avoir pondu un œuf. L'avocat général prouva que les œufs de coq étaient d'une valeur inestimable pour certaines préparations magiques, qu'un sorcier préférait un œuf de coq à la pierre philosophale et que [P357] dans les pays païens Satan employait des sorciers pour couver ces œufs qui donnaient naissance à des animaux très nuisibles aux chrétiens. Ces faits étaient trop évidents et trop notoires pour être niés et l'avocat de l'accusé ne chercha pas à les discuter. Il admit donc toutes les accusations portées contre son client et demanda quelle mauvaise intention on avait pu lui imputer pour avoir pondu un œuf. Quel mal avait-il fait aux hommes ou aux bêtes ? En outre, il affirma que la ponte d'un œuf était un acte involontaire et comme tel ne

tombait pas sous le coup de la loi. Quant à l'accusation de sorcellerie, si on la portait contre son client, il la niait absolument et défiait l'accusation de produire un seul cas dans lequel Satan avait fait un pacte avec une créature animale. L'avocat général répliqua que bien que le diable n'eût point pactisé avec les animaux, il entrait parfois en eux, comme preuve de quoi il cita le célèbre cas des porcs de Gadara et il fit remarquer que bien que ces animaux possédés par le diable fussent des agents involontaires, comme l'accusé lorsqu'il avait pondu un œuf, ils avaient cependant été punis, puisqu'ils furent contraints de se précipiter dans un lac où ils périrent. Ce précédent fit apparemment une grande impression sur la cour ; en tout cas, le coq fut condamné à mort, mais en tant que sorcier ou diable revêtu de la forme du volatile aussi fut-il, avec l'œuf, brûlé sur le bûcher avec toute la solennité d'une exécution en forme. On nous dit que les procès-verbaux de cette affaire sont volumineux [mcdlxvii].

Si Satan tourmentait ainsi les animaux dans le vieux monde, on ne pouvait pas s'attendre raisonnablement à ce qu'il les épargnât dans le nouveau. C'est donc sans surprise que nous apprenons que dans la Nouvelle Angleterre « un chien fut très étrangement affligé à Salem et ceux qui avaient le don de seconde vue déclarèrent que le frère d'un juge persécutait le pauvre animal et tout en restant invisible se servait de lui comme d'une monture. L'homme s'échappa, mais le chien fut injustement pendu. Un autre chien fut accusé d'ensorceler ses semblables, qui avaient des convulsions dès qu'il les regardait, et lui aussi fut tué [mcdlxviii]. »

On nous dit qu'en Savoie les animaux paraissaient parfois comme témoins aussi bien qu'accusés et que leur témoignage était valable dans certains cas bien définis. Si quelqu'un s'introduisait dans un domicile entre le coucher et le lever du soleil et s'il était tué par le propriétaire, c'était un cas d'homicide légitime. Mais un homme mal intentionné, vivant seul, pouvait attirer quelqu'un d'autre chez lui la nuit, et après l'avoir assassiné, prétendre que sa victime était un voleur et qu'il l'avait tué en légitime défense. Pour faire face à cette contingence, la loi décida judicieusement que si quelqu'un était tué dans ces conditions, le meurtrier ne pouvait être tenu innocent que s'il produisait un chien, un chat, un coq, ou un animal quelconque de sa maisonnée, qui aurait été témoin de l'homicide et qui pourrait attester par son expérience personnelle l'innocence de son maître. L'accusé

était obligé de protester de son innocence devant l'animal, et si celui-ci ne le contredisait pas, il était considéré comme innocent, la loi admettant que Dieu interviendrait directement et ferait parler le chien, le chat ou le coq, de même que jadis il donna la parole à l'âne de Balaam, plutôt que de permettre à un meurtrier d'échapper à la justice [mcdlxix].

Dans l'Europe moderne comme dans la Grèce antique, il semble que même les objets inanimés aient été punis de leurs méfaits. Après la révocation de l'Édit de Nantes, en 1685, une chapelle protestante de la Rochelle fut condamnée à être rasée, mais la cloche fut épargnée, peut-être en raison de sa valeur. Cependant, pour lui faire expier le P358 crime d'avoir appelé des hérétiques à leurs prières, elle fut condamnée à être d'abord fouettée, puis enfouie et déterrée, comme symbole de sa nouvelle naissance et de son passage dans des mains catholiques. Ensuite, elle fut catéchisée et contrainte d'abjurer et de promettre qu'elle ne serait plus jamais relapse. Après avoir fait ainsi amende honorable, elle fut purifiée, baptisée et donnée ou plutôt vendue à la paroisse de Saint-Barthélemy. Mais quand le gouverneur voulut faire payer les autorités paroissiales, celles-ci s'y refusèrent, alléguant que cette cloche, qui venait de se convertir au catholicisme, en appelait à une loi récemment promulguée par le roi, qui permettait à tout nouveau converti un délai pour payer ses dettes [mcdlxx].

Dans la loi anglaise, un vestige de cet ancien mode de penser a survécu presque jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle dans la doctrine et la pratique du deodand [mcdlxxi]. Le droit commun décrétait que non seulement un animal qui avait tué un homme, mais tout objet inanimé qui avait causé sa mort, la roue d'une voiture qui lui avait passé dessus, ou l'arbre qui l'avait écrasé, était deodand ou donné à Dieu ; en conséquence, il était confisqué par la loi et vendu au bénéfice des pauvres. C'est pourquoi, dans toutes les accusations d'homicide, l'instrument de mort était évalué par le jury, afin que sa valeur en argent fût remise au roi ou à son représentant pour des usages pieux. En pratique, tous les deodands finirent par être considérés comme de simples amendes dues au roi. A ce point de vue, ils étaient très impopulaires et les jurys finirent, avec la connivence des juges, par déclarer qu'un objet insignifiant ou une partie d'un objet avait causé la mort. Ce ne fut qu'en 1848 que cette curieuse survivance d'une pratique barbare fut enfin abolie. Tant qu'elle exista, elle fut naturellement une

pierre d'achoppement pour les légistes philosophes, qui cherchaient à réduire toutes les règles de la loi anglaise aux principes premiers de la raison et de l'équité naturelle, ne se doutant guère de l'abîme sans fond d'ignorance, de sauvagerie et de superstition que recouvre la mince couche des lois et des civilisations modernes. C'est ainsi que Blackstone supposait que la confiscation des instruments de mort était à l'origine destinée à payer les messes pour l'âme de celui qui avait été tué accidentellement, et il en concluait que les deodands auraient dû être donnés à l'église plutôt qu'au roi. Le philosophe Reid opinait que le but de la loi n'était pas de punir l'animal ou l'objet qui avait été l'agent homicide, mais d'« inspirer aux gens un respect sacré pour la vie humaine [mcdlxxii] ».

Sir Edward Tylor faisait remonter avec beaucoup plus de vraisemblance le deodand et toute pratique analogue à cette même impulsion primitive qui fait que le sauvage mord la pierre sur laquelle il a buté ou la flèche qui l'a blessé et qui pousse l'enfant et même parfois l'adulte, à frapper l'objet inanimé sur lequel il s'est fait mal [mcdlxxiii]. Le principe de cette impulsion primitive est exprimé par Adam Smith avec sa lucidité, sa pénétration et son bon sens habituels. « Les causes des souffrances et des plaisirs, quelles qu'elles soient ou de quelque manière qu'elles agissent, semblent être des objets qui dans tous les animaux excitent immédiatement deux passions, la gratitude et le ressentiment. Elles sont incitées par les objets animés aussi bien que par les objets inanimés. Nous sommes courroucés pendant un moment, même contre la pierre qui nous a fait mal. Un enfant la frappe, un chien aboie après elle, un homme emporté est enclin à la maudire. La moindre réflexion corrige ce sentiment et nous nous rendons peut-être compte que ce qui ne ressent rien est un objet très impropre à la vengeance. Cependant, quand nous en avons beaucoup souffert, [P359] l'objet de cette souffrance nous devient désagréable pour toujours et nous prenons plaisir à le détruire. Nous traiterions de cette manière l'instrument accidentel de la mort d'un ami et nous nous considérerions comme coupables d'une sorte d'inhumanité si nous négligions d'en tirer cette manière absurde de vengeance [mcdlxxiv]. »

La science moderne aboutit à la conclusion qu'à l'origine les hommes ont été portés à personnifier ou humaniser les objets extérieurs, animés ou inanimés, et que cette tendance n'a pas été corrigée, ou ne l'a été qu'imparfaitement, par la distinction que la pensée plus

développée établit d'abord entre la création animée et inanimée, et ensuite entre l'homme et l'animal. Dans cette période nébuleuse de la pensée humaine, il était facile et presque inévitable que les motifs qui ont fait agir un être raisonnable, fussent confondus avec les forces qui font mouvoir la pierre ou l'arbre. C'est en raison de cette sorte de confusion mentale que les primitifs se vengeaient de sang-froid des animaux et des choses qui les avaient blessés ou offensés ; cette brume intellectuelle obscurcissait la vision des législateurs primitifs qui, en des siècles et des pays différents, ont consacré cette règle barbare du talion, et lui ont donné une apparence solennelle de loi et de justice.

Table des matières

Table des matières

CHAPITRE V

LES CLOCHETTES D'OR

Dans le Code Sacerdotal il est dit que la robe du prêtre doit être toute violette et que ses bords doivent être ornés d'une frange de grenades d'étoffes violette, pourpre et écarlate, avec une clochette d'or alternant avec chaque grenade. Il devait porter ce somptueux costume lorsqu'il officiait dans le sanctuaire et l'on devait entendre sonner les clochettes d'or lorsqu'il entrait dans le saint lieu ou en sortait, faute de quoi il devait mourir [mcdlxxv].

Pourquoi le prêtre en robe violette, frangée de grenades, devait-il craindre de mourir si les clochettes ne sonnaient pas lorsqu'il entrait et sortait du saint lieu ? La réponse la plus probable que l'on puisse faire à cette question est que les clochettes sacrées étaient censées chasser au loin les esprits envieux et méchants qui rôdaient autour de l'entrée du sanctuaire, prêts à se précipiter sur le ministre somptueusement paré et à l'emporter au moment où il franchissait le seuil dans l'accomplissement de son office sacré. Cette hypothèse, qui a été admise par certains savants modernes [mcdlxxvi], a pour elle le puissant argument de l'analogie ; en effet, c'est une opinion communément reçue depuis l'antiquité que les démons et les esprits peuvent être P360 mis en fuite par le son du métal, que ce soit le tintement des clochettes, la voix grave des cloches, le choc aigu des cymbales, le roulement des gongs ou le simple cliquetis des plaques de bronze ou de fer entrechoquées ou frappées avec des marteaux ou des baguettes. C'est pourquoi dans les rites d'exorcisme il est fréquent que l'officiant agite une sonnette qu'il tient à la main, ou qu'il porte, attaché à quelque partie de sa personne, tout un groupe de clochettes qui sonnent à tous les mouve-

ments qu'il fait. Les exemples suivants serviront à illustrer l'antiquité et la diffusion de cette croyance et de cette pratique [mcdlxxvii].

Lucien nous dit que les spectres s'enfuient au son du bronze et du fer, et il oppose la répulsion exercée par des métaux sur les esprits à l'attraction que le bruit des pièces d'argent a sur les femmes d'une certaine classe [mcdlxxviii]. A Bornéo, quand les esprits des morts avaient rendu leur visite annuelle à leurs anciennes demeures au mois de mai, après qu'on leur avait servi un repas frugal de haricots noirs, le maître de la maison leur montrait la porte et leur disait : « Esprits de mes pères, partez ! » Et il soulignait sa demande ou son commandement en entrechoquant deux bronzes [mcdlxxix]. Cette idée de l'aversion des esprits pour le bruit du métal n'a pas expiré avec le paganisme. Il a survécu dans le christianisme du Moyen-Age et bien après. Le savant scholiaste chrétien Jean Tzetzes nous dit que le choc du bronze est tout aussi efficace pour chasser les apparitions que l'aboiement d'un chien [mcdlxxx], affirmation que peu de gens raisonnables seront enclins à disputer.

Mais, dans l'ère chrétienne, le son qui a été considéré comme particulièrement haïssable aux oreilles des mauvais esprits et des démons, c'est la douce et solennelle musique des cloches d'église. Le premier concile provincial de Cologne a déclaré que les Pères croyaient qu'au son des cloches qui appellent les chrétiens à la prière les démons sont terrifiés et s'enfuient, les esprits de la tempête et les puissances des airs sont subjugués. Cependant, les membres du concile eux-mêmes étaient apparemment enclins à attribuer cet heureux résultat à l'intercession fervente des fidèles plutôt qu'à la musique des cloches [mcdlxxxi].

Le paroissien connu sous le nom de Pontifical Romain reconnaît que, partout où elle est entendue, une cloche d'église a la vertu de chasser les puissances du mal, les fantômes grimaçants des morts et tous les esprits de la tempête [mcdlxxxii]. Un grand canoniste du XIII^{e} siècle, Durandus, dans son traité jadis fameux sur les offices divins, nous dit que : « on sonne les cloches dans les processions pour mettre les démons en fuite, car lorsqu'ils entendent ces trompettes de l'église militante que sonnent les cloches, ils s'épouvantent comme tout tyran qui entend en son propre pays les trompettes d'un roi puissant qui est son ennemi. C'est la raison pour laquelle quand se forme un orage à

l'horizon, l'église sonne ses cloches, afin que les démons, entendant les trompettes du Roi éternel, tremblent, s'enfuient et s'abstiennent de déchaîner la tempête [mcdlxxxiii]. » A ce sujet, l'archéologue anglais Francis Grose, ami du poète Burns, écrit ce qui suit : « Le glas était autrefois sonné pour deux raisons : l'une pour demander les prières de tous les bons chrétiens en faveur de l'âme qui allait prendre son vol, l'autre pour chasser les mauvais esprits qui se tenaient auprès du lit et dans la maison, prêts à saisir leur proie on tout au moins à inquiéter et terrifier l'âme à son passage ; mais le glas (car Durandus nous dit que les mauvais esprits ont très peur des cloches) servait à les éloigner, et l'âme, comme un lièvre qu'on chasse, prenait de l'avance. C'est peut-être à cela que tient, en dehors du surcroît de travail, le prix P361 élevé qu'on demandait pour sonner en glas la plus grande cloche de l'église : car, comme elle faisait plus de bruit que les autres, les mauvais esprits étaient obligés de s'écarter plus loin, ce qui permettait à la pauvre âme de prendre autant d'avance sur eux. En outre, étant entendue plus loin, elle procurait au mourant un plus grand nombre de prières. Cette aversion des esprits pour les cloches est mentionnée clans la Légende Dorée par W. de Worde. « Il est dit que les mouvais esprits qui sont dans la région des airs sont fort troublés quand ils entendent les cloches, et c'est pour cela qu'on sonne les cloches quand il tonne et quand il y a une grande tempête et de grandes perturbations dans l'air, à seule fin que les démons et les mauvais esprits soient effrayés, s'enfuient et cessent d'exciter la tempête [mcdlxxxiv].

Dans sa version poétique de la Légende Dorée, Longfellow a tiré un parti heureux de celle superstition pittoresque. Il évoque dans le prologue le clocher de la cathédrale de Strasbourg la nuit, par la tempête, Lucifer et les puissances de l'air flottant alentour et essayant d'atteindre la croix et de faire taire le son importun des cloches :

LUCIFER

Plus bas, plus bas !
Planez plus bas !
Saisissez les cloches bruyantes
Et de leur tour battue par les vents
Jetez-les retentissantes
Sur le pavé.

DES VOIX

Tous tes tonnerres
Sont ici sans effet !
Car ces cloches ont été ointes
Et baptisées d'eau sainte !
Elles défient toute notre puissance.

Et par-dessus le tumulte de la tempête et les hurlements de la légion infernale, on entend la voix solennelle des cloches :

Defunctos ploro !
Pestem fugo !
Festa decoro !

Et encore :

Funera plango
Fulgura frango
Sabbata pango,

jusqu'à ce que les démons déconfits soient contraints de s'enfuir dans les ténèbres sans avoir pu nuire à la cathédrale, où l'on voit dans la pénombre l'archange saint Michel, l'épée à la main, tout flamboyant d'or et de pourpre sur les vitraux éclairés ; et tandis qu'ils s'éloignent, ils sont poursuivis dans leur fuite par la musique éclatante de l'église et les voix du chœur qui chantent :

Nocte surgentes
Vigilemus omnes.

P362 Nous avons vu que d'après Grose on se servait du glas pour deux raisons ; on peut supposer que la première en date fut celle qui voyait dans le glas un moyen de chasser les mauvais esprits, tandis que celle qui consistait à appeler les prières de tous les bons chrétiens sur l'âme prête à s'envoler était secondaire et dérivée. En tout cas, il

semble qu'autrefois on ait toujours commencé à sonner le glas tandis que le malade était encore en vie, mais alors que sa mort était évidemment imminente [mcdlxxxv]. C'est ce qui ressort des nombreux passages que la patience des archéologues a glané dans les écrits des vieux auteurs. Ainsi, dans son *Anatomie of Abuses*, Stubbes parle de la fin terrible que fit un blasphémateur dans le Lincolnshire : « Les gens, voyant que l'agonie approchait, firent sonner le glas ; et quand il entendit sonner le glas, il se dressa dans son lit avec véhémence et s'écria : « Par le sang de Dieu, il ne m'aura pas encore. » Là-dessus son sang jaillit, partie de ses doigts de pied, partie du bout de ses mains, de ses poignets, de son nez, de sa bouche, par une articulation de son corps ou par une autre, sans jamais s'arrêter avant d'avoir tout quitté son corps. C'est ainsi que ce blasphémateur obstiné finit sa vie mortelle [mcdlxxxvi]. » Quand Lady Catherine Grey, enfermée dans la Tour de Londres, fut sur le point de mourir, le gouverneur, voyant que sa prisonnière allait lui être enlevée sans aucun ordre du roi, dit à Mister Bokeham : « Ne vaudrait-il pas mieux envoyer quelqu'un à l'église pour faire sonner la cloche ? » et, elle, sentant sa fin proche, commença à prier et dit : « O Dieu, je remets mon âme entre tes mains : Seigneur Jésus, recevez mon esprit ! [mcdlxxxvii]. » Ainsi pour elle, comme pour beaucoup, le glas sonnait le *Nunc dimittis*. Et un autre écrivain de la première moitié du XVIII^e^ siècle, parlant du chrétien mourant qui a dominé ses passions, dit que « si ses sens ne le trahissent pas, il peut entendre même son glas sans trouble [mcdlxxxviii]. »

Que le but réel du glas fût d'écarter les êtres malveillants qui planaient invisibles dans l'air plutôt que d'appeler à distance les gens à la prière, c'est ce que suggère fortement la forme primitive que cette coutume a gardée çà et là dans les temps modernes. C'est ainsi que dans certains cantons des monts Eifel, en Prusse Rhénane, quand un malade était à l'article de la mort, ses amis sonnaient une petite cloche, dite bénédictus, afin « d'écarter du mourant les mauvais esprits [mcdlxxxix]. » A Neusohl, dans la Haute Hongrie, on avait coutume de sonner tout doucement une petite clochette quand un mourant approchait de sa fin, « afin que l'âme entraînée par la mort pût encore s'attarder quelques instants sur la terre près de son corps raidi ». Quand la mort était venue, on sonnait la clochette un peu plus loin, puis de plus en plus loin, enfin à la porte et en faisant une fois le tour de la maison, « afin d'accompagner l'âme sur le chemin du départ »,

Alors on faisait savoir au sacristain que les cloches de l'église pouvaient commencer à sonner le glas [mcdxc]. Il est dit que la même règle existait dans les monts de Bohême, qui séparent la Bohème de la Bavière [mcdxci]. Le motif qu'on en donne, à savoir le désir de retenir l'âme pendant quelques moments par le tintement de la clochette, est trop sentimental pour être primitif ; il s'agissait incontestablement, à l'origine, comme dans le cas de cette même coutume dans les monts Eifel, de bannir les démons qui auraient pu enlever la pauvre âme à ce moment critique. C'est seulement quand la clochette a accompli sa tâche bienfaisante que la grande cloche commence à sonner le glas dans le clocher et que sa voix sonore suit comme un ange gardien le fugitif dans son long voyage jusqu'au pays des esprits.

Dans le fameux passage du purgatoire, Dante [mcdxcii] a admirablement [P363] appliqué la conception du glas au son de la cloche du soir qu'entendent au loin les voyageurs en mer, comme si la cloche sonnait le glas du jour et du soleil qui se plonge dans l'horizon flamboyant. Presque aussi célèbre est l'imitation que Byron a faite de ce passage :

Heure douce ! qui éveille tes vœux et l'attendrissement de ceux qui voguent sur les mers, au premier jour qui les a arrachés à leurs tendres amies ; ou qui remplit d'amour le pèlerin, qui sursaute d'entendre la cloche lointaine du soir, pleurant le trépas du jour qui décline [mcdxciii].

La même pensée a été appliquée par Grey à la cloche du soir entendue parmi les ifs et les ormeaux solennels d'un cimetière d'Angleterre.

Les cloche sonnent le glas du jour qui se meurt.

En vérité, il y a quelque chose de particulièrement grave et émouvant dans le son des cloches entendu à pareille heure et en pareil lieu. C'est, pour emprunter l'expression de Froude, comme l'écho d'un monde disparu [mcdxciv]. C'est ce qu'a récemment exprimé le poète américain Bret Harte [mcdxcv], écoutant, ou plutôt s'imaginant entendre la cloche de l'angélus dans une mission espagnole depuis longtemps abandonnée à Dolorès, en Californie.

Les cloches du passé, dont la musique depuis longtemps oubliée
Remplit encore toute l'espace
Et enflamme le sobre crépuscule d'aujourd'hui

De couleurs romantiques !

J'entends votre appel, je vois le soleil qui descend
Sur le rocher, la vague et la grève,
Tandis que le long de la côte les voix de la mission
S'unissent pour entourer la terre païenne.

Ni nielle ni moisissure ne tombent
Dans le cercle de votre incantation ;
L'agitation furieuse, la luxure, ni la vile
Ambition ne franchissent ces murailles aériennes.

Porté sur la houle de vos longues ondes fuyantes
Je touche au plus lointain passé,
La splendeur espagnole, le rêve crépusculaire,
Le rêve final.

……

O cloches solennelles ! dont les masses
Bénies rappellent la foi du passé...
O cloches sonores ! qui berçaient
D'une musique vespérale le bercail spirituel.

Ce pouvoir des cloches à toucher le cœur et à mettre l'esprit au diapason des pensées solennelles est exprimé dans un passage caractéristique de Renan où les convictions austères du sceptique religieux sont heureusement tempérées par le sens délicat de l'artiste littéraire. Protestant contre le rationalisme aride du théologien allemand Feuerbach, il s'écrie : « Plût à Dieu que M. Feuerbach se fût plongé à des sources plus riches de vie que celles de son germanisme exclusif et hautain ! Ah ! si, assis sur les ruines du mont Palatin ou du mont Cœlius, il eût entendu le son des cloches P364 éternelles se prolonger et mourir sur les collines désertes où fut Rome autrefois ; ou si de la plage solitaire du Lido il eût entendu le carillon de Saint-Marc expirer sur les lagunes ; s'il eût vu Assise et ses mystiques merveilles, sa double basilique et la grande légende du second Christ du Moyen-Age tracée par le pinceau de Cimabue et de Giotto ; s'il se fût rassasié du regard

long et doux des vierges du Pérugin, ou qu'à San Domenico de Sienne, il eût vu sainte Catherine en extase, non, M. Feuerbach ne jetterait pas ainsi l'opprobre à une moitié de la poésie humaine, et ne s'acharnerait pas comme s'il voulait repousser loin de lui le fantôme d'Iscarioth [mcdxcvi].

De pareils témoignages sur l'effet que les cloches d'église peuvent avoir sur les émotions de ceux qui les entendent ne nous éloignent pas du folklore ; on ne saurait comprendre les idées des hommes si l'on ne tient compte de la forte coloration qu'elles reçoivent du sentiment et de l'émotion et surtout on ne peut séparer la pensée et le sentiment dans la sphère de la religion. Il n'y a pas de cloisons étanches entre les concepts de la raison, les sensations du corps et les sentiments du cœur ; ils se mélangent et se marient quand déferlent sur eux les vagues d'émotion et il n'y a guère de chose qui puisse provoquer cet effet plus que la puissance de la musique. C'est à peine si jusqu'ici on a étudié les bases émotives du folklore ; les chercheurs ont limité presque exclusivement leur attention à ses éléments logiques et rationnels, ou, pour parler comme certains, à ses éléments illogiques et irrationnels. Et sans doute on fera de grandes découvertes le jour où l'on explorera l'influence que les passions ont eue dans la formation des institutions et de la destinée de l'humanité.

Dans tout le Moyen-Age et jusqu'aux temps modernes, le son des cloches a été également employé pour chasser les sorciers et sorcières qui se rassemblaient invisibles dans les airs, dans le dessein de jouer de vilains tours aux hommes et aux bêtes. Ils choisissaient particulièrement certains jours de l'année pour leurs réunions diaboliques et ce qu'on appelait leurs sabbats, et alors on sonnait les cloches parfois toute la nuit, car c'était surtout à la faveur des ténèbres que les sorciers et les sorcières s'adonnaient à leur tâche infernale. Ainsi, en France, on croyait que les sorciers chevauchaient dans les airs surtout la nuit de la sainte Agathe, le 5 février ; aussi sonnait-on les cloches de l'église paroissiale cette nuit-là pour les mettre en fuite, et on nous dit que la même coutume était observée dans certaines parties de l'Espagne [mcdxcvii]. Une autre nuit de l'année chère aux sorciers était la nuit de la saint Jean à Rottenburg, en Souabe, on sonnait les cloches cette nuit-là depuis neuf heures jusqu'à l'aube, tandis que les honnêtes gens fermaient soigneusement leurs volets et bouchaient les moindres trous et les moindres interstices, pour empêcher les êtres effrayants de

s'introduire dans les maisons [mcdxcviii]. Il y avait aussi le Sabbat de la Nuit des Rois et la fameuse nuit du Walpurgis, veille du 1er mai ; on avait coutume alors dans différentes parties de l'Europe de chasser les hordes, qui pour être invisibles n'en étaient pas moins néfastes, en faisant un vacarme prodigieux où les sonneries de cloches et les claquements de fouets jouaient leur rôle [mcdxcix].

Mais si les sorciers et les sorcières choisissaient certaines époques de l'année pour célébrer leurs fêtes impies, il n'y avait pas de nuit où le voyageur attardé ne risquât de les rencontrer dans l'exécution de leurs projets diaboliques ; pas de nuit où ils ne cherchassent à s'introduire de force dans les maisons des honnêtes gens, réfugiés tranquillement au lit, mais sans être pour cela à l'abri du danger. Il fallait donc faire quelque chose pour protéger les citoyens paisibles [P365] contre ces alarmes nocturnes. C'est pourquoi les veilleurs, qui parcouraient les rues pour réprimer les délits communs, étaient en outre chargés d'exorciser les terribles puissances des airs et des ténèbres qui erraient çà et là comme des bêtes fauves cherchant leur proie. Dans ce but, le veilleur de nuit était muni de deux armes spirituelles d'espèces différentes, mais de pouvoir égal : il sonnait une cloche et psalmodiait une bénédiction, et si les dormeurs du voisinage étaient exaspérés par le tintement de l'une, ils étaient peut-être calmés et réconfortés par le bourdon de l'autre et ils se rappelaient, en se laissant retomber dans le sommeil, que c'était seulement comme dit Milton [md] :

L'incantation monotone du veilleur
Qui écarte des portes les dangers de la nuit.

La bénédiction qui interrompait ainsi le silence rêvé était généralement une forme poétique si abominable que les vers des veilleurs sont devenus proverbiaux [mdi]. Leur substance générale se retrouve dans les paroles que Herrick met dans la bouche d'un de ces gardiens de l'ordre public, dont les oraisons nocturnes ont dû troubler le sommeil du poète, tout comme celui de Milton :

LE VEILLEUR

L'alerte des feux vous laisse en paix !
Bénédicité des crimes.
De tous tes malheurs qui peuvent troubler
Votre somme plaisant dans la nuit !
Que la miséricorde vous protège, et qu'elle écarte
De vous le lutin, durant que vous dormez !
Passé une heure et presque deux,
Messeigneurs, à tous le bonjour ! [mdii].

Addison nous raconte qu'il entend le veilleur commencer son homélie par l'exorde coutumière, répétée chaque jour d'hiver pendant vingt ans :

O Mortel ! Toi qui es né dans te péché... [mdiii].

Si cette allocution peu flatteuse était capable de porter Addison à de pieuses réflexions, il semble qu'elle était faite pour exciter la colère et l'indignation des gens d'esprit moins élevé, qui étaient réveillés dans leur premier sommeil pour s'entendre rappeler, à cette heure déraisonnable, la doctrine du péché originel.

Nous avons vu que d'après certains auteurs du Moyen-Age on sonnait les cloches pendant les tempêtes pour chasser les mauvais esprits qu'on accusait d'en être la cause. C'est ce que signale un vieil auteur allemand du XVI[e] siècle, qui, sous le pseudonyme de Naogeorgus, a composé un poème satyrique sur les superstitions et les abus de l'Église catholique :

Si le tonnerre vient à gronder et l'orage à tout ébranler,
C'est merveille de voir trembler tous ces malheureux.
Ils n'ont ni foi, ni confiance en rien ;
Le sacristain sonne aussitôt toutes les cloches du clocher P366
Avec un bruit extraordinaire et bien plus fort qu'auparavant,
Jusqu'à ce que, dans les hauteurs sombres du ciel, l'orage ne rugisse plus.
Ils pensent en effet que dans ces cloches baptisées il y a une force et

une puissance,
Qui peuvent maîtriser entièrement la tempête et l'orage.
J'ai vu moi-même un jour, à Numburg, ville sur la côte de Toring,
Une cloche qui se vantait hardiement en ces termes :
« Mon nom est Marie ; par mon son je mets en fuite
Les craquements du tonnerre, et les tempêtes néfastes et tous les esprits malfaisants. ».
Si les cloches sont capables de faire tout cela, quoi d'étonnant
A ce que les papistes se hâtent toujours de faire appel à leurs sonneries
Quand s'annoncent la grêle, un orage furieux, ou une tempête,
Ou des éclairs, ou la foudre cruelle qui frappe aveuglément [mdiv].

Dans toute l'Allemagne, au Moyen-Age, on sonnait les cloches pendant les orages, et le sacristain recevait des paroissiens une certaine redevance de blé pour ce travail supplémentaire. Ces redevances ont été payées dans certains cas jusque vers le milieu du XIX^e^ siècle [mdv]. C'est ainsi qu'à Jubar, dans l'Altmark, toutes les fois qu'éclatait un orage, le sacristain était obligé de sonner la cloche, moyennant quoi chaque fermier lui donnait cinq « gerbes d'orage » pour le mal qu'il avait eu à sauver les moissons [mdvi].

A propos de l'existence de cette coutume en Souabe vers le milieu du XIX^e^ siècle, un écrivain allemand nous dit que « dans la plupart des paroisses catholiques, surtout dans la Haute-Souabe, on sonne les cloches pendant l'orage pour écarter la grêle et empêcher les dégâts de la foudre. De nombreuses églises ont des cloches destinées spécialement à ce but ; c'est ainsi que dans le monastère de Weingarten, près d'Altdorf, se trouve la cloche dite « du Sang Divin » qu'on sonne pendant les orages. A Wurmlingen, on sonne les cloches sur le mont Remigius et si l'on s'y prend à temps la foudre ne tombe pas dans le canton. Cependant, les villages voisins, Jesingen, par exemple, sont souvent mécontents de ce qu'on sonne ces cloches parce qu'en chassant l'orage on écarte en même temps la pluie [mdvii]. » On nous dit de la ville de Constance, que lorsqu'un orage allait éclater on sonnait non seulement les cloches de la ville, mais toutes celles des paroisses voisines ; comme elles avaient été consacrées, beaucoup pensaient qu'elles protégeaient de la foudre. En vérité, nombreux étaient les zélés qui venaient aider le sacristain et ils se pendaient aux cordes pour

faire sonner les cloches à toute volée. Bien que certains de ces volontaires fussent foudroyés, cela n'en empêchait pas d'autres de les imiter. Les enfants eux-mêmes agitaient de petites cloches faites de plomb ou d'autres métaux, ornées de figures de saints et bénies à l'église de Maria-Loretto, à Steiermerk ou à Einsiedeln [mdviii]. Certaines tenures féodales contraignaient les vassaux à sonner les cloches en différentes occasions et particulièrement pendant les orages [mdix].

Les cloches étaient solennellement consacrées et le peuple croyait qu'elles étaient baptisées par le prêtre ; en tout cas, on leur donnait un nom, on les lavait, on les bénissait et on les oignait d'huile sainte, « pour chasser et écarter les mauvais esprits [mdx] ». Les inscriptions gravées sur les cloches parlent souvent du pouvoir qu'elles possèdent de chasser le tonnerre, la foudre et la grêle ; certaines revendiquent ce pouvoir pour les cloches elles-mêmes, d'autres prient modestement que soient écartées ces calamités ; c'est ainsi qu'une cloche de Haslen porte en latin ces mots : « De la foudre, de la grêle et de la tempête, P367 le Seigneur Jésus-Christ nous délivre ! [mdxi]. » A propos du puits de Sainte-Winefride, dans le Flintshire, le voyageur Pennant nous dit qu'au XVIII[e] siècle « une cloche importante de l'église fut baptisée en son honneur. Je ne pus savoir les noms des parrains et marraines, qui étaient sans doute, comme à l'ordinaire, des gens riches. Pendant la cérémonie, ils posèrent tous les mains sur la corde, et nommèrent la cloche ; et le prêtre l'aspergeant d'eau bénite, la baptisa au nom du Père, etc. ; puis il la revêtit d'une belle robe. Après cela les parrains et les marraines donnèrent une grande fête et firent de beaux cadeaux que les prêtres reçurent au nom de la cloche. Cette bénédiction lui conféra de grands pouvoirs ; sa sonnerie apaisait toutes les tempêtes, protégeait de la foudre et chassait les mauvais esprits. Ces cloches consacrées portaient toujours une inscription. Voici celle qui était gravée sur la cloche en question :

Sancta Wenefreda, Deo hoc commendare memento
Ut pietate sua nos servet hoste cruento.

Et un peu plus bas :

Protege prece pia quos convoco, Virgo Maria [mdxii].

Cependant, le savant père Jésuite, Martin Delrio, qui publia un livre détaillé sur ce sujet au début du XVIII^e^ siècle, nie avec indignation que les cloches fussent baptisées, bien qu'il admette qu'elles recevaient des noms de saints, qu'elles étaient bénies et ointes par l'autorité ecclésiastique. Que la sonnerie des cloches exerçât une contrainte salutaire sur les mauvais esprits et détournât ou apaisât les tempêtes que provoquaient ces ennemis de l'humanité, c'était pour le savant Jésuite chose trop évidente pour qu'on pût la nier ; mais il attribuait cet heureux résultat uniquement à la consécration et à la bénédiction des cloches et pas du tout à leur forme ou à la nature de leur métal. Il méprisait comme superstition païenne l'idée que le bruit de l'airain suffisait à lui seul à chasser les démons et se moquait de ceux qui pensaient qu'une cloche perdait sa vertu miraculeuse quand elle était nommée (il n'admettait pas qu'on dît baptisée) par la concubine du prêtre [mdxiii].

Bacon mentionne la croyance d'après laquelle « de grandes sonneries de cloches dans les villes populeuses a chassé la foudre et aussi dissipé l'air pestilent » ; mais il suggère une explication physique à ce fait en ajoutant : « Tout cela peut avoir été causé aussi par la concussion de l'air, et non par le son [mdxiv]. »

Toutes les cloches bénies possédaient sans doute à un certain degré la merveilleuse vertu de mettre en fuite les démons et les sorciers, et d'empêcher ainsi les ravages de la foudre ; cependant, certaines étaient plus célèbres que d'autres pour l'efficacité de leur action. Telle était la cloche de Saint Adelm de l'abbaye de Malmesbury et la grande cloche de l'abbaye de Saint-Germain, à Paris, qu'on sonnait régulièrement pour chasser la foudre [mdxv]. Dans l'ancienne cathédrale de Saint-Paul, il y avait une fondation spéciale « pour faire sonner la cloche consacrée dans les grandes tempêtes et contre la foudre [mdxvi]. »

Cependant les exploits des cloches d'Europe ont été surpassés par ceux des cloches de Caloto, dans l'Amérique du Sud, quoiqu'il faille probablement attribuer leur renommée non pas tant à leur supériorité intrinsèque qu'à la fréquence extraordinaire des orages dans ces P368 régions des Andes, ce qui leur donna des occasions plus fréquentes de se distinguer. Je citerai le précieux témoignage d'un savant espagnol qui parcourut l'Amérique du Sud pendant la première moitié du XVIII^e^ siècle. Le district de Popayan, nous dit-il, est plus sujet aux

orages, à la foudre et aux tremblements de terre, que Quito même ; « mais dans tout ce district, Caloto est plus exposé que toute autre ville aux orages et à la foudre ; c'est ce qui a fait la vogue des cloches de Caloto, employées par de nombreuses personnes qui sont fermement persuadées qu'elles possèdent des vertus spéciales contre la foudre. En vérité, on raconte là-dessus tant d'histoires qu'il est difficile de savoir que croire. Sans accepter ni sans rejeter absolument tout ce qu'on dit et laissant à chacun liberté de son jugement, je me contenterai de rapporter l'opinion la plus répandue dans le pays. La ville de Caloto, sur le territoire de laquelle se trouve un grand nombre d'Indiens de la nation appelée Paezes, était autrefois une très grande ville ; mais ces Indiens l'attaquèrent soudain, y pénétrèrent, mirent le feu aux maisons et massacrèrent les habitants. Parmi les morts se trouvait le prêtre de la paroisse ; il était particulièrement en butte à leur rage parce qu'il prêchait l'Évangile et les Indiens se rendaient bien compte que leur manière barbare de vivre ne s'accordait pas avec cet enseignement et qu'il dénonçait la folie et la noirceur de leur idolâtrie et la turpitude de leurs vices. La cloche de l'église elle-même ne put échapper à leur rancœur, parce qu'elle les appelait à leur devoir, qui était de recevoir l'instruction divine. Après de nombreux et vains efforts pour la briser, ils s'imaginèrent qu'ils ne pouvaient rien faire de mieux que de l'enterrer, pour que sa vue ne pût jamais plus leur rappeler les préceptes de l'Évangile qui tendaient à entraver leur liberté. A la nouvelle de cette révolte, les Espagnols du voisinage de Caloto s'armèrent et ayant rigoureusement puni les insurgés, ils rebâtirent la ville, et placèrent la cloche dans le clocher de la nouvelle église ; depuis, les habitants, à leur grande joie et à leur grande surprise, observèrent que dès qu'un orage apparaissait à l'horizon, le son de la cloche le dispersait et que si le ciel ne s'éclaircissait pas tout entier, du moins l'orage tombait sur quelque autre endroit. La nouvelle de ce miracle se répandit et de partout on vint demander des morceaux de la cloche pour en faire des battants de cloche, afin de propager des vertus qui, dans un pays où les tempêtes sont très violentes et très fréquentes, possédaient les plus grands avantages. C'est de là que vient la réputation de Caloto pour les cloches [mdxvii]. »

Ce ne sont pas seulement les nations chrétiennes de l'Europe et leurs descendants du Nouveau monde qui ont découvert la possibilité d'apaiser le tonnerre et d'anéantir la foudre par la simple sonnerie des

cloches. Certains sauvages d'Afrique sont arrivés à la même conclusion. « Les Teso (Bateso), nous dit-on, se servent de cloches pour exorciser les démons de l'orage ; quiconque a été blessé par la foudre ou par un incendie en résultant porte des clochettes aux chevilles pendant plusieurs semaines. Quand la pluie menace de tomber, et la pluie dans l'Ouganda est presque toujours accompagnée de tonnerre et d'éclairs, cette personne parcourt le village pendant une heure en faisant tinter ses clochettes, un bâton de papyrus à la main, et accompagnée par tous les membres de sa famille qui se trouvent là et qui ne sont pas retenus par des besognes indispensables. Si un homme est tué sur le coup par la foudre, on ne l'enterre pas dans la maison conformément à la coutume ; on l'emmène hors du village et on l'enterre près d'un ruisseau dans la forêt. Sur la tombe on met tous les pots et tous les autres ustensiles de ménage qu'il possédait, et à la porte de la cabane P369 frappée par la foudre, et dont il ne reste que des décombres fumants, on dresse un sacrifice de bêches qu'on y laisse pendant plusieurs jours. Il est intéressant de noter la vertu attribuée aux clochettes et à l'eau courante qui rappelle de vieilles superstitions européennes [mdxviii]. »

Comme il semble peu probable que les Bateso aient emprunté cette pratique aux missionnaires, on peut leur accorder l'honneur sans partage d'avoir inventé eux-mêmes l'exorcisme des démons de la tempête par des sonneries de clochettes et des présents de pots et de bêches déposés sur la scène de leurs dégâts et la tombe de leur victime.

Quant aux Chinois, ils ont recours à des gongs, qui peuvent être regardés pratiquement comme équivalant à des clochettes, dans le but de combattre les effets désastreux de la foudre ; mais ils le font dans des circonstances particulières. Quand une personne a été atteinte de petite vérole et que l'éruption se manifeste, mais avant la fin du septième jour, toutes les fois qu'il tonne, un membre de la famille frappe sur un gong ou tambour spécialement préparé à cet effet. Un autre membre de la famille l'avertit de la fin de l'orage, car l'opérateur lui-même fait beaucoup trop de bruit pour pouvoir distinguer entre les craquements du tonnerre, le fracas de son gong ou le roulement de son tambour. C'est, paraît-il, dans le but d'empêcher les pustules de crever ; mais l'explication que donnent les Chinois de la façon dont on arrive à ce résultat en frappant sur un gong ou un tambour ne peut guère être regardée comme satisfaisante [mdxix]. D'après l'analogie de ce

qui se passe en Europe, on peut conjecturer qu'à l'origine les Chinois s'imaginaient que le démon du tonnerre faisait crever les pustules et qu'on pouvait l'éloigner en frappant sur un gong ou en battant du tambour.

Mais si les sauvages paraissent être tout-à-fait capables par eux-mêmes de découvrir qu'on peut effrayer les mauvais esprits en faisant un grand bruit, nous savons d'autre part qu'ils sont prêts à adopter à l'imitation des Européens toutes les pratiques qui leur paraissent propres à atteindre le même but. Un exemple de ces emprunts est signalé par deux missionnaires qui ont évangélisé les naturels de Port Moresby, dans la Nouvelle-Guinée britannique. « Une nuit, pendant un orage, disent-ils, nous entendîmes dans le village un bruit terrible ; les indigènes battaient du tambour et poussaient de grands cris afin de chasser les esprits de la tempête. Quand cessèrent le tintamarre et les vociférations, l'orage avait en effet passé et les villageois étaient enchantés d'eux-mêmes. Un dimanche soir, ils chassèrent de la même façon les esprits de la maladie qui avait causé la mort de plusieurs indigènes ! Quand sonna pour la première fois la cloche de notre église, ils remercièrent Mr. Lawes d'avoir ainsi expulsé de l'intérieur de l'édifice de nombreuses bandes d'esprits. Ils se réjouirent de même de l'aboiement d'un beau chien attaché au presbytère (le dingo n'aboie pas), certains que tous les esprits seraient désormais contraints de prendre la fuite. Malheureusement les esprits s'habituèrent à la cloche et au chien ! Aussi les jeunes gens furent-ils obligés d'aller la nuit se dissimuler derrière des arbres et des buissons, armés d'arcs et de flèches, pour tuer ces esprits malfaisants [mdxx]. » Ainsi les sauvages de Port Moresby sont entièrement de l'avis du savant scholiaste chrétien, Jean Tzetzes, et croient comme lui que pour, chasser les mauvais esprits rien ne vaut le tintement du bronze et l'aboiement d'un chien.

Certains des Pueblo, de l'Arizona, exorcisent les magiciens au son de clochettes, mais il est probable qu'ils ont emprunté cette pratique aux premiers missionnaires espagnols, car avant l'arrivée des P370 Européens, les autochtones d'Amérique ignoraient l'usage de tous les métaux, sauf l'or et l'argent, et par conséquent ils ne savaient pas faire de clochettes. Un officier américain a décrit une de ces scènes d'exorcisme qu'ils observa dans un village Moqui, perché, comme beaucoup de villages pueblo, sur la crête d'un plateau qui domine une fertile vallée :

« Les Moqui croient aveuglément aux sorciers et à la sorcellerie, et ils peuplent l'air qui les entoure d'esprits maléfiques. Ceux qui vivent à Oraybe exorcisent ces influences malfaisantes en psalmodiant des hymnes et en sonnant des clochettes. Alors que je me trouvais, pendant l'automne de l'année 1874, avec le général Crook dans cette ville isolée et à peine connue, j'eus la bonne chance d'assister à un étrange mode d'incantation. Tous les villageois semblèrent s'être rassemblés et après avoir chanté sur un ton menaçant un hymne ou une litanie, souligné par une sonnerie énergique de clochettes, ils descendirent rapidement à la file indienne le sentier qui conduisait du bord du précipice jusqu'à la plantation de pêchers qui était dans la vallée. Les acteurs, parmi les plus importants desquels étaient des femmes, dansèrent autour du verger, s'arrêtant pendant un court instant aux coins tout en chantant sur un ton aigu et en agitant vigoureusement leurs clochettes. Sur un signal du chef, ils se précipitèrent sur les arbres d'où, en moins d'une heure, furent arrachées les dernières des pêches délicieuses qui faisaient ployer les branches, et que les femmes et les enfants emportèrent au village [mdxxi]. » Cette danse autour du verger, accompagnée d'hymnes païens et du tintamarre des clochettes, était sans doute destinée à effrayer les sorciers qui étaient perchés dans les branches des arbres et se nourrissaient de leurs fruits succulents.

Cependant, l'usage des cloches et des gongs dans un but d'exorcisme a été familier à de nombreux peuples qui n'ont pas nécessairement emprunté ces instruments ou leur emploi aux nations chrétiennes de l'Europe. En Chine, « le principal instrument dont on se sert pour exorciser est le gong. Ce plateau d'airain est en effet un objet caractéristique de la Chine et on l'entend résonner tous les jours dans tout l'empire, surtout l'été, quand une haute mortalité amène un surcroît d'activité dans la chasse aux démons. Le choc des cymbales d'airain et le roulement des tambours de bois et de cuir ajoutent à son efficacité. Très souvent, de petits groupes d'hommes et même de femmes frappent sur des gongs, des cymbales et des tambours pendant des heures entières. Le voisin ne proteste pas, et ne se plaint pas que ses nuits sont troublées ; cette musique barbare doit être agréable à ses oreilles chinoises ou être considérée comme une œuvre méritoire accomplie gracieusement par de braves gens qui ont à cœur le bien et la santé privés et publics [mdxxii]. » En Chine méridionale, ces cérémonies solennelles ont surtout lieu pendant les grandes chaleurs ; car alors le

choléra bat son plein et ses ravages sont attribués généralement à la méchanceté des démons qui voltigent invisibles dans l'air. Ces cérémonies ont pour but de chasser ces êtres malfaisants des maisons. L'opération est organisée par un comité et les frais en sont couverts par une souscription, les mandarins s'inscrivant généralement en tête de liste pour une grosse somme. L'expulsion des démons est effectuée par des processions d'hommes et de garçons, qui parcourent les rues, frappant les ennemis invisibles de coups d'épée et de hache et les étourdissant par le fracas des gongs et le tintement des cloches, le craquement des pétards et les coups de fusils et de tromblons [mdxxiii].

En Annam, l'exorciseur, lorsqu'il chasse d'une maison privée les [P371] démons de la maladie, gratte un luth et fait sonner un chapelet de clochettes de cuivre attaché à son gros orteil, tandis que ses aides l'accompagnent sur des instruments à corde et des tambours. Cependant il est convenu que ce carillon provient du cou de l'animal chevauché par une divinité qui vient au galop à l'aide du principal exorciseur [mdxxiv].

Les cloches jouent un grand rôle dans les rites religieux de Birmanie. Chaque grande pagode en contient des douzaines et les gens paraissent être fort attachés à leur musique douce et sonore. On nous dit qu'aujourd'hui elles ne servent pas tant à chasser les mauvais esprits qu'à annoncer aux esprits gardiens que les louanges de Bouddha ont été chantées ; c'est pourquoi, lorsqu'il a fini ses dévotions, le fidèle proclame qu'il s'est acquitté de son pieux devoir en frappant trois fois sur une cloche [mdxxv]. Cependant nous pouvons conjecturer que cette interprétation, est une de ces explications par lesquelles une religion avancée justifie et sanctifie la conservation d'un ancien rite barbare institué à l'origine dans un but moins raffiné et moins beau. Il se peut qu'en Europe aussi les cloches d'église, qui sont si chères à tant de cœurs pieux par la douceur de leur son et par les idées qui s'y attachent [mdxxvi], aient été employées pour bannir les démons de la maison des prières avant d'être regardées comme un moyen d'appeler les fidèles à leurs dévotions dans le saint lieu.

Cependant parmi les peuples les moins avancés de l'Asie, l'usage des cloches pour l'exorcisme pur et simple s'est attardé jusqu'à nos jours. Dans une cérémonie funéraire observée la nuit chez les Michmi, tribu tibétaine voisine de la frontière nord de l'Assam, un prêtre orné

d'une parure fantastique de dents de tigre, de plumes multicolores, de clochettes et de coquillages, exécute une danse effrénée pour exorciser les mauvais esprits, tandis que les clochettes tintent et que les coquillages s'entrechoquent sur lui [mdxxvii]. Chez les Kiranti, tribu du massif central des Himalayas, qui enterrent leurs morts sur les crêtes, « le prêtre doit assister aux funérailles et tandis qu'il accompagne le cadavre jusqu'à la tombe, il frappe de temps en temps sur une plaque de cuivre avec un bâton et, invoquant l'âme du défunt, il lui dit d'aller en paix et de rejoindre les âmes qui l'ont précédés [mdxxviii]. » En faisant sonner cette plaque de cuivre, on veut peut-être soit hâter le départ de l'âme, soit chasser les démons qui pourraient l'inquiéter à son passage. C'était peut-être pour l'une et l'autre de ces raisons que dans l'antiquité, quand mourait un roi de Sparte, les femmes parcouraient les rues de la cité en frappant sur une marmite [mdxxix]. Chez les Bantou du Kavirondo, dans l'Afrique Centrale, quand une femme s'est séparée de son mari et est retournée dans sa famille, elle considère néanmoins qu'il est de son devoir lorsqu'il meurt de le pleurer dans son village. Dans ce but, elle s'attache derrière le dos avec une ceinture une cloche à bétail, rassemble ses amis et le cortège se rend au village du défunt au trot, la cloche tintant mélancoliquement pendant tout le parcours [mdxxx]. » Ici encore le son de la cloche peut être destiné à maintenir l'âme du mari à distance ou encore à appeler son attention sur la manière dont sa veuve pleure sa mort. Dans les cantons sud du Bornéo hollandais la coutume veut que les Dyak sonnent du gong jour et nuit tant que le cadavre reste dans la maison. Cette musique mélancolique commence dès qu'un mourant a expiré. On se sert de quatre gongs de tons différents qui sont frappés à intervalles réguliers d'environ deux secondes. Cette musique continue pendant des heures et des jours et on nous dit que rien, pas même le glas de l'Europe P372 catholique, n'est plus étrange et impressionnant que les notes solennelles de ces gongs funéraires, dont les sons monotones vont mourir sur les larges rivières de Bornéo [mdxxxi].

Bien qu'on ne nous dise pas pourquoi les Dyak de cette partie de Bornéo sonnent du gong d'une manière continue après une mort, on peut supposer que c'est plutôt pour écarter les mauvais esprits que pour annoncer simplement le décès aux amis éloignés ; s'il ne s'agissait que de ce dernier but, pourquoi sonnerait-on ces gongs sans discontinuer jour et nuit tant que le cadavre est encore dans la mai-

son ? D'autre part, nous savons qu'à Bornéo on emploie parfois des instruments de métal dans le but exprès d'exorciser les démons. Un voyageur anglais qui a parcouru le nord de Bornéo raconte comment il lui arriva de loger dans une grande maison Dusun, bâtie pour une centaine d'hommes et leurs familles : « Quand vint la nuit, ils commencèrent une étrange musique sur des tambourins de métal. On pouvait y reconnaître un rythme et une mélodie mystérieux, et quand je demandai si c'était un *main-main* (c'est-à-dire un divertissement), ils dirent que non, que quelqu'un était malade et qu'il leur fallait jouer toute la nuit pour éloigner les mauvais esprits [mdxxxii]. » D'autre part, les Dusun, du nord de Bornéo, chassent solennellement tous les mauvais esprits de leurs villages une fois par an, et en cette occasion on frappe sur des gongs et on sonne des cloches pour hâter le départ des démons. Tandis que les hommes frappent sur des gongs et des tambours, les femmes vont en procession de maison en maison, dansant et chantant au bruit cadencé des castagnettes de cuivre qu'elles tiennent dans les mains et de grappes de grelots attachées à leurs poignets. Après avoir écarté les démons des maisons, les femmes les pourchassent ou les conduisent jusqu'à la rivière, où l'on a préparé un radeau pour les emmener hors du territoire du village. Ce radeau est orné de figures d'hommes, de femmes, d'animaux et d'oiseaux, faites avec les feuilles du palmier à sagou, et pour le rendre encore plus attrayant, on dépose sur les planches des offrandes d'aliments, d'étoffes et de marmites. Une lois les passagers spirituels embarqués, on lâche les amarres, et le radeau s'en va au fil de l'eau, jusqu'à ce qu'il disparaisse au dernier coude de la rivière et s'engloutisse dans la forêt. Ainsi on expédie les démons pour un long voyage, dont on croit naïvement qu'ils ne reviendront jamais [mdxxxiii].

Quand, au mois d'août 1845, Sir Hugh Low visita un village des Dyak des monts Sebongoh, il fut reçu en grande pompe, car il était le premier Européen qu'on y eût vu. Il se joignit de bonne grâce aux prières adressées au soleil, à la lune et au Rajah de Sarawak, où l'on demandait que la moisson de riz fût abondante, les porcs prolifiques, et que les femmes eussent le bonheur d'avoir des garçons. L'Anglais ponctua et souligna ces pétitions en jetant à des intervalles fréquents de petites poignées de riz vers le ciel, sans doute pour appeler l'attention des trois divinités sur les humbles requêtes de leurs adorateurs. Après avoir accompli ces dévotions sur une plateforme dressée

devant la maison, Sir Hugh revint dans la vérandah où le chef du village, selon les termes mêmes du voyageur, « attacha à mon poignet une petite sonnette, en me demandant de lui en attacher une à son poignet droit. Ensuite, on fit sonner les gongs et les tam-tams suspendus aux solives un bout de la vérandah, et le chef attacha à mon poignet une autre petite clochette ; son exemple fut suivi cette fois-ci par tous les vieillards présents, qui m'adressèrent, ou plutôt murmurèrent entre les dents, quelques paroles dont je ne pus comprendre le sens. Chaque nouvel arrivant apportait plusieurs bambous de riz cuit et P373 chacun ajoutait une clochette à celles que je portais ; elles devinrent si nombreuses que je demandai comme faveur qu'on voulût bien attacher les autres à mon poignet gauche, si cela ne dérangeait pas la cérémonie. Ceux qui suivirent firent comme je le leur avais demandé [mdxxxiv]. » Bien que Sir Hugh n'explique pas, sans doute parce qu'il n'en savait rien ; pourquoi on couvrait ainsi de clochettes un hôte distingué, nous pouvons supposer que c'était dans l'intention d'écarter de lui les mauvais esprits.

Le prêtre Patâri, à Mirzapour, et de nombreuses classes d'ascètes dans toute l'Inde portent des clochettes et des crécelles de fer qu'ils agitent en marchant afin d'effrayer les démons. C'est apparemment dans la même intention que chez les Gond une certaine classe de prêtres du démon, appelés Ojhyâl, portent toujours des clochettes [mdxxxv]. Il semble que le même motif soit partout à la base de la coutume qui consiste à attacher les clochettes aux différentes parties de la personne, particulièrement aux chevilles, aux poignets et au cou, soit dans des circonstances spéciales, soit pendant de longues périodes de temps. On peut supposer qu'à l'origine le tintement des clochettes était censé protéger celui qui les portait contre les assauts des croquemitaines.

C'est dans ce but que les enfants portent très fréquemment de petites clochettes dans les provinces méridionales de la Chine et plus rarement dans les provinces septentrionales [mdxxxvi] ; de même pour ces ornements d'argent auxquels sont attachés de petites clochettes que portent les Napolitains comme amulettes contre le mauvais œil [mdxxxvii]. Les Yezidi, qui croient fermement au diable, observent à la fin de leurs fêtes de pèlerinage une cérémonie sans doute destinée à chasser ce loup affamé loin de la bergerie des fidèles. Un vieillard, dépouillé de ses vêtements et revêtu d'une peau de chèvre, s'attache au cou un

chapelet de clochettes. Ainsi affublé, il fait le tour à quatre pattes des pèlerins assemblés et pousse des cris qui imitent le bêlement d'un bouc. On croit que cette cérémonie est destinée à sanctifier l'assemblée [mdxxxviii], et nous pouvons conjecturer que c'est en encerclant les fidèles d'une clôture spéciale que le Grand Ennemi est incapable de franchir.

C'est probablement dans le même but que dans l'Inde méridionale le prêtre Badaga s'attache des clochettes aux jambes avant de marcher pieds nus sur la braise ardente au cours d'une cérémonie solennelle qui est apparemment destinée à appeler la bénédiction sur les moissons [mdxxxix].

En Afrique, les clochettes sont fréquemment employées par les autochtones pour écarter les mauvais esprits, et il n'y a pas lieu de supposer que cette coutume a été toujours et même généralement empruntée par eux aux Européens, puisque les noirs ont cru aux esprits et ont connu les métaux, particulièrement le fer, depuis des temps immémoriaux. C'est ainsi que les Yarouba, de la Côte-des-Esclaves, croient à certains esprits méchants appelés *abikous*, qui hantent les forêts et les landes et qui sont poussés par la faim à s'introduire dans le corps humain. Ils guettent le moment de la conception et s'insinuent alors dans les embryons. Les enfants sont faibles et rachitiques parce que les démons affamés qui sont en eux dévorent la meilleure partie de la nourriture qui leur est destinée. Pour les en délivrer, les mères offrent en sacrifice des aliments aux démons et tandis qu'ils les dévorent elles profilent de leur distraction pour attacher de petites clochettes et des anneaux de fer aux chevilles des enfants et des chaînes de fer à leur cou. Le cliquetis du fer et le [p374] tintement des clochettes gardent les démons à distance, et c'est pourquoi l'on voit souvent des enfants dont les pieds sont surchargés d'ornements de fer [mdxl].

Chez les Baganda et les Banyoro, de l'Afrique Centrale, on attachait autrefois aux pieds des petits enfants des clochettes quand ils apprenaient à marcher, et la raison qu'on en donnait était que les clochettes les aidaient à marcher ou fortifiaient leurs jambes [mdxli]. La raison primitive était peut-être qu'on voulait les délivrer à cette époque des importunités des mauvais esprits. La même intention expliquerait pourquoi, chez les Baganda, les parents de jumeaux portaient dés clochettes aux chevilles durant les cérémonies longues et compliquées

que la superstition leur imposait en pareil cas ; on frappait jour et nuit sans discontinuer sur des tam-tams spéciaux, l'un pour le père, l'autre pour la mère [mdxlii].

Chez les Bogo du nord de l'Abyssinie, lorsqu'une femme vient d'accoucher, ses commères allument un feu à la porte de la maison, et la mère, portant son enfant dans les bras, en fait lentement le tour pendant qu'on frappe sur des cloches avec des branches de palmier, dans le but, nous dit-on, d'effrayer les mauvais esprits [mdxliii].

Aux Indes, les Gond « frappent sur un plat de cuivre quand naît un enfant, parce que le bruit pénètre dans ses oreilles et qu'ainsi sera enlevé tout ce qui pourrait le gêner pour entendre [mdxliv] ». Cette raison n'est pas sans doute la véritable, et il est plus probable que ce bruit était destiné à l'origine, comme le son des cloches chez les Bogo, à protéger la mère et son nouveau-né des assauts des démons.

Ainsi dans la légende grecque, les Curètes dansaient à sa naissance autour de Zeus en frappant leurs boucliers avec leurs lances pour étouffer ses vagissements, de peur qu'il n'attirât l'attention de Cronos, son père dénaturé, qui avait l'habitude de dévorer ses enfants dès leur naissance [mdxlv]. Nous pouvons supposer que cette légende grecque est une réminiscence d'une ancienne coutume observée pour protéger les enfants contre les nombreuses causes de mortalité infantile que les primitifs expliquaient par l'intervention des esprits malveillants et dangereux. En d'autres termes, on peut supposer qu'autrefois, quand naissait un petit Grec, son père et ses amis avaient coutume de s'armer d'une lance ou d'une épée et d'un bouclier et d'exécuter une danse guerrière autour de l'enfant, en frappant leurs boucliers de leurs lances ou de leurs épées, en partie pour étouffer les cris de l'enfant de peur qu'ils n'attirassent l'attention des esprits embusqués, mais en partie aussi pour effrayer les démons et pour compléter la déroute des ennemis invisibles, ils brandissaient leurs armes et frappaient vigoureusement le vide d'estoc et de taille. C'est du moins ce que corroborent les analogies suivantes.

Un prêtre espagnol, écrivant vers le commencement du XVIII^e^ siècle, a décrit comme suit les pratiques suivies par les Tagal des îles Philippines à la naissance d'un enfant : « Le *patianak*, que certains appellent farfadet (à moins que ce ne soit une fable et quelque rêve-

rie), est le génie ou le diable qui a coutume de les inquiéter... Ils lui attribuent les accouchements malchanceux et disent qu'afin de leur nuire ou de les détourner du bon chemin, il se loge dans les arbres, se cache près de la maison de la femme qui est sur le point d'accoucher et là il chante comme ceux qui errent à l'aventure, etc. Pour combattre l'action néfaste du *patianak*, ils se dépouillent de leurs vêtements et s'arment d'une cuirasse, d'un bolo, d'une lance et d'autres armes ; ils se placent alors sur l'angle du toit et aussi sous la maison, et là ils donnent force coups de bolo et font. toutes sortes P375 de gestes et de mouvements dans le même but [mdxlvi]. D'après un autre récit, le mari et ses amis s'arment d'une épée, d'un bouclier et d'une lance, et ainsi équipés ils battent vigoureusement l'air de leurs coups, se tenant sur le toit de la maison, et sous celle-ci (les maisons sont bâties sur pilotis) afin d'effrayer ou de chasser l'esprit dangereux qui ferait du mal à la mère et à l'enfant [mdxlvii]. Ces hommes armés qui protègent le nouveau-né semblent être la contre-partie dans le monde sauvage des Curètes de la Grèce antique.

Ce sont des croyances semblables qui ont amené les farouches Kachin de Birmanie à adopter des précautions analogues pour sauvegarder mère et enfant. « Au moment de la naissance, l'accoucheuse dit : « Cet enfant s'appelle Un Tel ». Si elle y manquait, un *nat* ou esprit méchant serait le premier à nommer l'enfant, ce qui le ferait, mourir de langueur. Si la mère et l'enfant se portent bien, c'est pour tous une occasion de bien boire et de bien manger et l'on plaisante l'heureux père. Mais si l'accouchement est très pénible, c'est évidemment parce que les *nat* sont intervenus et on fait appel à un *tumsa* ou voyant. Celui-ci va dans une autre maison du village et consulte des bambous (*chippawi*) pour savoir si c'est le *nat* familial qui est contraire ou si le *nat* de la jungle est venu chasser le *nat* gardien. Les *nat* de la jungle s'appellent *sawn* ; ce sont les esprits des mort-nés ou de ceux qui ont péri de mort violente. Il est tout naturel qu'ils recherchent des compagnons et c'est pourquoi ils pénètrent dans la maison et s'emparent de la femme et de l'enfant. Si le bambou déclare que c'est le *nat* familial qui est courroucé, on l'apaise en lui offrant de l'alcool ou en lui faisant un sacrifice ordinaire. Mais si c'est un *sawn* qui est intervenu, il n'y a pas de temps à perdre. On tire des coups de fusil tout autour de la maison et le long des sentiers qui conduisent au village ; on lance des flèches sous le plancher de la maison, on brandit au-dessus du

corps de la femme des *dhas*, épées ou coutelas, et des torche ;s on empile sous la maison surélevée de vieux chiffons, du piment et d'autres objets capables de produire une puanteur suffisante, et enfin on y met le feu, ce qui met en fuite les esprits les plus obstinés [mdxlviii]. De même un missionnaire catholique chez les Kachin nous dit qu'en cas d'accouchement difficile « on accuse les *sawn* (ombres des femmes mortes en couches) de vouloir faire mourir la mère, et on leur fait une chasse en règle. On furette tous les coins de la maison, brandissant lances et couteaux, produisant toutes sortes de bruits, dont les plus efficaces sont les moins inodores, on se découvre même à côté de la patiente pour inspirer de l'horreur aux mauvais esprits. Au dedans et au dehors de la demeure, on brûle des feuilles fétides avec du riz, du piment et de tout ce qui peut produire une mauvaise odeur ; de tous côtés on pousse des cris, on tire des coups de fusil, on lance des flèches, on donne des coups de sabre et on continue ce vacarme le long du chemin principal dans le bois jusqu'au prochain torrent, où l'on croit mettre en fuite les *sawn* [mdxlix]. »

Quand une femme Kalmouk fait ses couches, son mari tend un filet autour de la tente et court çà et là en battant l'air d'une massue et en criant : « Arrière, diable ! » jusqu'à ce que l'enfant soit né. C'est afin d'écarter le mauvais esprit [mdl]. Chez les Nogaï, tribu tartare, « quand un fils naît, tout le monde va à la porte de la maison avec des chaudrons. On fait un grand bruit afin, dit-on, de mettre le diable en fuite, et pour l'empêcher d'avoir plus de prise sur l'esprit de cet enfant [mdli]. » A Boni, principauté du sud de Célèbes, quand une femme fait des couches laborieuses, « les hommes poussent parfois des cris ou tirent [P376] des coups de fusil pour chasser les mauvais esprits qui gênent l'accouchement » ; et à la naissance d'un prince, dès que l'enfant a été débarrassé du faix, on frappe et on entrechoque tous les instruments de métal dont on se sert pour chasser les démons, afin d'écarter les mauvais esprits [mdlii] ». C'est dans le même but que dans les îles Arrou, au sud-ouest de la Nouvelle-Guinée, on bat du tam-tam si la délivrance tarde indûment [mdliii]. L'esprit d'un certain cours d'eau qui se jette dans le golfe Burton, Lac Tanganyika, est jugé par les indigènes du voisinage très hostile aux femmes enceintes qu'il empêche d'être mères. Quand une femme se croit victime de ses machinations, elle fait offrir des sacrifices et accomplit certaines cérémonies. Tous les habitants se rassemblent, battent du tambour près de la hutte ou la

malade est couchée et ils poussent des cris et dansent « pour chasser le mauvais esprit [mdliv] ». Chez les Cinghalais, quand naît un enfant, « ses cris sont couverts par ceux de la nourrice, de peur que les esprits de la forêt ne s'aperçoivent de sa présence et ne lui fassent du mal [mdlv] ».

De même les Romains croyaient qu'une femme, après ses couches, était tout particulièrement exposée aux attaques de Silvanus, dieu des bois, qui s'introduisait dans les maisons la nuit afin de les tourmenter. Aussi, la nuit, trois hommes faisaient le tour de la maison, armés l'un d'une hache, l'autre d'un pilon, et le troisième d'un balai ; ils s'arrêtaient à chaque seuil et tandis que les deux premiers le battaient de la hache et du pilon, le troisième le balayait. Ils pensaient ainsi protéger la mère des attaques du dieu sylvestre [mdlvi].

On peut supposer que la même coutume existait dans la Grèce antique et que des hommes armés protégeaient les femmes en couches de leurs ennemis spirituels en dansant autour d'elles et en frappant leurs boucliers de leurs lances et de leurs épées ; et même lorsque cette coutume eut cessé de régner parmi les hommes, la légende pouvait encore relater comment ces rites avaient été célébrés par les Curètes autour du berceau de Zeus.

Mais laissons ces discussions et revenons à l'usage des cloches pour repousser les assauts des esprits et des démons. Chez les Sunar, orfèvres des provinces centrales de l'Inde, enfants et petites filles portent aux chevilles des anneaux qui contiennent des grelots ; mais quand une femme mariée a eu plusieurs enfants, elle cesse de porter l'anneau creux et le remplace par un plein : « On dit de nos jours que si les petites filles portent des anneaux sonores aux chevilles, c'est pour qu'on sache où elles sont et pour les empêcher de faire des bêtises dans les coins. Mais la raison véritable est probablement qu'ils servaient d'épouvantail pour les esprits [mdlvii]. »

Chez les Nandi de l'Est-Africain britannique, quand une jeune fille est sur le point d'être circoncise, ses admirateurs lui prêtent de grandes clochettes qu'ils portent généralement aux jambes, mais qu'en cette occasion solennelle ils les lui remettent momentanément. Une jeune fille très admirée reçoit jusqu'à dix ou vingt de ces clochettes et elle les porte pendant qu'elle subit l'opération. Aussitôt celle-ci terminée, elle les enlève, les agite au-dessus de sa tête, et va retrouver son

amoureux à qui elle rend les clochettes empruntées [mdlviii]. Si nous savions pourquoi les guerriers Nandi portent des clochettes aux jambes, nous saurions probablement pourquoi les jeunes filles portent ces mêmes clochettes à la circoncision. En l'absence de renseignements certains, nous pouvons supposer qu'elles sont regardées comme des amulettes qui protègent les deux sexes contre les dangers surnaturels, P377 auxquels ils sont en vertu de leurs fonctions, exposés d'une façon permanente ou temporaire.

Dans les régions du Congo, les naturels craignent que les démons se glissent en eux par la bouche pendant qu'ils boivent ; aussi ont-ils recours à des procédés divers pour tenir ces êtres dangereux à distance et l'un d'entre eux consiste à sonner une clochette avant de boire. On a vu un chef absorber dix pots de bière coup sur coup de cette façon ; il agitait sa clochette magique chaque fois avant de porter le pot à ses lèvres, tandis que, précaution supplémentaire, un jeune garçon brandissait sa lance devant lui pour empêcher les démons de s'insinuer dans son estomac avec la bière [mdlix]. Dans cette région se portent aussi comme amulettes des clochettes qui ont été enchantées par le féticheur ; elles détournent la fièvre, les balles et les sauterelles et rendent invisible celui qui les porte [mdlx]. Chez les Bakeroué, qui habitent Oukeroué, la plus grande île du lac Victoria Nyanza, on a coutume d'accrocher une clochette au linteau de la porte de chaque maison et les visiteurs ont soin en entrant de la faire sonner en la cognant de la tête, non pas, comme en Europe, pour avertir les occupants de leur arrivée, mais pour écarter les mauvais esprits et rompre les enchantements des sorciers [mdlxi]. Dans l'Ouest Africain, le tintement des cloches aide à enfler le tintamarre général qu'on fait lorsqu'on bannit les mauvais esprits des demeures humaines [mdlxii].

Mais en Afrique, ce sont particulièrement les prêtres, les prophètes et les féticheurs qui portent des cloches dans l'accomplissement de leurs cérémonies solennelles, qu'il s'agisse de chasser les démons, de guérir les maladies, ou de révéler la volonté divine aux mortels. Par exemple, chez les Akamba de l'Est Africain britannique, les magiciens portent à la main des cloches à bétail en fer attachées à une lanière de cuir et ils les font sonner quand ils disent la bonne aventure ; le son de la cloche est censé attirer l'attention des esprits. Un féticheur raconta un jour à Mr. Hobley qu'il avait rêvé que Dieu lui disait de se procurer une cloche ; il se rendit spécialement à Kikouyou pour en

faire l'achat et à son retour il tua un bœuf et donna une grande quantité de bière pour apaiser les esprits [mdlxiii]. Les Galla de l'Est Africain britannique distinguent la classe des prêtres (*Lubas*) de la classe des exorciseurs (*Kalijos*), mais les uns et les autres portent des clochettes dans la célébration de leurs rites ; l'exorciseur est en outre armé d'un fouet dont il n'hésite pas à frapper vigoureusement le malade afin de chasser le diable qui est censé le posséder [mdlxiv]. Chez les Fân du Gabon, le féticheur, lorsqu'il cherche à découvrir un sorcier, porte aux chevilles et aux poignets une quantité de clochettes et il prétend être guidé par leur son lorsqu'il choisit dans la foule des assistants agités et inquiets le présumé coupable [mdlxv]. Les Ho du Togoland (Ouest Africain) croient à l'existence d'une sorte de « farfadet » ou démon « lourdeau », qui multiplie miraculeusement les cauris dans une chambre à trésor et les moissons dans les champs. On appelle cet esprit bienfaisant *Sowlui* et, chose curieuse, les Ho donnent le même nom aux clochettes que leurs prêtres, comme ceux de l'antiquité juive, attachent aux bas de leurs robes [mdlxvi]. Chez les Banyoro de l'Afrique Centrale, le dieu du lac Albert entrait en communication avec les mortels par l'entremise d'une prophétesse, qui portait sur ses vêtements de cuir une frange de cauris et de clochettes de fer ; lorsqu'elle marchait, cette frange ondulait comme les vagues du lac [mdlxvii]. Dans la même tribu le dieu de l'abondance, appelé Wamala, et à qui est due la fécondité des hommes, du bétail et des moissons, P378 était représenté par un prophète qui rendait des oracles en son nom. Quand il était saisi de folie prophétique, cet homme portait aux chevilles des clochettes et à la taille deux peaux de veau blanches bordées au bas d'une rangée de petites clochettes en fer [mdlxviii].

Ces exemples suffisent sans doute à montrer combien général était l'usage des cloches dans les rites magiques ou religieux et combien a été répandue la croyance que leur tintement avait le pouvoir de chasser les démons. De quelques-uns des exemples que j'ai cités, il ressort que parfois le son des cloches est censé non pas tellement repousser les mauvais esprits qu'attirer l'attention des bons esprits gardiens ; mais somme toute la force d'attraction de ces instruments musicaux dans le rituel primitif est bien moins évidente que leur force de répulsion. L'emploi des cloches pour attirer au lieu de repousser correspond peut-être au développement avancé de la conscience religieuse où la confiance dans le bien l'emporte sur la crainte du mal, où le dé-

sir des cœurs pieux n'est pas tant de fuir le diable que de se rapprocher de Dieu. Quoi qu'il en soit, les pratiques et les croyances recueillies dans ce chapitre peuvent servir à illustrer et peut-être à expliquer la coutume juive qui a été notre point de départ, soit que le prêtre revêtu de sa robe violette au moment de franchir le seuil du sanctuaire repoussât les assauts des démons, soit qu'il appelât l'attention de la divinité par le carillon et le tintement des clochettes d'or.

Table des matières

Table des matières

ABRÉVIATIONS

AA = American Anthropologist.
AAAS = Australian Association for the Advancement of Science.
APAMNH = Anthropological Papers American Museum of Natural History.
APP = Annales de la Propagation de la Foi.
AH = Asiatic Researches.
ARBAE =Annual Report Bureau of American Ethnology.
ARCH. A = Archiv für Anthropologie.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
ASSF = Acta Societatis Scientiarum Fennicæ.
AT = Ancien Testament.
BAAS = British Association for the Advancement of Science.
BAMNH = Bulletin American Museum of Natural History.
RBAE = Bulletin Bureau of American Ethnology.
BSAP = Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris.
BTLVNI = Bijdragen Taal Land en Volkenkunde Nederlandsche India.
DAW = Denkschriften der Akademie Wien.
GSC = Geological Survey of Canada.
IAE = Internationales Archiv für Ethnographie.
JAF = Journal of American Folklore.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JAS = Journal of the African Society.
JBORS = Journal of the Bihar and Orissa Research Society.
JASB = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JHS = Journal of Hellenic Studies.
JIA = Journal of the Indian Archipelago.
JNPE = Jessup North Pacific Expedition.
JRAI = Journal Royal Anthropological Institute.
JRSNSW = Journal Royal Asiatic Society New South Wales.
JSBRAS = Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society.
JTS = Journal of Theological Studies.
MAMNH = Memoirs of the American Museum of Natural History.

MNZ = Mededeelingen Nederlandsche Zendelingsgenootschap.
MSAF = Mémoires de la Société des Antiquaires de France.
MSAS = Mémoires de la Société de la Savoie.
OT = Old Testament.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PM = Petermanns Mitteilungen.
PRGS = Proceedings of the Royal Geographical Society.
RB = Revue Biblique.
RGS = Royal Geographical Society.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
RSI = Report Smithsonian Institution.
SBE = Sacred Books of the East.
TESL = Transactions of the Ethnological Society.
TITLV = Tijdschrift Indische Taal en Volkenkunde.
TKAG = Tijdschrift Kon. Aardrijkskundig Genootschap.
TNAG = Tijdschrift Nederlandsch Aardrijkskundig Genoothschap.
UCPAA = University of California Publications In American Archæology.
VBG = Verhandelingen Bataviaasch Genootschap.
VMVK = Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAS = Zeitschrift für Afrikanische Sprachen.
ZATW = Zeitsehrift für Alt Testamenliche Wissenschaft.
ZE = Zeitschrift für Ethnologie.
ZVV = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Table des matières

Index

Table des matières

INDEX

Aaron, son autel sur le mont Hor, 219.
Abana, rivière, 283.
Abederi, du Brésil, légende diluvienne, 88.
Abel, sa tombe, 283,
Abel et Caïn, 31 sq.
Abigaïl et David, 247.
Abimélech, nommé roi sous un chêne, 288.
Abraham, son pacte, 137.
— sa rencontre avec trois hommes aux chênes de Mamré, 288.
Abyssiniens, deuil chez les, 330.
Acagchemen, Indiens de Californie, légende de la création de l'homme, 12.
— légende diluvienne, 98.
Achanti, légende de l'origine de la mort parmi les, 22.
— légende analogue à celle de la Tour de Babel parmi les, 129.
Achéron, 259.
Achille, son ombre évoquée par Apollonius de Tyane, 261.
— son offrande de cheveux à Patrocle mort, 329.
Ackawoi, de la Guyane britannique, légende diluvienne, 89.
Adam, homme, 4.
— fait de glaise rouge, 14,
Adamah, terre, 4.
Addison, le veilleur, d'après, 365.
Adoption, cérémonie chez les Galla, 182.
Adoration des pierres, 202.
Adrien assiège et détruit Jérusalem, 291.
Ænianes, de Thessalie, adorent une pierre, 203.
Afghans, bosquets sacrés chez les, 295.
Afrique, légendes de la création de l'homme en, 11 sq.
— légendes diluviennes en, 113.
— la Tour de Babel en, 128.
— cérémonies de paix en, 139 sq.

— ultimogéniture en, 177 sq.
— serments sur les pierres en, 217.
— oracles des rois morts en, 262 sq.
— répugnance à compter ou être compté en, 267 sq.
— respect pour le seuil en, 273.
— sacrifices aux arbres sacrés en, 283.
— répugnance à bouillir le lait chez les tribus pastorales en, 317 sq.
Afrique, deuil en, 330 sq.
Afrique, emploi de cloches pour chasser les démons en, 373, 377.
Afrique Orientale, tribus d', dont les coutumes ressemblent à celles des Sémites, 182.
— emploi des peaux des victimes sacrificatoires dans le transfert du gouvernement en, 189.
Afrique Occidentale, légendes d'échelles célestes en, 200.
— pièges d'âmes tendus par les sorciers en, 251.
Agamemnon, meurtre d', 33.
— sa façon de faire prêter serment aux Grecs, 142.
— offrande de cheveux sur sa tombe, 329.
Age, répugnance à dire son, 270.
Agriculture, les peuplades pastorales la découragent, 324.
Agrippine, son ombre évoquée par Néron, 262.
Aïno du Japon, abattent des arbres qui ont causé mort d'homme, 344 sq.
Akamba, cérémonie de la renaissance chez les, 183.
— usage des peaux des victimes sacrificatoires chez les, 186.
— leur coutume d'oindre une certaine pierre, 207.
— leur répugnance à compter leur bétail ou leurs enfants, 268.
— se débarrassent des armes qui ont causé mort d'homme, 345.
— leurs sorciers portent des clochettes en fer, 377.
Akikouyou, Est Africain britannique, leur croyance à la pollution causée par le meurtre, 33 sq.
— cérémonie de la renaissance, 183 sq. *et passim*.
— usage des peaux des victimes sacrificatoires, 186, 189.
— de mauvais augure de dire le nombre d'enfants chez les, 268 sq.
— leurs bosquets sacrés, 293.
— leurs règles pour les pots à lait, 321.
— émoussent armes ayant causé la mort, 344.
Alaska, légendes de la création de l'homme en, 11.
— légendes diluviennes en, 112.

Albanais, superstition du seuil, 275.
Alcméon, poursuivi par l'ombre de sa mère, 34.
Alcmène et Jupiter, 220.
Algérie, répugnance à compter ou à être compté en, 269.
Algonquins, Peaux-Rouges, légende diluvienne chez les, 101 sq.
Allemagne, ultimogéniture en, 157.
— sonnerie de cloches pendant les orages en, 366.
— superstition concernant le seuil en, 277.
A-louyi, histoire analogue à celle de la Tour de Babel chez les, 128.
Alsace, ultimogéniture en, 158.
Altmark, mariée portée dans la maison de son époux en, 275.
Amboine, île, ses habitants croient que la force réside dans les cheveux, 237 sq.
Ambrym, consultation oraculaire des ancêtres morts, 263.
Ame d'une victime hante le meurtrier,35 sq.
— du mari ne s'éloigne pas tant que les os ne sont pas décharnés, 300.
Ames, déguisements contre les, 141.
— causent la maladie, 187.
— comment s'en débarrasser, 187.
— boivent du sang, 339 sq.
— coutumes de deuil destinées à les apaiser, 327 sq.
— des rois morts consultées, 262.
— précautions prises par les meurtriers contre les âmes de leurs victimes, 35, sq.
— échelles pour leur usage, 201 sq.
— prises au piège par les sorcières, 250 sq.
— mises en lieu sûr, 248 sq.
Amérique, légendes sur la création en, 11 sq.
— légendes diluviennes en, 86 sq.
Amérique Centrale, légendes diluviennes en, 04 sq.
Amérique du Nord, légendes diluviennes en, 97 sq.
Amérique du Sud, légendes diluviennes en, 86 sq.
Amirauté, îles de 1', légendes de la Tour de Babel, 131.
Amos, deuil d'après, 327.
Amoy, évocation des morts en, 265.
Amphiaraus, sanctuaire d', à Oropus, 197 sq.
Anal, d'Assam, leur légende diluvienne, '72.
Andaman, îles, légende diluvienne, 77.
— salutation par les pleurs en, 210.

Angami, ultimogéniture chez les, 162.
Ange du Seigneur, sa conversation avec Gédéon, 288.
Angélus, l', d'après Bret Harte, 33.
Angleterre, ultimogéniture en, 155 sq.
— divination par les feuilles de thé et le marc de café en, 228.
Angleterre, répugnance à compter les agneau en, 270.
Angoni, rites à la traversée des fleuves chez les, 223.
Animaux dans l'arche, différence entre les purs et impurs, 55.
— coupés en morceaux à la ratification des traités, 138 sq.
— sacrifiés sur le seuil, 274, 278.
— punis pour avoir tué ou blessé des hommes, 344 sq.
— appelés en témoignage, 357.
— sauvages, les tribus pastorales ne les mangent pas, 324.
Anna, son deuil pour Didon, 330.
Annam, légende de l'origine de la mort en, 30.
— usage des cloches pour exorciser en, 370.
Aornum en Thesprotie, oracle des morts à, 258.
Aouomé de Calabar, leurs cérémonies de paix, 141.
Apamée Cibotos en Phrygie, légende du déluge à, 63 sq.
Apion, grammairien, évoque l'ombre d'Homère, 261.
Apollodore, son histoire du déluge de Deucalion, 60 sq.
Apollon, statue d', punie à Rome, 347.
Apollonius de Tyane évoque l'ombre d'Achille, 261.
Arabes, femmes, se déchirent la figure et se tondent en signe de deuil, 329.
— adorent les pierres, 202.
— de l'Arabie Pétrée, leur façon de traiter les animaux homicides, 345.
— du Moab, cérémonie de rédemption du peuple, 145.
— leur vénération pour le térébinthe, 286 sq.
— leur deuil, 329.
— de Syrie, leur répugnance à compter leurs tentes, leurs cavaliers ou leur bétail, 271.
Arafoo, de la Nouvelle Guinée hollandaise, attaquent la mer, 224.
Araignée dans la légende de la création de l'homme, 10.
Arakan, les Koumi de, l', 9.
Arapaho, leur deuil, 332.
Araucan du Chili, légende diluvienne, 89.
Aravak, de la Guyane britannique, leur légende de l'origine de la mort, 25.

— leur légende diluvienne, 91.
Arbre du Bien et du Mal, 16 sq.
— de la Vie, 16 sq.
— dieu d'un, sous trois formes, 289.
— esprit de l', attaqué à coups de lance, 187.
— sacrifices aux, 187.
— sacrifices sanglants aux, 287.
— ossements des morts déposés dans les, 297.
— abattus pour avoir causé mort d'homme, 344.
Arcadie, légende du déluge en, 61.
Arche, dans la légende du déluge, 53 sq.
Arche d'osier, Moïse dans l', 232.
Archipel Asiatique, légendes d'un déluge dans l', 75.
Archontes à Athènes, leur serment sur une pierre, 216.
Argile, hommes façonnés d', 6 sq.
— cadavres des meurtriers couverts d', 39.
— dans les manifestations de deuil, 298 sq., 332 sq.
Aristophane, l'homme primitif d'apr., 14.
— procès d'un chien d'après, 346.
Aristote, le déluge de Deucalion d'après, 61.
Arizona, le Hopi d', 13.
— les Pima d', 13.
— légendes diluviennes en, 97.
Arménie, seuil hanté par les esprits en, 277.
Arméniennes se déchiraient la figure en signe de deuil, 329.
Armes qui ont tué quelqu'un, détruites ou émoussées, 344.
Arnobe, adoration des pierres d'apr., 206.
Artois, ultimogéniture en, 157.
Arunta, leurs précautions contre les âmes des tués, 40 sq.
— silence des veuves parmi les, 208 sq., 300.
— lacérations du corps en signe de deuil parmi les, 338 sq.
Asdod, Dagon à, 272.
Asherah (sing.), Asherim (plur.), poteaux sacrés sur les « hauts lieux » d'Israël, 291 sq.
Asie Nord-Orientale, ultimogéniture en, 175 sq.
Asie Orientale, légendes diluviennes en, 72.
Asie Méridionale, ultimogéniture en, 160 sq.

Assam, légende diluvienne en, 72.
— histoire semblable à celle de la Tour de Babel en, 131.
— légendes sur l'origine de la diversité des langues en, 131 sq.
— cérémonies de paix en, 140.
— ultimogéniture en, 160.
Association des idées, magie sympathique basée sur l', 319.
Assyriennes, se déchiraient la figure en signe de deuil, 329.
Athènes, tombeau de Deucalion à, 61.
— fête de l'eau à, 61.
— sanctuaire de Zeus Olympien à, 61.
— serments sur une pierre à, 216.
— procès et punitions d'animaux et d'objets inanimés à, 346.
Atonga, leur cérémonie au passage d'une mariée sur le seuil, 275.
Atrakhasis, héros de la légende babylonienne du déluge, 49.
Attila, deuil d', 330.
Attique, loi contre les homicides, 32.
Auchmithie, en Forfarshire, les pêcheuses d', leur répugnance à être comptées, 370.
Australie, légende diluvienne en, 78.
Australie, lacérations du corps en signe de deuil en, 337.
Australie Centrale, les churinga ou bâtons et pierres sacrés en, 249.
— silence des veuves après un décès en, 297 sq.
Australie Occidentale, indigènes d', brûlent tes lances qui ont causé mort d'homme, 344.
Australie, légendes de la création de l'homme, 6 sq.
Autun, procès contre les rats dans le diocèse d', 350.
Aztec, tondent la chevelure des sorciers et sorcières, 238.

Baalim, seigneurs des hauteurs boisées, 292 sq.
Babel, Tour de, 125 sq.
— légendes juives sur la, 126.
— légende analogue dans les îles de l'Amirauté, 131.
Babylone, ruines de temples à, 126 sq.
Babylonienne, conception — de la création de l'homme, 4.
— légende diluvienne, 44 sq.
Bacon, sonnerie des cloches pendant les orages d'après, 367.
Badaga, prêtre des, porte des cloches, 373.
— des monts Nilgherries, ultimogéniture, 175.

— offrandes avant de traverser les rivières, 223.
Baganda, cérémonies à la traversée des fleuves parmi les, 222.
— adoration des fleuves parmi les, 222.
— Ombres des rois morts consultées parmi les, 262.
— leur répugnance à faire bouillir le lait, 318.
— règles pour la consommation du lait, de la viande et des légumes, 318 à 324.
— clochettes portées par les enfants parmi les, 374 sq.
Bagésou de l'Est Africain britannique, conduite à l'égard des homicides, 36.
— leurs cérémonies de paix, 139.
Bagobo, leur légende de la création de l'homme, 9.
Bagues, faites des peaux d'animaux immolés, 186.
Bahima, ou Banyankole, leur mode d'adoption, 191.
— leur divination par l'eau, 227.
— leur répugnance à faire bouillir le lait, 318.
— règles pour la consommation du lait et de la viande, 318 à 326.
Bahkunjy, tribus, deuil parmi les, 330.
Bahnar de Cochinchine, légende sur l'origine de la mort, 29.
— leur légende diluvienne, 73.
Bairo d'Ankole, ne boivent pas de lait en mangeant des légumes, 323.
Baitylos, baitylion, 207.
Bakéroué, se servent de cloches pour écarter les mauvais esprits, 377.
Bakongo, du Bas-Congo, leur répugnance à se laisser compter, ou à compter leurs enfants, 267.
Bâle, coq poursuivi et exécuté à, 356.
Balouchistan, mariée franchit du sang sur le seuil en, 278.
Bambala, du Congo, légende analogue à celle de la Tour de Babel, 128.
Bambara, du Haul-Niger, offrent des sacrifices aux morts sur le seuil, 279.
— leurs sacrifices aux arbres sacrés, 287.
Banks, îles, légendes de la création dans les, 7.
— légende de l'immortalité dans les, 26.
— adoration des pierres dans les, 203 sq.
Bantou d'Afrique, leur légende de l'origine de la mort, 23 sq.
Banyoro, leur coutume de sacrifier avant de traverser une rivière, 222,
— règles pour la préservation du lait, 319, 323, 324 *et passim*.
— ne mangent pas le lait et les légumes en même temps, 323.
— pastoraux, ne mangent que peu de gibier, 326.
— clochettes portées par les enfants parmi les, 374.

— clochettes de fer portées par la prophétesse chez les, 377.
Baoulé, de la Côte de l'Ivoire, l'âme du chef enfermée dans une boîte parmi les, 251.
Bapedi, légende diluvienne, 113 sq.
Baralong du Sud Africain, leur façon de faire la paix, 140.
Baronga, légende de l'origine de la mort parmi les, 24.
Bassouto, leur légende de l'origine de la mort, 24.
— purification des meurtriers parmi les, 38.
Bastar, tonsure et torture des sorcières dans le, 238.
Batak de Sumatra, légende diluvienne, 75 sq.
— leur façon de ratifier un pacte, 143.
— leurs règles d'héritage, 175.
— leur légende d'une communication jadis entre le ciel et la terre, 201.
— évocation des morts parmi les, 264.
Bateso, leurs coutumes en ce concerne les personnes frappées par la foudre, 368.
Bavière, superstition pour compter les pains et les chaussons en, 271.
Bayaka du Congo, leurs précautions contre les ombres des tués, 38.
— exécution d'un chien voleur parmi les, 345.
Bechouana, leur légende de l'origine de la mort, 24.
— leur façon de faire un pacte, 140.
Bédouins, leurs marques tribales, 32.
— relations tendues entre le père et ses fils adultes, 179.
Bel, ou Mardouk, dieu babylonien, 5.
— le monde fait de son corps et de son sang, 5.
Bélier, dans les serments, 138.
— noir, immolé, 186.
Bella Coola, silence des veuves et des veufs parmi les, 297.
Benât Ya'kôb, les filles de Jacob, 280.
Bénédiction d'Isaac, comment Jacob se la procura, 153 sq.
Benjamin, sa rencontre avec Joseph, 209.
Berne, les autorités poursuivent devant la justice un insecte appelé inger, 351 sq.
Bérose, récit de la création de l'homme, 5.
— le déluge d'après, 44.
Bétail, malchance à compter le, 268.
— tué pour avoir causé mort d'homme, 356.
Béthel, Jacob à, 196 sq.
— le sanctuaire de, 202.

— chêne de, 289.
Betsiléo, leurs pierres sacrées, 206.
Betsimisaraka, de Madagascar, leur légende d'un cable entre le ciel et la terre, 201.
Beyrout, Vieux-, arbre hanté au, 284.
Bhîl, de l'Inde Centrale, légende diluvienne, 71.
— ultimogéniture parmi les, 174.
— torturent les sorcières et les tondent, 238.
Binoua-Jakun, légende diluvienne, 73.
Bilan, leur légende de la création, 9.
Bliaspour, Inde, salutation par les pleurs dans le, 211.
— enfants mort-nés enterrés sous le seuil dans le, 277.
Birmanie, légende diluvienne, 72.
— légende analogue à celle de la Tour de Babel en, 130.
— capitale de, rendue imprenable par les sacrifices humains, 150.
— emploi des cloches, 371.
Bishnoi, enterrent les enfants morts sous le seuil, 277.
Bismarck, archipel, légende de l'origine de la mort dans l', 25.
Blé, jeté sur la mariée quand elle franchit le seuil, 275.
Bobo, du Sénégal, leurs coutumes en ce qui concerne les blessures et l'homicide, 34.
Bœuf, ne doit pas être mangé en même temps que le lait, 321.
— homicide, 343.
Bœufs, bannis à Rome pour avoir arraché des bornes, 348.
Bogo, leur mode de vie, 177.
— leurs lois d'héritage, 117.
— leurs serments sur une pierre, 2i7.
— tuent le bétail ayant causé mort d'homme, 345.
— sonnent les cloches pour écarter les mauvais esprits des femmes en couches, 374.
Bohémiens, de Transylvanle, comment ils protègent les femmes après leurs couches, 145.
Bohmerwald, Monts-, le glas dans les, 362.
Bois, des druides à Marseille, 288.
— sacrés, derniers vestiges des anciennes forêts, 292.
Boîte, âme enfermée dans une, 251.
Bolivie, légende diluvienne, 93.
Boloki, ou Bangala, du llaut-Congo, leurs coutumes en cas de meurtre, 37.

— leur répugnance à compter leurs enfants, 267.
— v. Bangala.
Bombay, présidence de, pierres sacrées dans la, 206.
Boni de Célèbes, les mauvais esprits écartés, 375.
Borana Galla, v. Galla.
Bornéo, légendes diluviennes, 76.
— forme d'adoption à, 190.
— usage de gongs, cloches et autres instruments de métal pour exorciser à, 371.
Bornes, loi romaine concernant le déplacement des, 348.
Borough English, 155 sq.
Boschiman, 20.
Bosphore, déluge causé par l'ouverture du, 66.
Bosquets sacrés, derniers vestiges des forêts anciennes, 292.
Boulia, canton du Queensland, deuil à, 338.
Bouranton, les habitants de, poursuivent les rats et les souris devant la justice, 354.
Bousoga, de l'Afrique Centrale, leur adoration des pierres, 204.
Bowditch, île, légende de la création de l'homme, 7.
Bracelets comme amulettes, 186.
Brahmane, propriétaire, son simulacre de renaissance, 192.
Brahui, les mariées ne doivent pas fouler le seuil en entrant dans leur nouvelle demeure, 278.
Brésil, légende diluvienne, 87.
Bret Harte, l'Angélus d'après, 363.
Bretagne, ultimogéniture en, 157.
Budde, K., te décalogue primitif d'après, 314.
Bulgares, leurs superstitions concernant le lait bouilli, 319.
Bulgarie, forme d'adoption en, 190.
Bullam ou Bullom, leur répugnance à jeter les écorces d'orange dans le feu, 318.
Byron, la cloche du soir d'après, 363.

Cadet, fils. V. Ultimogéniture.
Cadette, fille, hérite chez les Khasi, 170 sq., 178 sq.
— hérite chez les Garo, 170 sq., 178 sq.
Cafres, deuil des veuves parmi les, 330.
Caïn, la marque de, 31 sq.
Caïngang ou Koroado, leur légende diluvienne, 87.
Cairn, le pacte sur le, 213 sq.

Cairn, comme garant du pacte, 215 sq.
Cairns, en Syrie, 215 sq.
Calabar, indigènes du Nouveau, leurs cérémonies de paix, 141 sq.
Calchas, son rêve, 200.
Californie , légendes de la création de l'homme en, 12.
— légendes diluviennes en, 98.
Californie, Indiens de, silence des veuves parmi les, 297.
— le deuil sanglant parmi les, 331.
Califes de Bagdad, leurs seuils vénérés, 273.
Calato, les cloches de, 367 sq.
Caméléon chargé du message d'immortalité, 24.
— et du lézard, légende du, 24.
Cananéens, sanctuaires, pierres sacrées dans les, 202.
Canada, Indiens du, légende d'un déluge parmi les, 101 sq.
Canari, de l'Equateur, légende diluvienne chez les, 92 sq.
Canon, terminé, 309.
Canton, nécromancie à, 265.
— coutume de faire passer une mariée par-dessus un feu de charbon de bois à, 275.
Caracalla, évoque les ombres de Sévère et de Commode, 262 sq.
Caraïte, secte, rites magiques de la, 316.
Caraya, du Brésil, légende diluvienne, 87.
Caroline, îles, légende de l'origine de la mort aux, 28.
Carpini, le seuil d'un prince tartare d'après, 273.
Cassel, ultimogéniture aux environs de, 157.
Catahuîchi, légende diluvienne, 88.
Caucase, les Ossètes du, 330.
— les Albanais du, 144.
— deuil dans le, 330.
— les Mingréliens du, 330.
Cayu, légende diluvienne, 110.
Célèbes, légendes de l'origine de la mort à, 25.
— âme d'une femme en couches mise en sûreté à, 249.
Celtiques, légendes analogues k l'histoire de Samson et Dalilah, 239.
Celtes, ordalie chez les anciens, 235.
Cens, le péché du, 267 sq.
— permis par le législateur juif moyennant paiement, 271.

Céphise, 5.
Céram, croyance k la force résidant dans les cheveux à, 238.
Chân de Chine, ultimogéniture chez les, 166.
Chasse, la, aux âmes, pratique dénoncée par Ézéchiel, 250.
Chauhan, des Indes, salutation par les pleurs parmi les, 211.
Chef de la Terre, prêtre du Haut-Sénégal, 35.
Chefs, âmes des — morts, consultées en Afrique, 262 sq.
Chêne, mots hébreux pour, 284.
— adoration du, dénoncée par les prophètes hébreux, 287.
— esprit du, sous une triple forme, 289.
Chêne aux Pleurs, 289.
Chênes et térébinthes sacrés en Palestine, 279.
— trois différentes espèces de, 279.
— vénération superstitieuse des, par les paysans, 280.
Chenilles, poursuites contre, 352.
Chéroki, Indiens, leur légende d'un déluge, 100 sq.
— leurs raisons pour couper le tendon des cerfs, 224 sq.
— leur répugnance à compter les fruits, 269.
Cheval poursuivi en justice, 356.
Chevaux détruisent les premiers hommes d'argile, 10.
Cheveux, la force des individus censée résider dans les, 237.
— coupés en signe de deuil, 340 *et passim*.
— offerts aux morts, 340 *et passim*.
Chèvre, une, apporte le message de l'immortalité aux hommes, 22.
— cérémonie de renaissance d'une, 183.
Chevreau coupé en deux lorsqu'on fait la paix, 139.
— ne doit pas être bouilli dans le lait de sa mère, 315 sq.
Chevreaux, Jacob et les peaux de, 180 sq.
Chien, le, dans la légende de la création de l'homme, 10.
— apporte le message de l'immortalité à l'homme, 20 sq.
— dans les légendes de l'origine de la mort, 23.
— immolé, dans les serments de paix, 139.
— procès et condamnation d'un, 357.
Chili, légende diluvienne au, 89.
Chillouk, légende de la création chez les, 11.
Chine, Christianisme nestorien en, 74 sq.
— nécromancie et évocation des morts en, 266 sq.

— usage des gongs pour les exorcismes en, 369 sq.
Chingpaw, v. Singphos, Kachin.
Chinois, tradition diluvienne chez les, 75.
— précautions pour empêcher que les pieds de la mariée ne touchent le seuil, 274.
Chinoise, Encyclopédie, 75.
Chinouk, Peaux-Rouges, coutumes observées par les meurtriers, 40.
— leur deuil, 331.
Chin, cérémonie du serment d'amitié, 143.
— leur sacrifice d'un chien pendant les épidémies dc choléra, 145.
— leur personnification du choléra, 145.
— ultimogéniture parmi les, 167.
Chippeway ou Salteaux, Peaux-Rouges, leur légende diluvienne, 102.
Chiriguano, les, de Bolivie, leur légende diluvienne, 93.
Choléra, personnifié, 145.
Cholula, légende analogue à celle de la Tour de Babel à, 129.
Christianisme nestorien en Chine, 74.
Churinga, bâtons et pierres sacrées en Australie Centrale, 249.
Chute, la, de l'homme, 15 sq.
Chutes, les, du Nil, sacrifice de chevreaux aux, 222.
Cinghalais, nouveaux-nés protégés contre dieux sylvestres, 376.
Cléomène, roi de Sparte, ses sacrifices à une rivière et à la mer, 221.
Cléonice, son ombre évoquée par Pausanias, 259.
Cleveland, canton du Yorkshire, veaux avortés enfouis sous le seuil dans le, 278.
Cloches d'églises sonnées pour chasser les orages, 365 sq.
— pour chasser les mauvais esprits, 360.
— pour chasser les sorciers et les sorcières, 364.
— consécration des, 366.
Clochettes d'or, 359 sq.
Code Napoléon, 306.
Code sacerdotal, 305 sq., 313.
Codification et législation, distinction entre la, 305 sq.
Coire, poursuites judicières contre les mouches espagnoles à, 352.
Cologne, Concile provincial de, pouvoir spirituel des cloches d'après le, 360.
Colombe lâchée de l'arche, 57.
— et corbeau dans la légende Peau-Rouge du déluge, 107 sq.
Colostrom, lait, règles concernant le, 317.
Comanches, deuil parmi les, 332.

Commode, son ombre évoquée par Caracalla, 262.
Confusion des langues, 125 sq.
Congo, clochettes sonnées dans le, pour écarter les démons, 377.
Congo, le Bas, légende diluvienne dans le, 113.
Consécration des cloches d'église, 366.
Constance, cloches sonnées pour écarter les orages à, 366.
Constantin, l'empereur, son église au Chêne de Mamré, 289.
— sa lettre à Eusèbe, 289.
Copaïs, lac, ses fluctuations annuelles, 5, 64.
Copte, jeune mariée, doit franchir le sang d'un mouton en pénétrant dans sa nouvelle demeure, 279.
Coq, oeufs de, leur valeur magique, 356.
— poursuivi et exécuté pour avoir pondu un oeuf, 356.
Coquillages, âmes d'ennemis prises dans des, 251.
Cora, Indiens, leur légende diluvienne, 96.
Corbeau, lacération du corps en signe de deuil parmi les, 332.
— lâché de l'arche, 57.
— dans les légendes Tinneh du déluge, 108 sq.
Corde coupée en faisant la paix, 139,
Côte de l'Or, légende de l'origine de la mort sur la, 22.
Couches, âme d'une femme en, mise à l'abri, 249.
— femmes en, protégées des démons par des sonneries de cloches, des hommes armés, etc., 374 sq.
Coupe, la, de Joseph, 225 sq.
— comme instrument de divination, 225 sq.
Cours ecclésiastiques, leur juridiction sur les animaux sauvages, 348.
Couvre-feu, le, 363.
Crabe, dans la légende de l'origine de la mort, 26.
— renouvelle sa jeunesse en se débarrassant de sa vieille carapace, 26 sq.
Création de l'homme, 3 sq.
Crî ou Knisteneaux, légende diluvienne chez les, 106.
— le deuil parmi les, 330.
Cronica General, 190.
Cuisson du lait, la, considérée comme nuisible aux vaches, 317 sq.
Cumanus tond les sorcières, 238.
Curètes, les, protègent l'enfant Zeus, 374.
Cyrus, se venge du Gyndes, 223.
Czaplicka M. A., ultimogéniture en Russie et en Mongolie, d'après, 158.

Dagon, adorateurs de, ne doivent pas fouler le seuil de son temple, 272.
Dalila et Samson, 235 sq.
Dalmatie, lacération de la figure en signe de deuil en, 330.
Damara (Héréro), ne nettoient pas leurs pots à lait, 320.
Dan, l'ancien, 284.
Danger, archipel du, âmes des malades prises dans des pièges dans l', 251.
Danemark, répugnance à compter les œufs, poulets, fleurs et fruits au, 271.
Danse du Taureau, 100.
Dante, la cloche du soir d'après, 363.
Dardanelles, les, déluge causé par leur ouverture, 66.
Dardania, ou Troie, fondé par Dardanus, 66.
Dardanus, le déluge de, 64 sq.
Darius, son ombre évoquée par Atossa 260.
Darling River, deuil chez les aborigènes de la, 338 sq.
Daulis, ruines de, 5.
David, le roi, fils cadet, 155.
— et Jonathan, leur rencontre, 209.
— et Abigaïl, 247.
— et le péché du cens, 267.
Dayak de Bornéo, leur légende de la création de l'homme, 8.
— du Bornéo hollandais, sonnent des gongs s'il y a un cadavre dans la maison, 371.
— de Mer, leur légende diluvienne, 76.
— de Sebongoh, emploi de clochettes parmi les, 372.
Déborah, nourrice de Rébecca, enterrée sous un chêne, 289.
Décalogue, le, original, 313.
— contraste entre les versions rituelle et morale, 315.
— version morale, composée sous l'influence des prophètes, 316.
Defoe, Daniel, l'ange de la poste d'après,
Déjanire et Hercule, 221.
Delaware, légende diluvienne, 101.
Delphes, pierre ointe à, 206.
Delrio, Martin, consécration des cloches d'église d'après, 367.
Déluge, le grand, 42 sq.
— légende babylonienne du, 44 sq.
— légende hébraïque du, 52 sq.

— anciennes légendes grecques du, 60 sq.
— anciennes légendes hindoues du, 69 sq.
— légendes contemporaines hindoues du, 71 sq.
— légendes d'un, en Asie Occidentale, 72 sq.
— en Australie, 78 sq.
— en Nouvelle Guinée et en Mélanésie, 79 sq.
— en Polynésie et en Micronésie, 81 sq.
— dans l'Amérique du Sud, 86 sq.
— dans l'Amérique Centrale et au Mexique, 94 sq.
— dans l'Amérique du Nord, 97 sq.
— en Afrique, 113 sq.
— diffusion géographique des, 115 sq.
— leurs rapports, 116 sq.
— leur origine, 118 sq.
Demi-squelettes de victimes humaines à Gezer, 148.
Démons, chassés par les hommes armés loin des femmes en couches, 374.
Déné, v. Tinneh.
Dénombrement des gens et des choses, aversion superstitieuse pour le, 267 sq.
Deodand, loi anglaise du, 358 sq.
Desauli, dieu tutélaire des villages Mounda, 294.
Désert de Judée, le, 246.
Deucalion, sa tombe à Athènes, 61.
— sanctuaire fondé par lui à Hiéropolis, 61 sq.
— et le déluge, 60 sq.
Deuil, déguisement pour échapper au mort, 41 sq.
— du meurtrier pour sa victime, 38 sq.
— lacération du corps et coupe de cheveux en signe de, 327.
— les coutumes des aborigènes d'Australie pendant le, visent à pacifier le revenant, 341 sq.
Deutéronome, l'abolition des « hauts lieux » dans le, 293.
— date, caractère, etc..., 308 sq.
Deutéronomique, code, interdit le deuil sanglant, 328.
Didon deuil de, 330,
Dieri, de l'Australie Centrale, silence des veuves parmi les, 299, sq.
Dieu, son message d'immortalité aux hommes, 15 sq.
— se révèle à Élie sur le Mont Horeb, 221.
Dieux, rêves des, 197.

Diffusion des coutumes et des croyances, 43 sq.
— géographique des légendes diluviennes, 115 sq.
Digueno, indiens, de Californie, leur légende de la création de l'homme, 12.
Dijon, procès et condamnation d'un cheval à, 356.
Dîmes, paiement des, meilleur moyen de se débarrasser des sauterelles, 349.
Diodore de Sicile, simulacre de renaissance à l'adoption d'après, 190.
Divination par l'eau, 226 sq.
— avec une coupe, 226 sq.
Diwata, créateur, 9.
Dix Tables, lois des, rites funéraires dans les, 329.
Djebel Oscha, 283.
Dobu, homicides tenus à l'écart à, 32.
Dogrib, indiens, légende diluvienne, 106.
Dooadlera, créateur, 7.
Dorset, divination par l'eau dans le, 227.
Douai, ultimogéniture aux environs de, 157.
Durandus, G., les cloches d'église d'après, 360.
Dusun, les, du Bornéo britannique, leur légende de l'origine de la mort, 25.
— se servent de cloches et de gongs pour chasser les esprits, 372 sq.

Ea, dieu babylonien de la sagesse, 47 sq.
Eau, épreuve de l', pour prouver la légitimité, 235.
— divination par l', 226 sq.
Eau, esprits de l', changent de forme, 221 sq.
— invoqués aux gués, 221 sq.
— sous la forme de serpents, 223.
— façons de tromper les, 221 sq.
Échelle, l', de Jacob, 196.
— céleste, 200 sq.
Échelles pour faciliter la descente des dieux et des esprits, 201 sq.
— dans les tombes à l'usage des revenants, 201 sq.
Écosse, pierres de Gruagach en, 205.
— divination par le thé et le plomb en, 228.
— répugnance à compter ou à être compté en, 270.
— superstition de la mariée et du seuil en, 276
— V. aussi Highlands.
Égypte, divination par l'eau en, 226.

— superstition du seuil en, 279.
Égyptiens, leurs échelles pour les rois, morts, 201.
Eifel, monts, cloches dans les, 362.
Élie, sur le mont Horeb, Dieu se révèle à, 221.
Élisée et l'enfant de la Sunnamite, 4.
Elohim, mot hébreu pour la divinité, 55.
Encounter Bay (Baie de la Rencontre), tribu de l', leur légende de l'origine des langues, 132.
Endor, la sorcière d', 253 sq.
— le village d', 255.
Enfants, répugnance superstitieuse à compter les, 268.
Engano, île d', légende diluvienne, 75.
Enlil, dieu babylonien, 47.
Entailles faites sur le corps en signe de deuil, 327 sq.
Eoué, tribus de langue, du Togo, leur légende de la création de l'homme, 11.
— évocation des morts parmi les, 263.
Ephraïm, Jacob bénit — et Manassé, 155.
Épidaure, guérisons effectuées dans le
— sanctuaire d'Esculape à, 198 sq.
Eriphyle et Alcméon, 34.
Esaü, trompé par Jacob, 180 sq.
Eschyle, le meurtre d'Agamemnon d'après, 33.
— l'évocation de l'ombre de Darius d'après, 260 sq.
Esclaves (indiens), leur légende diluvienne, 106.
Esculape, à Épidaure, guérisons effectuées dans son sanctuaire à, 198 sq.
Esprits, mauvais, écartés par les sonneries de cloches, 360.
— des eaux, 223.
— consultés en Chine, 266.
— petites huttes pour les, 264.
Esprits familiers, évocation des morts au moyen des, 266.
Esquimaux d'Alaska, leurs légendes de la création de l'homme, 11.
— règles pour les homicides, 40.
— leurs légendes diluviennes, 111 sq.
— divination par l'eau parmi les, 227.
— leur crainte de la photographie, 248.
— âmes d'enfants malades mises à l'abri parmi les, 249.
— nécromancie parmi les, 265.

— répugnance à bouillir l'eau pendant la pêche au saumon parmi les, 319.
Éthiopiens de l'Est Africain, 182.
— usage sémites parmi les, 182.
Europe, ultimogéniture en, 155 sq.
— divination par la cire et le plomb en, 228 sq.
— procès et punition des animaux en, 346 sq.
Eusèbe, dates des déluges d'Ogyges et de Deucalion d'après, 63.
— térébinthe d'Hébron d'après, 289.
— lettre de Constantin à, 289.
— le chêne de Mamré d'après, 289
Eustathius, le térébinthe de Mamré d'après, 289.
Évocation des morts dans les temps anciens et modernes, 256 sq.
— par l'entremise des esprits familiers, 266.
Exorcisme des animaux sauvages par l'église catholique, 349.
Exorcisme, emploi des cloches dans l', 364 sq.
Expiation pour l'homicide, 36.
— pour une violation de traité, 140.
— par la cérémonie de ta renaissance, 192.
Ézéchiel, dénonce les chasseresses d'âmes, 250.
— l'adoration des arbres d'après, 287.
— adoration des « hauts lieux » d'après, 292.
— ses réformes, 312.
— le deuil, 328.

Faisceau de vie, 246 sq.
Falaise en Normandie, exécution d'une truie à, 356.
Fân, les, de l'Ouest Africain, leur légende de la création de l'homme, 11.
— clochettes portées par les sorciers parmi les, 377.
Faunus, l'oracle de, pris par Numa, 221.
Faust et Méphistophélès dans la prison, 220.
Fées mangent les gâteaux qui ont été comptés, 271.
Femmes comme médiums pour communiquer avec les morts, 262.
Fernando Po, légende de l'échelle céleste à, 200.
Fête annuelle au chêne de Mamré, 290.
Feu, planches à, sacrées, 177.
Fidji, traitement des meurtriers, 40.
— respect pour les seuils des chefs à, 273.

— âmes prises dans des écharpes à, 251.
— légende diluvienne a, 80 sq.
Filles, les, de Jacob, esprits des chênes en Palestine, 280.
Finow, roi de Tongam, le deuil de, 336.
Flacons d'odeurs comme récipients pour les âmes, 252.
Fladda, îles des Hébrides, pierre bleue sur laquelle on prêtait serment à, 217.
Folklore, le, et les poètes, 253.
— base émotive du, 364.
Fontenay-aux-Roses, exécution d'une truie à, 356.
Force, la, des hommes, des sorciers et des sorcières censée résider dans leurs cheveux, 238.
Foudre, mesures à l'égard de personnes frappées par la, 368.
Fourmis poursuivies en justice par les Frères Mineurs au Brésil, 353 sq.
France, ultimogénilure en, 157.
— mariée portée par-dessus le seuil en, 276.
— sonneries de cloches pour écarter les sorcières en, 364.
Frère cadet épouse la veuve de son aîné, 300 sq.
Frères minimes, au Brésil, leurs poursuites contre les fourmis, 353 sq.
Frise, ultimogéniture en, 157.
Fuégiens, leur légende diluvienne, 94.
— deuil chez les, 333.

Galélarais de Gilolo, offrandes de cheveux eux morts chez les, 333.
Galla, leur légende de l'origine de la mort, 29.
— leur affinité ethnique, 182.
— leur cérémonie d'adoption, 182.
— leur répugnance a compter le bétail, 268.
— leurs sacrifices aux arbres, 287.
— leur répugnance à faire bouillir le lait, 319.
— cloches portées par les prêtres et les exorciseurs parmi les, 377.
Galla Borana, les, peignent les visages des homicides, 39.
Galles, pays de, le Borough English dans le, 156.
— la jeune mariée et le seuil au, 276.
Gallinomera, deuil chez les, 331.
Garçon et fille tranchés par la moitié en faisant un pacte, 148, 151.
Gardiens du Seuil, les, 272 sq.
Garo, les (ou Garro), d'Assam, 170 sq.

— ultimogéniture parmi les, 178 sq.
— serments sur des pierres chez les, 217.
— divination par l'eau chez les, 228.
Gédéon et l'ange, 288.
Genèse, la création de l'homme dans la, 3.
— la chute de l'homme dans la, 15.
Géorgie, uitimogéniture en, 175.
Gezer, sacrifices humains à, 148.
— piliers sacrés à, 207.
Gibier, les peuples pastoraux ne mangent pas de, 324.
Gilgamesh, et la plante de jouvence, 18.
— apprend la légende du déluge d'Out-Napishtim, 46.
— épopée de, 46.
— épopée de, nécromancie dans l', 258.
Gilgit, sa situation et son gouvernement, 243.
— roi ogre de, dont l'âme était faite de beurre, 243.
— fêle annuelle du feu à, 245.
Glaise rouge, hommes façonnés de, 5 sq.
Glas, le, 362 sq.
Gongs, emploi des, aux exorcismes en Chine, 369.
— à Bornéo, 371.
— frappés pendant que le cadavre reste dans la maison, 371.
Grèce, antique, fiction de la renaissance en, 191.
— deuil dans la, 329.
Grèce moderne, la mariée et le seuil dans la, 275.
Grécs, les anciens, leur idée de la pollution de la terre par le sang répandu, 34.
— leur légende sur l'origine de la diversité des langues, 131 sq.
— leur adoration des pierres, 203 sq.
— nécromancie chez les, 258.
Grecs, serments chez les, 138.
Grecque, légende, de la création de l'homme, 5.
— légendes diluviennes. 60 sq.
Grenouille, la, dans les légendes de l'origine de la mort, 23 sq.
Grey, Lady Catherine, dans la Tour de Londres, 362.
Grisons, ultimogéniture dans les, 158.
Groenlandais, leur légende diluvienne, 112,
Gruagach, pierres de, dans les Highlands d'Écosse, 205.

Guenilles, pendues aux arbres par les paysans syriens, 284.
Guinée, tradition diluvienne en, 113.
Guyane, la, britannique, légendes diluviennes dans la, 91.
Gyndes, puni par Cyrus, 223.

Hadendoa, leur répugnance à faire bouillir le lait, 319.
Haïda, leur légende diluvienne, 109.
Hainaut, ultimogéniture dans le, 157.
Haka Chin, ultimogéniture parmi les, 167.
Hakka, la mariée franchit le seuil chez les, 274.
Hamlet et le revenant, 220.
Haoussa ou Hausa, leur légende sur l'origine de la mort, 24.
Haran, voyage de Jacob à, 196 sq.
Hareskin (Peau de lièvre), Indiens, leur légende diluvienne, 106.
« Hauts Lieux », les, d'Israël, 281 sq., 291 sq.
— dénoncés par les prophètes hébreux, 283.
— dans le Deutérome, 283 sq.
— encore révérés en Palestine, 281.
Hawaï, légendes diluviennes à, 83.
— lacérations en signe de deuil à, 335.
Hébreux, distinction entre les animaux purs et impurs chez les, 55, 326.
— façon de ratifier un pacte, 137 sq.
— histoire du déluge, 52.
— comparée à la légende babylonienne, 56.
— additions juives à l'histoire du déluge, 58.
— les prophètes dénoncent l'adoration des arbres, 287.
— coutumes concernant la viande et le lait, 313 sq.
Hellespont, l', puni par Xerxès, 224.
Héra, adopte Hercule, 190.
Héraclée, en Bythinie, oracle des morts à, 259.
Hercule, cérémonie de son adoption par Héra, 190.
Herero, déguisement contre les revenants chez les, 41.
— ne lavent pas leurs pots à lait, 320.
Hérodote, asséchement de la Thessalie par la vallée de Tempé d'après, 68.
Herrera, A., légende diluvienne des Indiens du Pérou d'après, 93.
Herrick, le veilleur, d'après, 365.
Herzégovine, superstition de la mariée et du seuil en, 275.

Hesbon, 285.
Hésiode, cérémonies à la traversée des rivières d'après, 221.
Hiérapolis, sur l'Euphrate, sanctuaire fondé par Deucalion à, 61.
— comment les eaux du déluge s'écoulèrent à, 62.
Highlands d'Écosse, répugnance à compter le bétail, les gens ou les poissons dans les, 270.
Hkami, v. Kamee.
Ho ou Larka Kol, du Bengale, leurs règles d'héritage, 172.
Ho du Togo, leurs prêtres portent des clochettes, 377.
Hobley, C. W., rite de la renaissance chez les Akikouyou d'après, 184.
Hollande, grandes inondations en, 121.
Homère, cérémonie de l'armistice dans, 142.
— l'ombre de, évoquée par Apion, 261.
— offrandes de cheveux aux morts dans, 329.
Homicides, évités, enfermés ou bannis, 31 sq.
Homme, création de l', 3 sq.
— la chute de l', 15 sq.
Hommes armés écartent les démons des femmes en couches, 374 sq.
— étaient jadis immortels et changeaient de peau, 26 sq.
Hongrie, ultimogéniture en, 158.
Hopi ou Moqui, Indiens d'Arizona, leur légende de la création de l'homme, 13.
Hor, le sanctuaire d'Aaron sur le mont, 219.
Horace, l'évocation des morts par les sorcières d'après, 261.
Horeb, le mont, Dieu se révèle à Élie sur le, 221.
Hottentots, leurs légendes sur l'origine de la mort, 19.
— leur répugnance à compter les gens, 268.
Huichol, Indiens, leur légende diluvienne, 95.
Huile versée sur les pierres sacrées, 197, 206 sq.
Humboldt, A. de légende diluvienne parmi les Indiens de l'Orénoque d'après, 91 sq.
Huxley, T. H., son essai sur le déluge, 42 sq.
Hydromancie, 226.

Ibo, du Bas Niger, ultimogéniture parmi les, 178.
— sacrifices aux rivières parmi les, 222.
Images des ancêtres morts employées pour consulter leurs esprits, 263.
Immortalité, perte de l', par l'homme, 15 sq.

Im Thurn, E. F., légende diluvienne parmi les Indiens de la Guyane d'après, 91 sq.
Inca du Pérou, leur légende diluvienne, 93.
Inde, légendes de la création de l'homme aux, 10.
— légendes diluviennes aux, 69 sq.
— divination par l'eau aux, 227 sq.
Inde Antique, légendes diluviennes dans l', 69 sq.
— on n'y relève pas d'influence babylonienne, 117.
— simulacre de la renaissance dans l', 191 sq.
— superstition de la mariée et du seuil dans l', 275.
Inger, espèce d'insecte poursuivi en justice par la municipalité de Berne, 351 sq.
Ino ou Pasiphaé, sanctuaire d', en Laconie, 199.
Iolcus, le sac d', 149.
Ioukaghir, ultimogéniture chez les, 175.
Iona, les pierres noires d', 216.
Irlande, divination par le plomb fondu en, 228.
— les reptiles de, chassés par saint Patrice, 3!8.
Irragal, dieu babylonien de la peste, 47.
Isaac trompé par Jacob, 180 sq.
— et Ismaël, 154.
Isaïe, l'adoration des pierres d'après, 203.
— il dénonce les « maisons de l'âme », 252.
— l'adoration des chênes d'après, 287.
— le deuil d'après, 327.
Ismaël et Isaac, 154.
Isidore de Séville, les trois grands déluges d'après, 64.
Isidore, philosophe néo-platonicien, 226.
Islande, on ne doit pas s'y asseoir sur un seuil, 277.
Islay, légende d'un géant dont l'âme était dans un œuf, 242.
Ispahan, respect pour le seuil du roi à, 273.
Israël, ultimogéniture en, 153 sq.
— les hauts lieux d', 291 sq.
— grande antiquité des institutions d', 306.
— croyance au surnaturel en, 312.
— le deuil en, 327.
Israélites, leurs ancêtres étaient des pâtres nomades, 323, 327.
Ishtar, déesse babylonienne, 47.

Italie antique, rêves oraculaires dans l', 199, 200.
— oracles des morts clans l', 261.
Ituri, rivière, cérémonie à la traversée de l', 222.

Jabbok, Jacob au gué du, 219.
Jabech, Saül enterré sous un chêne à, 289.
Jackson, John, les sacrifices de fondation à Fidji d'après, 150.
Jacob, son caractère, 153.
— il trompe son père et son frère, 153.
— l'héritage de, 153 sq.
— bénit Ephraïm et Manassé, 155.
— et les peaux de chevreau, 180 sq.
— à Béthel, 196 sq.
— son rêve, 11,6 sq.
— son échelle, 196 sq.
— au puits, 208.
— son départ de Haran, 213 sq.
— sa dispute avec Laban, 213 sq.
— son tendon, 224.
— les filles de, esprits des chênes en Palestine, 280.
Jacob et Esaü, 180 sq.
Jacob et Joseph, 154.
Jacobs, Joseph, l'ultimogéniture d'après, 154.
Japon, absence de légende diluvienne au, 115.
Jaussen, R. P., la vénération des Arabes du Moab pour le térébinthe d'après, 286.
Java, rajah de, qui tirait sa force d'une pierre, 216.
— superstition de la mariée et du seuil à, 215.
Jérémie, l'adoration fies chênes dans, 287.
— les asherim dans, 292.
— le deuil dans, 327 sq.
Jéroboam, établit l'adoration de veaux d'or à Béthel, 202.
Jérôme, le chêne de Mamré d'après, 289.
— le deuil sanglant d'après, 329.
Jérusalem, le seul autel légitime à, 56.
— les courtisanes de, dénoncées par Isaïe, 252.
— les gardiens du seuil à, 272 sq.
— destruction de, sous Adrien, 291.

-— concentration du culte à, 308.
— les prêtres des anciens « hauts-lieux » pourvus à, 310.
Jhuming, système de culture, 160.
Joseph, sa rencontre avec ses frères, 209.
— sa rencontre avec Jacob, 209.
— sa coupe de divination, 225 sq.
— et Jacob, 154.
— le térébinthe d'Hébron d'après, 289.
Josias, roi de Juda, sa réforme, 292, 308 sq.
— et le Deutéronome. 309.
Jubar, dans l'Altmark, sonnerie de cloches pendant les orages à, 366.
Judée, le désert de, 246 sq.
Juifs, ne mangent pas la viande et le fromage ensemble, 322 sq.
Juive, colonie, à Apamée Cibotos, 63.
— la Loi dans l'histoire juive, 305 sq.
Jument, enfant nouveau-né placé dans une, 147.
— exécutée par le Parlement d'Aix, 356.
Junius évoque les morts par des incantations, 261.
Juok, le créateur chillouk, 11.
Jupiter, attiré du ciel, 221.
— et Alcmène, 220.
Justinien, Digeste ou Pandectes de, 306.
Jutland, Nord, interdiction de compter les souris, les poux, les puces et la vermine en, 271.

Kabadi, en Nouvelle Guinée, légende diluvienne à, 79.
Kabi, tribu du Queensland, deuil parmi les, 338.
Kachin, les, leur origine tartare, 163.
— ultimogéniture parmi les, 163 sq.
— Chinois, ultimogéniture chez les, 164.
— protection des femmes en couches contre les démons, chez les, 375.
— comment ils vengent un noyé, 345.
— V. aussi Singphô.
Kai, les, de la Nouvelle Guinée, leur légende sur l'origine de la mort, 26.
Kaitish, tribu de l'Australie Centrale, leur légende sur l'origine de la mort, 28.
— coutumes observées par les veuves parmi les, 299, 300.
— deuil des veuves parmi les, 340.

Kakadu, lacérations du corps en signe de deuil parmi les, 338.
Kalmouk, leur respect pour le seuil, 274.
— écartent les démons des femmes en couches, 375.
Kamar de l'Inde Centrale, légende diluvienne, 71.
Kamohadales, légende diluvienne, 75.
Kami d'Arakan, l'héritage chez les, 167.
Kamilaroi, deuil parmi les, 338.
Kansas, deuil des veuves parmi les, 332.
Karen de Birmanie, les, leur légende sur la création de l'homme, 7.
— leur légende diluvienne, 72.
— leur légende analogue à celle de la Tour de Babel, 130.
— leurs cérémonies de paix, 143.
Kariera, deuil parmi les, 338.
Kataushy, du Brésil, V. Catahûichi.
Kathlamet, Indiens de langue, leur légende diluvienne, 111.
Kavirondo, tribus bantou du, précautions contre les ombres des tués chez les, 38.
— leur serment d'amitié, 139.
— clochettes portées par les veuves chez les, 371.
Kayan de Bornéo, évocation des morts chez les, 264.
— coutume d'épargner les arbres pour les esprits parmi les, 296.
Kei, îles, légende de la création de l'homme dans les, 7.
— pierres sacrées dans les, 206.
— âmes des nouveaux-nés mises à l'abri dans les, 249.
Kent, le Borough English dans le, 156.
Khasi de l'Assam, leur légende de la création de l'homme, 10.
— ultimogéniture, 168.
Knoumou, créateur égyptien, 5.
Kinglave, A. W., divination par l'eau d'après, 227.
Kinglake, A. W., divination par l'eau d'échelles célestes d'après, 200.
— la chasse aux âmes par les sorcières dans l'Ouest Africain d'après, 251.
Klemantan, de Bornéo, adoption parmi les, 190.
Khisteneaux, V. Crî.
Kiranti, bruit de métal aux funérailles parmi les, 371.
Kissi, consultation des âmes des chefs morts parmi les, deuil parmi les, 330.
Koiari, le deuil sanglant parmi les, 333.
Kombengi, le créateur Torodja, 7.
Konkan, Présidence de Bombay, pierres ointes dans le, 206.

Koriak, leur façon d'écarter la peste, 145.
— ultimogéniture parmi les, 177.
Korkou, leur légende de la création, 10 sq.
— leur simulacre de renaissance, 192 sq.
Korwa, la superstition du seuil chez les, 274.
Koshchéi l'Immortel, légende russe de, 240.
Kouki, de Manipour, légende de la diversité des langues parmi les, 132.
— de Tchittagong, la loi du talion parmi les, 344.
Koumi, leur légende de la création, 9 sq.
Koutou, du Congo, silence de veuves parmi les, 297.
Kumaon, simulacre de la renaissance dans le, 191.
Kunti ou Pritha, la mère de Karna et du dieu du soleil, 233.
Kunyan, héros d'une légende diluvienne, 106.
Kurmi, superstition du seuil parmi les, 274.
Kurnai de Victoria, leur légende diluvienne, 78.
— deuil sanglant chez les, 338.
Kygani, deuil sanglant parmi les, 331.
Kwakiutl, silence des veufs et des veuves parmi les, 297.

Laban, sa dispute avec Jacob, 213.
Lacérations du corps en signe de deuil, 327 sq.
Laconie, sanctuaire d'Ino en, 199.
Ladon, le, 65.
Lai, dieu Toradja, 7.
Lait offert à des pierres, 205.
— versé sur des pierres sacrées, 206.
— versé sur des tombes, 261.
— offert aux arbres, 287.
— il ne faut pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère, 313.
— il ne faut pas le faire bouillir de crainte de nuire aux vaches, 317.
— règles spéciales pour le lait colostrom, 317.
— ne doit pas être mis en contact avec la viande, 321 sq.
— ne doit pas être mangé en méme temps que le boeuf, 321 sq.
— ne doit pas toucher aux légumes, 323 sq.
— le, et la vache, règles des peuples pastoraux basées sur le lien supposé entre la vache et son lait, 317.
Lait, pots à, ne doivent pas être lavés, 320 sq.

— leur composition censée affecter la vache, 320 sq.
Langage, l'origine du, 125.
Langue, parlée au Paradis, 128.
Langues, diversité des, légende de son origine, 131.
Lapons, les, répugnances à se compter, 269.
Larka Kol, V. Ho.
Larmes des pleureurs offertes aux morts, 334.
La Rochelle, cloche d'une chapelle protestante punie d'hérésie à, 357.
Lausanne, l'évéque de, poursuit et condamne l'inger, 351.
— sangsues poursuivies et condamnées à, 352.
Légende dorée, puissance des cloches d'après la, 361.
Législation primitive, la, reflète la tendance à personnifier les objets inanimés, 359.
— et codification, distinction entre, 305.
Légitimité des enfants prouvée par l'épreuve de l'eau, 234, 235.
Leibnitz et l'hébreu, 128.
Leicester, le Borough English dans le, 156.
Lengua, Indiens, leur légende de la création de l'homme, 14.
— salutation par les pleurs parmi les, 211.
Lépreux, costume spécial des, 35.
Lévitique, Code, interdit le deuil sanglant, 328 sq.
— concernant l'autel de Jérusalem, 56.
Lézard, le, et le caméléon, 24.
Lézards supposés immortels parce qu'ils changent de peau, 25.
Libations de lait, de miel, d'eau, de vin et d'huile aux tombes, 261.
Lièvre, le, apporte le message de mortalité aux hommes, 19 sq.
— origine du, 20.
— et l'insecte, 21 sq.
— et la tortue, 21 sq.
Lille, ultimogéniture aux environs de, 157.
Limentinus, dieu du seuil, chez les Romains. 276.
Lincolnshire, répugnance à compter les agneaux dans le, 270.
Lithuanie, divination en, 228.
— superstitions concernant le seuil en, 277.
Livingstone, David, légende diluvienne en Afrique d'après, 113.
— légende africaine semblable à celle de la Tour de Babel d'après, 128.
Loi primitive, simulacre pour marquer un changement d'état dans la, 190.

— la, ne se crée pas, 305 sq.
— du talion révélée à Noé, 344.
Loi, la, d'Israël, 305 sq.
-— sa place dans l'histoire des Hébreux, 306 sq.
— orale et non écrite à l'origine, 308 sq.
Lois, les, nouvelles, reposent sur la coutume déjà existante et l'opinion publique, 305.
— locales en France avant la Révolution, 306.
Lolo, race aborigène de la Chine méridionale, 74 sq.
— leur légende diluvienne, 74.
— ultimogéniture chez les, 167.
Long Blô, arbre magique, 29.
Longfellow, les cloches d'église dans la Golden Legend, 361.
Lorraine, superstition de la mariée et du seuil en, 276.
Louchaï, les, d'Assam, cérémonies pour faciliter les couches, 150.
— ultimogéniture parmi les, 160 sq.
Louchaï Kouki, d'Assam, leur serment d'amitié, 141.
Lougal, dieu babylonien, 47.
Low, Sir Hugh, usage des cloches à Bornéo d'après, 372 sq.
Lubeck, République de, privilège du flls cadet dans la, 158.
Lucain, évocation des morts par une sorcière d'après, 261.
— sacrifices druidiques aux arbres d'après, 288.
Lucien, le déluge de Deucalion d'après, 62 sq.
— le sanctuaire d'Hiéropolis d'ap., 62.
— l'adoration des pierres d'après, 206.
— bruit de métaux pour écarter les esprits d'après, 360.
Lucullus, ses sacrifices aux taureaux d'Éphèse, 221.
Luiseno, Indiens de Californie, légende diluvienne chez les, 98 sq.
Lune, création de la, 9, 13.
— théorie des sauvages sur les phases de la, 19.
— envoie un message d'immortalité aux hommes, 19 sq.
— associée à l'idée de la résurrection, 28 sq.
— assimilée à l'arche de Noé, 120.
— temple de la, 144.
Luo Zaho, grand dieu de Nias, 8.
Lyell, Sir Charles, preuve d'un déluge universel déduites des coquillages et des fossiles d'après, 119.
Macalister, Stewart, sacrifices humains à Gezer d'après, 148.

Mac-Donald, roi des îles, son serment sur les pierres noires, 217.
Macédoine, divination par le café en, 228.
— rite de purification en, 144.
Mâchoire, les, des rois morts conservées par les Baganda, 262.
Macusis, de la Guyane Britannique, leur légende diluvienne, 91 sq.
Madagascar, les pierres sacrées de, 206. V. aussi Malgaches.
Magie imitative, 144.
— sympathique, 147, 152, 224.
Magie, la, basée sur une association d'idées, 319.
Magique, caractère magique et religieux des serments sur des pierres, 217 sq.
— miroir, 226.
Mahabharata, abandon du prince Karna dans le, 233.
Mahadéo crée l'homme, 10,
Mahométans, saints, en Syrie, les tombes des, 281 sq.
Maidu, Indiens de Californie, leur légentle de la création de l'homme, 12.
— leur légende de l'origine de la diversité les langues, 132.
Malmonide, interdiction de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère d'après, 316.
Maineté et madelstad, 157.
Maison héritée par le fils cadet, 156 sq., 162. 175 sq.
— âmes de la famille réunies dans un sac quand on change de, 249.
« Maisons de l'âme », dénoncées par Isaïe, 252.
Maitland, F. W., le Borough English d'après, 156.
Malacca, code malais de, article concernant le bétail homicide, 345.
— Presqu'île de, légendes diluviennes dans la, 73 sq.
Malais, sorciers, attrappent des âmes dans des turbans, 251.
Malaisie, traces d'ulttmogéniture en, 175.
Malchance à compter ou être compté, 267 sq.
— à mettre le pied sur le seuil, 272 sq.
Malcolm III, roi d'Écosse, 159.
Malékula, ou Mallicolls, légende de la création de l'homme à, 7.
— le deuil sanglant à, 333.
Mamberan, rivière de la Nouvelle Guinée, 80.
Mamré, les chênes ou térébinthes de, 288 sq.
Manassé, Deutéronomne peut-être rédigé dans le règne du Roi, 309.
Mandan, Indiens, leur légende diluvienne, 99 sq.
— leur pierre oraculaire, 205.

Mangaia, pratiques de deuil, 337.
Mangar, les, de Nepaul, leurs échelles pour les morts, 201.
Manipour, ultimogéniture dans le, 162.
Manou, héros de la légende diluvienne de l'Inde antique, 70.
Maori, leur légende sur la création de l'homme, 6 sq.
— leur légende diluvienne, 84 sq.
— salutation par les pleurs chez les, 209.
— évocation des morts par les, 263.
— le deuil parmi les, 337.
Marco Polo, les gardiens du seuil à Pékin d'après, 272 sq.
Mariage, emploi de peaux des victimes immolées au, 185.
Marié porté par-dessus le seuil, 276.
Mariée portée par-dessus le seuil, 274 sq.
— met le pled sur du sang avant de tie franchir le seuil, 278.
Marindinais de la Nouvelle Guinée, évocation des morts chez les, 264.
Mariner, William, deuil sanglant à Tonga d'après, 336.
Maroc, idées sur la pollution des homicides au, 33.
— superstition concernant le seuil au, 271, 277.
— superstition concernant la cuisson du lait au, 317 sq.
Marque, la, de Caïn, 31 sq.
Marquises, îles, le deuil sanglant chez les femmes aux, 337.
Marseille, bosquet druidique à, 288.
Marteau, du forgeron, son pouvoir magique, 188.
Martin-pêcheur, le, apporte du feu après le déluge, 78.
Massaï, corps des homicides peints chez les, 39 sq.
-— légende diluvienne chez les, 114 sq.
— leur emploi des peaux de victimes, 187.
— cérémonies en traversant un cours d'eau chez les, 222.
— refusent de compter les hommes ou le bétail, 268.
— sacrifices aux arbres chez les, 287.
— leur répugnance à bouillir le lait, 318.
— leurs règles pour la consommation du lait et de la viande, 321 à 326.
Masseboth, pierres sacrées dans les sanctuaires cananéens et les « hauts lieux » d'Israël, 207.
Maures, les, du Maroc, leur idée de la pollution par l'homicide, 33.
Mecque, la Pierre Noire de la, 202.
Medium de l'esprit des rochers, 204.

Mediums représentant des rois et des chefs morts, 262.
— se blanchissent la figure pour attirer l'attention des esprits, 262.
— communiquent avec les morts, 264 sq.
Meithei de Manipour, ultimogéniture parmi les, 162.
Mélanésie, légendes diluviennes en, 81.
— adoration des pierres en, 203.
— légendes sur la création de l'homme en, 7.
— légendes sur l'origine de la mort en, 26, 30.
Ménélas et Protée, 220.
Menkiera, leurs sacrifices aux pierres, 203.
Mentra ou Mantra de la presqu'île de Malacca, leur légende sur l'origine de la mort, 27.
Méphistophélès et Faust dans la prison, 220.
Mère, assimilée à une brebis, 183.
Message, légende du, dénaturé, 19 sq.
Mexique, légende analogue à celle de la lutte de Jacob au, 224.
— légende de la création de l'homme au, 13.
— légende diluvienne au, 94 sq.
Michmi, tribu tibétaine, usage des cloches pour exorciser chez les, 371.
Michoacan, leur légende de la création de l'homme, 13.
— leur légende diluvienne, 95.
Micronésie, légende diluviense en, 81.
Midas et Silène, 221.
Mikir d'Assam, leur légende analogue à celle de la Tour de Babel, 131.
Milton, le sonneur d'après, 365.
Milya-uppa, le deuil sanglant parmi les, 339.
Minahassa, âmes de la famille mises en sac pour déménager, 249.
Mindanao, légendes de la création de l'homme à, 9.
Mingréliens, les, du Caucase, deuil chez les, 330.
Mkouloué, Est Africain, légende analogue a celle de la Tour de Babel à, 129 sq.
Moab, les Arabes du, 144, 285 sq.
— V. aussi Arabes.
— térébinthes au, 285.
— le deuil dans le, 328.
Moïse, appartient à l'histoire, 231.
— dans l'arche d'osier, 231 sq.
— issu d'un mariage incestueux, 235.

Moisy, taureau poursuivi en justice et pendu à, 356.
Molossiens, leur façon de prêter serment, 138.
Mongoles, tribus, ultimogéniture dans les, 159.
— légende diluvienne chez les, 75.
Montagnais, indiens du Canada, légende diluvienne chez les, 101.
Montagnards d'Écosse, leurs pierres de Gruagach, 205.
Montenégro, lacération de la figure en signe de deuil au, 330.
Montézuma, héros d'une légende diluvienne, 97.
Mopsus, le devin, son oracle en Cilicie, 259.
Moqui, v. Hopi.
Moqui les, d'Arizona, emploi de cloches pour exorciser, 370.
Mordvin, superstition concernant la mariée et le seuil chez les, 275.
Mort, légendes sur l'origine de la, 15 sq.
Morts, échelles pour les âmes des, 201 sq.
— évocation des, dans les temps anciens et modernes, 258 sq.
— oracles des, 258 sq.
— consultation des esprits des, par leurs images, 263 sq.
— enterrés sous le seuil, 271 sq.
— sacrifices offerts aux, sur le seuil, 278.
— lacération en signe de deuil pour les, 327 sq.
— cheveux offerts aux, 340 sq.
— sang offert aux, 339 sq.
Mota, légende de la création à, 7.
Mouches excommuniées par saint Bernard, 348.
— espagnoles, poursuivies devant la justice par les habitants de Coire, 352.
Moujati, dieu babylonien, 47.
Mounda ou Moundari, leur légende de la création de l'homme, 10.
— leurs bosquets sacrés, 294 sq.
Mouton, un, apporte le message de l'immortalité aux hommes, 22.
— femme assimilée à un, 183.
— et d'une chèvre, légendes d'un, 22 sq.
— sacrifié aux cérémonies de paix, 141.
-— sacrifié à la cérémonie dc ré demptlon, 145.
— sacrifié sur le seuil, 278 sq.
— noir, sacrifié aux morts, 186.
— de Dieu, oiseau chargé du message d'immortalité aux hommes, 29.
Mrou, ultimogéniture chez les, 172.

Mudarra, son adoption, 190.
Mudburra, tribus australienne, silence des veuves chez les, 297, 300.
Mukhâm, autels ou tombeaux de saints mahométans en Syrie, 282 sq.
Mukjarawaint, leur lacération du corps en signe dc deuil, 338.
Mulots, poursuites judiciaires contre des, 351.
Murato, de l'Equateur, leur légende diluvienne, 89.
Murray, rivière, deuil des aborigènes de la, 338.
Mutilations destinées à pacifier les morts, 341.

Nabal et David, 247.
Naga, de l'Assam, cérémonies de paix chez les, 140.
— du Manipour, ultimogéniture parmi les, 162.
Nakawé, déesse dc la terre, 95.
Namaqua, leur légende sur l'origine de la mort, 19.
Nandi, leur légende sur l'origine de la mort, 20.
— façon de traiter les meurtriers chez les, 39.
— façons de faire la paix chez les, 139.
— leur usage des peaux sacrificatoires aux noces, 186.
— transfert périodique du pouvoir à une génération plus jeune chez les, 189.
— degrés d'âge chez les, 189.
— leur respect pour les seuils, 274.
— silence des veuves parmi les, 297.
— répugnance à bouillir le lait chez les, 319 sq.
— ne mangent pas certains animaux, 325 sq.
— emploi de clochettes à la circoncision chez les, 376.
Naogeorgus, Thomas, sonnerie de cloches pour écarter les orages d'après, 365.
Napoléon, le Code, 306.
Narrinyeri, leur deuil, 338.
Nasamones, les, de Lybie, leurs rêves oraculaires sur les tombes, 260.
Natchez, Indiens de la Louisiane, leur légende de la création, 13.
— du Bas Mississippi, leur légende diluvienne, 99 sq.
Ndengéi, graud dieu fidjien, 80.
Nécromancie chez les anciens Hébreux, 257
— chez les anciens Grecs et Romains, 258 sq.
— en Afrique, 262 sq.
— en Polynésie, 263.
— dans l'Archipel Indien, 264.

— en Chine, 265.
Nergal, dieu babylonien de la mort, 258.
Néron évoque l'ombre d'Agrippine, 261.
Nestorien, le christianisme, en Chine, 74 sq.
Neusohl, en Hongrie, le glas à, 362.
Nez Percés, leur légende diluvienne, 110.
Ngai, sacrifices au dieu, pour la pluie, 294.
Ngoni (Angoni) de l'Afrique Centrale britannique, légende de l'origine de la mort chez les, 24.
— peignent les corps des meurtriers, 39.
Nias, légende de la création à, 8.
— légende de l'origine de la mort à, 26 sq.
— ratification d'un serment à, 143.
— chef dont la force était dans les cheveux à, 238.
Nicaragua, légende diluvienne en, 94.
Nicobar, îles, deuil aux, 340.
Nicolas de Damas, le déluge d'après, 45.
Nil, aux Chutes le Karouma, sacrifice à la traversée du, 222.
— le roi Phéron jette un javelot dans le, 223.
Ninive, excavations à, 45.
Nippour, excavations à, 49.
Nishinam, tribu de California, silence des veuves chez les, 297.
Nisus, roi de Mégare, et son cheveu d'or, 239.
Njamou, de l'Est Africain britannique, leur emploi des peaux des victimes, 186.
Noé, déluge de, n'est pas la source de toutes les légendes diluviennes, 116.
Noé et le déluge, 52 sq.
— sur des pièces de monnaie d'Apamée Cibotos, 63.
-— la loi du talion révélée à, 344.
Nogaï, tribu tartare, femmes en couches protégées des démons chez les, 375.
Norvège, pierres sacrées en, 205.
Nouer, du Nil Blanc, ultlmogéniture chez les, 178.
Noukahiva, évocation des morts à, 263.
Nounouma, du Sénégal, règles concernant le sang répandu et l'hominde parmi les, 35.
— sacrifices aux arbres chez les, 287.
Nouvelle Angleterre, exécution des chiens dans la, 357.
Nouvelle Bretagne, légende de l'origine de la mort en, 30.
Nouvelle Guinée, légende de l'origine de la mort en, 26.

— légendes diluviennes en, 79.
— façon de retrouver les âmes des enfants égarées en, 249.
Nouvelle Guinée britannique, deuil en, 333.
Nouvelles Hébrides, la création dans les, 7.
— légende de l'immortalité de l'homme dans les, 26.
— légende diluvienne dans les, 81.
— adoration des pierres dans les, 203.
Nouvelle Zélande, salutation par les pleurs en, 209 (V. Maori).
Numa, comment il prit Pucus et Faunus, 221.
— sa divination par l'eau, 226.
— sa loi concernant les pierres de bornage, 348.

Objets inanimés punis pour avoir causé mort d'homme, 344.
Odenwald, ultimogéniture en, 157.
Odoric, le Père, les gardiens du seuil à Pékin d'après, 273.
Odyssée, évocation des morts dans l', 258.
Œuf, vie d'un sorcier enfermée dans un, 242.
Offrandes aux pierres, 202 sq.
— aux morts, 339 sq.
Ogygès, grand déluge de son temps, 63.
Ojibway, légende diluvienne chez les, 104 sq.
Olympie, punition d'une statue homicide à, 347.
Omaha, séquestration des homicides parmi les, 37.
— répugnent à dire leur âge, 269.
— leur deuil, 332.
Ona, de la Terre de Feu, lacérations de la figure en signe de deuil chez les, 333.
Ophra, Gédéon et ses fils à, 288.
— chêne ou térébinthe à, 288.
Opus, première ville fondée après le déluge, 60.
Oracles communiqués dans des rêves, 197.
— des morts dans la Grèce antique, 258.
— des morts en Afrique, 262.
Oraculaires, rêves, sur des tombes, 260.
Oraculaires, pierres, 205 sq.
Orages, sonneries de cloches pour écarter les, 365 sq.
Orang Sakai, de Sumatra, le deuil sanglant parmi les, 333.
Ordalie par l'eau pour prouver la légitimité des enfants, 235.

Oreille, anneaux faits avec une, de chèvre, 188.
Oreste, son offrande de cheveux à Agamemnon, 329.
Origine de la mort, légendes sur l', 19 sq.
— des légendes diluviennes, 118 sq.
— de l'ultimogéniture, 178 sq.
Oropos, sanctuaire d'Amphiaraüs à, 197 sq.
Orphée et Eurydice, 258.
Osée, les piliers sacrés d'après, 202.
— adoration des arbres d'après, 283. 287.
Ossètes, deuil sanglant chez les, 330.
Ouabendé, leur légende sur l'origine de la mort, 25.
Ouachaga, font la paix en coupant en deux un chevreau et une corde, 139 sq.
— baptême de guerre des jeunes gens chez les, 147 sq.
— coupent un garçon et une fille en deux pour ratifier un pacte, 151
— emploi des peaux de victimes aux pactes chez les, 186, 188.
Ouachamba, les, ne mangent pas la viande et le lait en même temps, 322.
Ouafipa, leur légende sur l'origine de la mort, 25.
Ouagogo, peignent le visage des meurtriers, 40.
— leur répugnance à faire bouillir le lait, 319.
Ouahoumba, leur répugnance à bouillir le lait, 318.
Ouamegi, leur répugnance à faire bouillir le lait, 319.
Ouanika, deuil chez les, 330.
Ouaouanga, emploi des peaux des victimes, 185 sq.
Oua-Sania, leur légende sur l'origine de la mort. 24.
— sur la diversité des langues, 131.
— leur répugnance à être comptés, 268.
Ouatatourou, règles concernant la consommation d'une certaine espèce d'antilope, 325.
Ouatavéta, leurs coutumes funéraires, 277.
Oukouni, répugnance à bouillir le lait en, 318.
Oupoto, les, du Congo, leur légende sur l'origine de la mort, 28.
Our, des Chaldéens, ville de Babylonie, 127.
Our-ouk, roi d'Our, 127.

Pacte, livre du, 307 sq.
— d'Abraham, 137 sq.
— ratifié en coupant une victime sacrificatoire en deux, 138 sq.

Paix, cérémonies de paix, 138.
Palestine, chênes et térébinthes en, 279 sq.
— façon de compter les mesures de grain en, 269.
— superstition de la mariée et le seuil en, 274.
— les « hauts lieux » encore révérés en, 283.
Paumari, du Brésil, légende diluvienne chez les, 89.
Pampa del Sacramento, légende diluvienne dans la, 100.
Panama, légende diluvienne à, 94.
Pandarus au sanctuaire d'Esculape à Épidaure, 199.
Pandectes, les, de Justinien, 306.
Panopéé, scène de la création de l'homme, 5.
Papago, les, d'Arizona, légende diluvienne chez les, 97.
Paraguay, les Lengua du, 14.
Pasiphaë ou Ino, sanctuaire de, en Laconie, 199.
Passage entre les morceaux d'une victime coupée en deux, 138.
— interprétation de cette règle, 145, 151.
Pastoraux, peuples, ultimogéniture parmi les, 179 sq.
— leurs règles basées sur un lien sympathique entre la vache et son lait, 320 sq.
— ne permettent pas le contact entre la viande, les légumes et le lait, 321 sq.
— découragent l'agriculture, 324.
— ne mangent pas de gibier, 324.
Pastorales, tribus, de l'Afrique, refusent de bouillir le lait de crainte de nuire au bétail, 317.
Patagons, cérémonies lors d'une naissance parmi les, 147.
— deuil parmi les, 333.
Patriarcale, l'ère, 137.
Patrocle, offrande de cheveux à — mort, 329.
Pausanias, le Ladon dans, 65.
— le sanctuaire d'Ino dans, 199.
— roi de Sparte, évoque un revenant, 259.
Peau, de bœuf employée dans les serments, 138.
— d'un mouton immolé, 141.
Peaux-Rouges (Indiens de l'Amérique du Nord), salutation par les pleurs parmi les, 212.
— leurs légendes sur la création, 12 sq.
— coupent et jettent les tendons des cerfs, 224.
— leur deuil, 330 sq.
Peaux-Rouges de la Colombie britannique, leur crainte du recensement, 269.

Péché, le, du Cens, 267 sq.
Pêcheurs écossais, leur répugnance à compter ou à être comptés, 270.
Pékin, gardiens du seuil au palais de, 272 sq.
Pelée et Astydamie, 149.
— et Thétis, 220.
Pelew, Indigènes des îles, leur légende de la création de l'homme, 7.
— légende diluvienne aux îles, 85 sq.
Pentateuque, date récente d'une partie du, 305.
— trois corps de loi compris dans le, 307 sq.
— loi sur les animaux purs et impurs dans le, 326.
Périandre, tyran de Corinthe, consulte l'ombre de sa femme Mélissa, 258.
Perrot, Nicolas, salutation par les pleurs chez les Sioux d'après, 212.
Pérou, légendes diluviennes au, 93 sq.
Persans, rois, adoration du seuil de leur palais, 273.
— versés dans la divination, 226.
Perses, les, tragédie d'Eschyle, 260.
Persée, légende de sa naissance et de sa jeunesse, 235.
Personnification de l'eau, 224.
— des divers objets inanimés dans la législation primitive, 359.
Péruviens, leur légende de la création de l'homme après le déluge, 14.
— leurs offrandes aux dieux fluviaux, 221.
Phénéos, le lac de, 64 sq.
Phéron, roi d'Égypte, lance un dard dans le Nil, 223.
Philistins, rites funéraires chez les, 328.
Picardie, ultimogéniture en, 157.
Piedade de Maranhao, province du Brésil, 353.
Pieds Noirs (Peaux-Rouges), légende diluvienne chez les, 105.
Pièges pour attraper les âmes, 250.
Pierre Noire, de la Mecque, 202.
— « des Promesses » à Lairg, 217.
Pierres, servent à créer l'homme après le Déluge, 60.
— ointes, 205 sq.
— sacrées, 202 sq.
— oraculaires, 205.
Pima, les, d'Arizona, leur légende de la création, 13.
— séquestration des homicides chez les, 40.
— légendes diluviennes chez les, 97.

Platon, le Banquet de, l'homme primitif dans, 14.
— les âmes des hommes assassinés d'après, 35.
— procès des animaux et objets inanimés dans, 347.
— les Lois de, comparées avec la République, 347.
Pleurs, salutation par les, 208 sq.
— chez les Maori, 209.
— chez les indigènes des îles Andaman, 210.
— aux Indes, 211.
— chez les Peaux-Rouges, 211.
— dans l'Ancien Testament, 209.
Pline, le lac de Phénéos dans, 65.
Plomb fondu, divination par le, 228.
Plutarque, le déluge de Deucalion dans, 63.
— l'inondation de Phénéos dans, 65.
— oracles des morts dans, 259 sq.
— la mariée portée dans la maison d'après, 276 sq.
Poisson, dans légende diluvienne de l'Inde antique, 70.
— dans légende diluvienne Bhîl, 71.
— miraculeux, dans légendes diluviennes, 117.
— de mauvais augure de compter les, 270.
Pollution cérémonielle, expiation pour la, 188.
Pollution cérémonielle causée par l'homicide, 32.
Polynésie, légende sur la création de l'homme en, 6 sq.
— légendes diluviennes en, 81 sq.
Polynésiens, coutumes de deuil chez les, 334 sq.
Pomo, Indiens, de Californie, deuil chez les, 331.
Porc sacrifié pour ratifier un serment, 143.
Port Moresby, en Nouvelle Guinée, bruits pour écarter les démons et revenants à, 369.
Porte de la maison, les morts enterrés sous la, 277 sq.
— faix enfoui sous la, 277.
Poseidon rend Ptérélaus immortel, 239.
Poursuites judiciaires contre des animaux dans la Grèce antique, 346.
— dans l'Europe moderne, 348.
Précautions prises par les meurtriers contre les âmes de leurs victimes, 38 sq.
Prêtre, le, juif et sa robe à frange de clochettes, 359 sq.
Prêtres indigènes, portent des clochettes en Afrique, 373.

Primogéniture, la, remplace l'ultimogénlture, 155, 161, 179.
Procope, la découverte du traître Arsace d'après, 218.
Prométhée, créateur des hommes, 5.
— père de Deucalion, 60.
Protée et Ménélas, 220.
Prussiens, adoraient un chêne à Romove, 288.
Prytanée, le, d'Athènes, 346.
Ptérélaus et sa chevelure d'or, 239.
Pueblo, Indiens, emploi de cloches pour exorciser les sorciers chez les, 370.
Puits, Jacob au, 208.
Pund-jel, créateur australien, 6.
Punition d'animaux ayant causé mort d'homme, 344 sq.
— d'objets inanimés ayant causé mort d'homme, 344.
Purification après homicide, 32, 35 sq.
— d'une mère ayant donné naissance à des jumeaux, 188.
Purus, rivière du Brésil, légende diluvienne, 88 sq.
Pyramides, textes des, 201.

Qat, héros et créateur mélanésien, 7, 26.
Queensland, deuil au, 338.
Quiché, les, du Guatémala, leur légende sur l'origine de la diversité des langues, 133.

Rachel vole les dieux pénates de son père, 213.
Raiatéa, légende diluvienne à, 82.
Rama et le déluge, 71.
Ramman, dieu babylonien des orages, 47.
Rapt des Sabines, 276.
Raratonga, dents cassées en signe de deuil à, 337.
Rat dans la légende diluvienne, 104.
Rat musqué, dans la légende diluvienne, 105 sq.
Rats, poursuites judiciaires contre les, 350 sq., 354 sq.
Rawan, démon, 10.
Réforme, la, du roi Josias, 292, 308 sq.
Religieux, caractère, et magique des serments sur les pierres, 217.
Rembaou, ultimogéniture à, 175.
Remigius, Mont, sonnerie de cloches pendant les orages sur le, 366.

Renaissance, la, en Afrique, 183 sq.
— aux Indes, 192 sq.
Répugnance à compter ou être compté, 267 sq.
Benan, E., sur Feuerbach, 363.
Reptiles, les, exorcisés par saint Patrice, 348.
Résurrection associée à la nouvelle lune, 19.
Rêve, le, de Jacob, 196 sq.
Rêves des dieux, 197 sq.
Rhin, ordalie sur le Rhin, 235.
Rhodésie, évocation des rois morts, 262.
Rituel, peaux des victimes sacrificatoires dans le, 181 sq.
— emploi de cloches dans le, primitif, 359 sq.
Rivière, esprit de la, 220.
Rivières, cérémonies observées à la traversée des, 221 sq.
— sacrifices aux, 221 sq.
— divines ou séjour des divinités, 223.
Rois, âmes des, morts consultées comme oracles, 262.
— les, et les chênes, 288 sq.
Romains, empereurs, évoquent les morts, 261.
— leur façon de faire un traité, 142.
— protégeaient de Silvanus les femmes en couches, 376.
Rome antique, superstition de la mariée et du seuil dans la, 275.
— les lois des Dix Tables dans la, 329.
— combats de gladiateurs dans la, 335.
— punitions des animaux dans la, 348.
— expulsion annuelle des revenants dans la, 360.
Romove, le chêne sacré de, 288.
Romulus et Remus, légende de, 235.
Roro, tribus de langue, le deuil sanglant chez les, 333 sq.
Rottenburg, cloches sonnées pour écarter les sorcières à, 364.
Rotti, île de, légende diluvienne à, 77 sq.
Rubruquis, de, les gardiens du seuil de Mangou-Khan d'après, 273.
Russe, légende, de Koscheï l'Immortel, 240 sq.
Russie, ullimogéniture en, 158.
— le seuil, demeure des esprits en, 277.
— enfants mort-nés enterrés sous le seuil en, 277.

Sabbat des Lolo. 74.
Sabines, rapt des, 276.
Sacerdotal, v. Code.
Sacrifices humains, comme purification, 144 sq.
— en faisant un pacte, 138 sq.
— aux pierres, 204 sq.
— aux rivières, 221 sq.
— aux morts sur le seuil, 278 sq.
— aux arbres, 287 sq.
Sacrifices pour avoir de la pluie, 293 sq.
Sahara, rêves oraculaires au, 260.
Saint Jean, nuit de la, propice à la divination, 227.
— propice à la sorcellerie, 364.
Saint Adelm, la cloche de, à l'Abbaye de Malmesbury, 367.
Sainte Agathe, cloches sonnées la nuit de la, pour écarter les sorciers, 364.
Saint Bernard excommunie les mouches, 348.
Saint-Germain, l'Abbaye de, sa grande cloche pour écarter la foudre, 367.
Saint-Julien, la commune de, poursuites judiciaires contre des insectes dans, 349 sq.
Saint-Omer, ultimogéniture aux environs de, 157.
Saint Patrice exorcise les reptiles, 348.
Saint-Paul, cathédrale de, la cloche sonnée jadis pendant les orages, 367.
Sainte-Winefride, la cloche de, 367.
Saints mahométans, leurs tombes en Syrie, 281 sq.
Salsette, nouveaux mariés portés pardessus le seuil à, 276.
Salteaux, ou Chippaway, légende diluvienne chez les, 102 sq.
Salutation par les pleurs, 208 sq.
Samoa, adoration des pierres à, 204 sq.
— coutumes de deuil à, 336.
— serment sur une pierre à, 217.
— légende sur l'origine de la mort à, 26.
Samothrace, Dardanus à, 66.
— grande inondation à, 66.
Samson, sa personnalité, 235 sq.
— sa force dans sa chevelure, 237 sq.
— et Dalila, 236 sq.
Samuel et Saül, 253 sq.

— son ombre évoquée par la sorcière d'Endor, 256 sq.
Sanctuaire, loi du, unique, 308 sq.
Sanctuaires pour les hommes, les animaux et les plantes en Australie Centrale, 249.
Sang des dieux employé dans la création des hommes, 5.
— du mort crie vengeance, 32 sq.
— donné à boire aux âmes, 258, 261.
— de moutons sur le seuil, 278 sq.
— offert aux morts, 327 sq.
— des amis bu à l'initiation, 342.
— des amis bu par les malades, 342.
— offert aux morts pour les fortifier, 342.
— le pacte du, 146 sq.
— pacte du, avec les morts, 341 sq.
Sanglants, sacrifices, aux arbres sacrés, 287.
Sarci, légende diluvienne chez les, 107.
Sargon, roi de Babylone, 232.
Satan, son sermon à North Berwick, 238.
Saül, sa personnalité et ses relations avec Samuel, 253.
— visite la sorcière d'Endor, 255.
— voit trois hommes avant son couronnement, 289.
— enterré sous un chêne ou un térébinthe à Jabech, 289.
— sur un des « hauts lieux », 293.
Savigny, truie jugée et exécutée à, 355.
Savoie, poursuites judiciaires contre des chenilles en, 353 sq.
— animaux comme témoins en, 357.
Saxo Germanicus, sur l'élection des rois en Scandinavie, 216.
Scandinaves, divination par l'eau chez les, 227.
Scylla trahit son père Nisus, 239.
Scythes, leur façon de prêter serment de fidélité, 138, 147.
Seiloun, l'antique Silo, 284.
Sel, les meurtriers ne doivent pas manger de, 40.
Sémites, les, précédés par les Sumériens en Babylonie, 44 sq.
— et Éthiopiens, 182.
Sénégal, Haut, adoration de la terre dans le, 34 sq.
Sept, le nombre, son importance dans les légendes diluviennes juives et babyloniennes, 57.
Serbe, légende d'un esprit dont la force était dans un oiseau, 241.

— d'un dragon dont la force était dans un pigeon, 241.
Serments sur des pierres, 215 sq.
— sur des animaux immolés, 137 sq.
— chez les Grecs, 138.
— aux cérémonies de paix, 138 sq.
— aspects religieux et magique des, 217.
Serpent, le, et la chute de l'homme, 17 sq.
— recouvre sa jeunesse en changeant de peau, 18 sq.
Serpents, esprits de l'eau sous la forme de, 223.
Peaux-Rouges, deuil sanglant chez les, 330 sq.
Seuil, péché ou danger à mettre le pied sur le seuil, 272 sq.
— les gardiens du, 272 sq.
— superstition de la mariée et du, 274 sq.
— hanté par les esprits, 276 sq.
Sévère, son ombre évoquée par Caracalla, 262.
Sextus Pompeius consulte une sorcière thessalienne, 261.
Shetland, îles, maison héritée par le cadet aux, 156.
— répugnance à compter les animaux ou les objets aux, 270 sq.
Shortlands, îles, légende de l'origine de la mort dans les, 26.
— répugnance à compter les feuilles de la toiture d'un chef aux, 269.
Sierra Leone, mariée portée dans la maison en, 275.
— répugnance à bouillir le lait en, 317.
Silence imposé aux veuves, 296 sq.
Silène pris par Midas, 21.
Silésie, superstition de la mariée et du seuil en, 275.
Silvanus, femmes en couches protégées contre, 376.
Singphô, de Birmanie, légende diluvienne chez les, 72.
Sioux, ou Dacota, salutation par les pleurs parmi les, 212.
— le deuil sanglant parmi les, 832.
Slaves, superstition de la mariée et du seuil chez les, 275.
— leur deuil, 330.
— légendes analogues à celle de Samson et Paula, 239 sq.
Smith, Adam, punition des objets inanimés d'après, 358.
Smith River, les Indiens de la, légende diluvienne, 98.
Socrate, historien ecclésiastique, le chêne de Mamré d'après, 290.
Soleil, la création du, 9, 13.
— l'arche de Noé représenterait le, 120.

— épouse une femme, 200.
— descend tous les ans dans un figuier, 200.
— dieu, crée l'homme, 10.
Solon, sa législation pour les coutumes funéraires, 329.
Somali, répugnance à chauffer le lait de chamelle parmi les, 319.
Sonneur, le, 365.
Sophonie, superstition concernant le seuil d'après, 272.
Sorcière, la, d'Endor, 253 sq.
Sorcières, évoquent les morts, 261 sq.
Sorciers et sorcières, prennent des âmes humaines dans des pièges, 250.
— cloches d'église sonnées pour écarter les, 364.
Sorcha, le roi de, et les pâtres de Cruachan, 242.
Souabe, uhimogéniture en, 157 sq.
— cloches sonnées pour écarter les orages en, 366.
Soudan, anglo-égyptien, répugnance à faire bouillir le lait dans le, 319.
— français, les Menkiera du, 205.
Souk, les, de l'Afrique Orientale britannique, leurs règles de succession, 178.
— pastoraux, ne mangent pas la viande et le lait en même temps, 322.
— n'absorbent pas de mil et de lait en même temps, 324.
— ne mangent pas une certaine espèce de sanglier, 324.
Souris, poursuites judiciaires contre des, 354.
Sozomène, historien ecclésiastique, le chêne de Mamré dans, 290.
Sparte, rois de, chaudrons battus aux funérailles des, 371.
Speke, J. H. et J. A. Grant, répugnance à bouillir le lait en Afrique d'après, 318.
Sokane, légende diluvienne chez les, 110.
Sprenger, inquisiteur, faisait tondre les sorcIères, 288.
Stafford, le Borough English à, 156.
Stamford, le Borough English à, 156.
Statues et statuettes représentant les morts employées pour consulter leurs ombres, 263.
Stelvio, poursuites judiciaires contre les taupes ou mulots dans la commune de, 351.
Straton, l'ouverture du Bosphore et des Détroits de Gibraltar d'après, 67.
Suède, divination par le plomb fondu en, 28.
Suisse, Romande, superstition de la mariée et du seuil dans la, 275.
Sumatra, légendes diluviennes à, 75 sq.
Sumériens, les, 44, 50 sq.
Sunar, clochettes portées par les enfants chez les, 276.

Surrey, le Borough English dans le, 156.
Sussex, le Borough English dans le, 156.
Sympathique, la magie, 147, 152, 224, 320 sq.
— basée sur l'association des idées, 319.
Syrie, cairns en, 219.
— aversion à compter certaines choses chez les Arabes de, 271.
— superstition de la mariée et du seuil en, 279.
— tombe de saints mahométans en, 282 sq.

Taanach, piliers sacrés à, 207.
Taaroa, grand dieu de Tahiti, 6.
Tabac offert aux pierres, 205.
Tagal des îles Philippines, écartent les démons des femmes en couches, 374.
Tahiti, légende de la création de l'homme à, 6 sq.
— légendes diluviennes à, 82 sq.
— divination par l'eau à, 227 sq.
— le deuil à, 334.
Tamachiers, leur légende sur l'origine de la mort, 25.
Tamanaqua, de l'Orénoque, légende liluvienne chez les, 92.
Tamar et ses jumeaux, 155.
Tam-tams battus pour écarter les démons des femmes en couches, 376.
Tané, le créateur maori, 6.
Tanger, coutume observée au retour d'un pèlerinage à, 274.
Tangkhul, serments sur des pierres chez les, 217.
Tartare, prince, superstition concernant le seuil d'un, 273.
Tartares Lebed, légende sur la création de l'homme, 7.
— ultimogéniture chez les, 159.
Tasmanie, deuil chez les aborigènes de, 340.
Taureau, employé dans les serments, 138.
— sacrifié à une rivière, 221.
Taureau sacrifié aux morts, 260.
— condamné et pendu, 356.
— danse du, 100.
Tcaipakomat, 12.
Tchérémisses, leur légende sur la création de l'homme, 10.
— bosquets sacrés des, 295.
Tchouktchi, ultimogéniture chez les, 177.

Tchoud, ultimogéniture chez les, 158.
Télèphe, l'enfance de, 235.
Tempe, la vallée de, 68 sq.
Térébinthes en Palestine, 285 sq.
Terre, polluée par le sang versé, 33 sq.
— adorée dans le Haut-Sénégal, 34 sq.
— chef de la, titre d'un prêtre, 35.
— Olympienne, son enceinte à Athènes, 61.
— de Feu, légende diluvienne dans la, 94.
Thasos, poursuites judiciaires et condamnation des objets inanimés à, 347.
Thé, divination par le, 228.
Théophraste, l'adoration des pierres d'après, 206.
Thespis, l'Amour adoré à, 203.
Thessalie, déluge en, 60, 68 sq.
Thétis attrapée par Pélée, 220.
Thévet, les Brésiliens d'après, 86, 87.
Thompson, Indiens, noircissent les visages des meurtriers, 40.
— légende diluvienne chez les, 110 sq.
Tiahuanoco, l'humanité créée à, 14.
Tibet, serments au, 139.
Tibulle, l'évocation des morts dans, 261.
Tiki, le créateur maori, 6.
Timor, déguisements contre les revenants à, 41.
— ratification d'un serment à, 143.
— adoration des pierres à, 204.
Tinneh, rites observés après meurtre chez les, 40.
— légendes diluviennes chez les, 105.
-— deuil chez les, 330.
Tlingit, légendes diluviennes chez les, 108.
— deuil chez les, 331.
— légende sur l'origine de la diversité des langues chez les, 132,
Toaripi, de la Nouvelle-Guinée, iëûr deuil, 333.
Toda, adoration des pierres chez les, 206.
— cérémonies k la traversée des rivières chez les, 223.
Todjo-Toradja, les, leur légende de l'origine de la mort, 25.
Togo, les tribus de langue Eoué du, 11.
— légende de l'origine de la mort au, 23.

To Koolawi, les, leur légende sur l'origine de la mort, 27.
Tombes, rêves oraculaires sur les, 260 sq.
— de saints mahométans en Syrie, 282 sq.
— offrandes de sang et de cheveux aux, 329 sq.
— échelles placées dans les, 201.
Tonga (Sud-Est Africain), précautions contre les morts, 38.
— répugnance à faire bouillir le lait, 318.
Tongan (ou Tonga), le deuil sanglant chez les, 336.
Toradja de Célèbes, leur légende sur la création de l'homme, 7.
— légende d'un lieu entre le ciel et la terre chez les, 200.
— échelles pour les dieux chez les, 201.
— trompent les esprits des eaux, 223.
— attaquent la mer avec leurs armes, 22.
— leur façon d'attraper les âmes dans des coquillages, 251.
— rêves oraculaires sur les tombes chez les, 260.
— évocation des chefs morts chez les, 264.
— répugnance à chauffer le vin de palmier chez les, 317.
— tuent les buffles qui ont causé mort d'homme, 345.
Torah, décisions orales des prêtres, 309.
Tortue, apporte le message de l'immortalité aux hommes, 21.
— dans la légende diluvienne, 101.
Touareg, rêves oraculaires sur les tombes chez les, 260.
Toulouse, poursuites pour sorcellerie à, 238.
Tour, la, de Babel, 125 sq.
Traité de paix, façons de conclure un, 138 sq.
Trakhan, roi de Gilgit, son enfance, 233 sq.
Tralles, en Carie, divination par l'eau à, 226.
Transylvanie, coutumes observées par les femmes après leurs couches en, 145.
Travancore, les Maharajahs de, leur simulacre de renaissance, 193.
Trois, résurrection au bout de, jours, 27.
— hommes vus par Abraham aux chênes de Mamré, 288 sq.
— hommes vus par Saül avant son couronnement, 289.
Truies condamnées et exécutées, 355 sq.
Tu, créateur maori, 6.
Tucapacha, créateur mlohoacan, 13.
Tupi, salutation par les pleurs chez les, 211.
Turbans, âmes prises dans les, 251.

Turcs, ultimogéniture chez les, 159.
— adoption chez les, 190.
— deuil chez les, 333.
Twana, légende diluvienne chez les, 110.
Tylor, la loi du déodand d'après, 358.
Tzetzes, Jean, revenants écartés par le bruit du bronze, 360.

Ultimogénlture, 153 sq.
— en Europe, 155 sq.
— d'après F. W. Maitland, 156.
— origine de l', 158 sq., 178 sq.
— remplacée par la primogéniture, 161 *et passim*.
Ultimogéniture dans l'Asie méridionale, 160 sq.
— dans l'Asie nord-est, 175 sq.
— en Afrique, 177 sq.
Ulysse évoque les âmes, 258.
— offre du sang aux morts, 342.
Unmatjera, coutumes observées par les veuves parmi les, 299 sq.

Vaca, Cabeça de, salutation par les pleurs chez les Peaux-Rouges, d'après, 211.
Vache dans la cérémonie de la renaissance, 193.
Vaches censées souffrir si on fait bouillir leur lait, 317 sq.
— souffrent si leur lait touche de la viande ou des légumes, 321 sq.
Valle, Pietro della, respect pour le seuil d'après, 273.
Valmans, de Nouvelle-Guinée, légende diluvienne chez les, 79 sq.
Varron, antiquité de Thèbes en Béotie, d'après, 63.
— date du déluge, d'après, 63.
— Phénéos, pays de Dardanus, d'après, 64.
— superstilion de la mariée et du seuil d'après, 276.
— lacération du visage en signe de deuil, d'après, 330.
Vasconcellos, légende diluvienne chez es Indiens du Brésil, d'après, 87.
Vasse, deuil chez les aborigènes de la, 339.
Vaté, ou Efaté, deuil à, 333.
Veaux avortés enfouis sous le seuil, 278 sq.
— d'or, culte des, 202.
Venezuela, tradition diluvienne au, 100.
Vesta, seuil sacré de, 276.

Veuve, condamnée au silence en signe de deuil, 297 sq.
— hantée par l'ombre de son mari, 300 sq.
— et les frères cadets de son mari, 300 sq.
Victimes immolées dans les ratifications de pactes, 137 sq.
Victoria, deuil, 337 sq.
— Occidentale, indigènes brûlent les armes qui ont causé la mort d'un ami, 344.
Vie, le faisceau de, 246 sq.
Villenose, poursuites judiciaires contre des chenilles à, 352.
Virgile, le deuil d'Anna pour Didon dans, 330.
Virginie, Peaux-Rouges de la, offrandes de cheveux en signe de deuil chez les, 333.
Vouatom, légende sur l'origine de la mort à, 25 sq.

Waduman, de l'Australie, silence des veuves chez les, 297, 300.
Wakka, deuil chez les, 338.
Walpurgis, nuit de, sabbat des sorcières, 364.
Warali, de l'Inde, adoration des pierres chez les, 206.
Warramunga, silence des femmes en signe de deuil chez les, 299 sq.
— deuil chez les, 339.
Warwickshire, répugnance à compter les agneaux dans le, 270.
Washington, État de, légende diluvienne dans l', 111.
Wély, tombes des saints, en Syrie, 282 sq.
Westphalie, ultimogéniture en, 157.
Wotjobaluk, les, d'Australie, leur légende de l'origine de la mort, 28.
Wurmlingen, sonnerie de cloches à, pendant les orages, 366.
Wurtemberg, ultimogéniture à, 157.

Xénophon, lacération de la figure en signe de deuil d'après, 329.
Xerxès sacrifie des chevaux blancs au Strymon, 221.
— punit l'Hellespont, 224.
Xisouthros, roi de Babylone, héros d'une légende diluvienne, 45 sq.

Yabim, de la Nouvelle-Guinée, la loi du talion chez les, 37 sq.
Yahvé, remplacé par Elohim dans le Pentateuque, 55 sq.
Yahvé, associé aux chênes et térébinthes sacrés, 288.
Yahviste, le document, 4 sq., 52 sq.
Yahviste, version du déluge, 55.

— l'écrivain, 15, 18.
Yezidi, clochettes portées par les prêtres, 373.

Zend-Avesta, punition d'un chien méchant dans le, 246.
Zeus divise les sexes, 14.
— cause le déluge, 60.
— son sanctuaire à Dodone, 61.
— Olympien, son sanctuaire à Athènes, 61.
— pluvieux, 61.
— Dieu des Serments, 138.
— persuade à Héra d'adopter Hercule, 190.
— père de Persée, 235.
— enfant, protégé par les Curètes, 374 sq.
Zoulou, légende de l'origine de la mort chez les, 24.

Table des matières

Table des matières

Notes

[i] *Genèse*, II, 7.

[ii] *Genèse*, II, 18-24.

[iii] Voir plus loin (chap. IV).

[iv] *Genèse*, II, 7-9 III, 8-10, 21.

[v] *Genèse*, III.

[vi] Voir le *Deuxième Livre des Rois*, chap. IV, v. 34 et. suiv. Il arrive parfois chez les Kavirondos Nilotiques, tribu de l'Afrique Orientale britannique, qu'une personne qu'on avait cru morte se met à éternuer, puis se ranime. En pareille occurrence, l'éternuement est considéré comme un indice que l'âme, après avoir fait un voyage, a de nouveau repris possession de son corps, Cf. Roscoe, *Northern Bantu*, 1915, p. 288.

[vii] Voir Driver et Bennet dans leurs commentaires sur la *Genèse*, II, 7.

[viii] Zimmern, dans *Schrader Die Keilinschriften und das A.T.* (1902), p. 506 ; Dhorme, *La Religion Assyro-Babylonienne* (1910), p. 75.

[ix] Eusèbe, *Chronicon*, ed. Schoene, vol. I (1875), col. 16.

[x] Maspero, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient, Origines* (1895), p. 128, cf. 157.

[xi] Pausanias, X, 4, 4. Cf. Apollodore. *Bibliotheca*, I, 7-1 ; Ovide, *Métamorphoses*, I, 82, etc. ; Juvénal, *Satires*, XIV, 35. D'après une autre donnée de cette légende, la Création aurait eu lieu non à Panopée, mais à Iconium, dans la Lycaonie. On raconte que Prométhée créa non seulement les hommes, mais aussi les animaux, et donna à chaque espèce la nature qui lui convenait. Voir Philémon, cité par Stobaeus, *Florilegium*, II, 27. La création de l'homme par Prométhée est reproduite dans les œuvres d'art de l'antiquité. Cf. J. Toutain, *Etudes de Mythologie et d'Histoire des Religions antiques* (1909), p. 190. Libanius, le rhéteur grec, avoua qu'il savait que tous les corps humains étaient formés de la même argile, mais qu'il ne pouvait dire qui les avait ainsi façonnés. Néanmoins, il était prêt accepter la tradition attribuant notre création à Prométhée. (Libanius, *Orat*., XXV, 31, vol. II, p. 552, éd. Foerster (1904). D'après Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, v. 60 sq.), ce fut Hephaestos, le dieu-forgeron qui, obéissant à l'ordre de Zeus, façonna la première femme avec de la terre glaise.

[xii] Smyth, *Aborigines of Victoria* (1878), I, 424.

[xiii] Taylor, *New Zealand*, 1870, p. 117.

[xiv] Ellis, *Polynesian Researches* (1832-1936), I, p. 110, etc. Ivi ou iwi, signifie « os » dans les différentes langues polynésiennes. V. Tregear, *Maori-Polynesian Dictionary* (1891), p. 109.

[xv] Turner, *Samoa* (1884), 267 sq.

[xvi] Nicholas, *Voyage to New Zealand* (1817), I, p. 59. Il écrit : Cette étrange coïncidence est soulignée par le fait que Hevee est le terme général qui signifie os.

[xvii] Radloff, *Aus Sibirien* (1884), I, p. 360.

[xviii] A Namoluk, l'une des îles Carolines, on raconte l'histoire d'un homme qui, au début du monde, fut formé de la côte d'un homme et épousa la fille du Créateur. Voir Girschner, Die *Karolineninsel Namoluk*, in Baessler-Archiv, II (1912), p. 187.

[xix] Kubary, *Religion der Pelauer*, dans Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde* (1888), I, 3, 56.

[xx] Codrington, *The Melanesians* (1891), p. 158.

[xxi] Leggatt, *Malekula, New Hebrides*, in AAAS, Hobart, 1893, p. 707.

[xxii] Pleyte, *Ethnographische Beschrijving der Kei-Eilanden*, in TNAG, 1893, p. 564.

[xxiii] Adriani en Kruijt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (1913-1914), I, 3, 245 sq.

[xxiv] Horsburgh, cité par Roth, *Natives of Sarawak* (1896), I, 299 sq.

[xxv] Gomes, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo* (1911), p. 197, cf. p. 174.

[xxvi] Sunderman, *Die Insel Nias* (1905), p. 65 sq., 200 sq.

[xxvii] Cole, *Wild Tribes or Davao*, Field Museum (170), 1913, p. 135.

[xxviii] Benedict, *Bagobo Myths*, JAF, XXVI (1913), p. 15.

[xxix] Lewin, *Wild Races of South-Eastern India* (1870), pp. 224-226.

[xxx] Gurdon, *The Khasis* (1914), p. 106. Cf. Bastian, *Volkerstamme am Brahmuputra* (1883), p. 8.

[xxxi] Russel, *The Tribes and Castes of the Central Provinces* (1916), III, 551 sq.

[xxxii] Roy, *Divine Myths of the Mundos*, JBORS, II, 1916, p. 201 sq. L'auteur ajoute en note : « Chez les Birhor et les Asur du Chota Nagpour, un chien est substitué à l'araignée. Le chien effrayait le cheval par son aboiement et le chassait dès qu'il tentait de s'approcher des figures d'argile. »

[xxxiii] Smirnov, Populations Finnoises de la Volga (1898), p. 200.

[xxxiv] Hofmayr, *Die Religion der Schilluk*, Anthropos, VI (1911), p. 128 sq.

[xxxv] Tessmann, *Die Pangwe* (1913), 11-18.

[xxxvi] Spieth, *Die Ewe-Stämme* (1906), pp. 828, 840.

[xxxvii] *Report International Expedition to Point Barrow* (Washington), (1885), p. 47.

[xxxviii] Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, ARBAE, XVIII, part. I, p. 454.

[xxxix] Boseana, « Chinigchinich », dans Robinson : *Life in California* (1846), p. 247.

[xl] Dixon, *Maidu Myths*, dans BAMNH, XVII, 2, p. 39, 41.

[xli] Voth, *Traditions of the Hopi*, Field Museum, 96, 1905, p. 1.

[xlii] Bancroft, *The Native Races of the Pacific States* (1875-1876), III, 78.

[xliii] Herrera, *General History of the vast Continent of America*, traduit en anglais par J. Stevens (1725-1726), III, 254) ; Brasseur de Bourbourg, *Histoire des Nations civilisées du Mexique* (1857-1859), III, 80 sq. cf. *ibid*., I, 54. Dans le Popol Vuh, on trouve une histoire semblable d'après laquelle la création de la race humaine se fit successivement au moyen de différents matériaux.

[xliv] Molina, *The Fables and Rites of the Incas, dans Narratives of the Rites and Laws of the Incas*, translated by Markham (1873), p. 4.

[xlv] Grub, *An unknown People in an unknown Land* (1911), p. 114 sq.

[xlvi] Platon, *Banquet*, pp. 189 D, 191 D.

[xlvii] Wilson, *Peasant Life in the Holy Land* (1906), p. 189.

[xlviii] *Genèse*, II, 8-25.

[xlix] *Genèse*, III, 8, « et ayant entendu la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le paradis ». Il est évident qu'ils « entendirent » le bruit des pas du Seigneur et non sa voix. Le mot hébreu est équivoque et peut désigner le « bruit » aussi bien que la « voix ».

[l] *Genèse*, III.

[li] *Genèse*, III, 22-24.

[lii] Skinner, *Commentary on Genesis*, 1910, p. 52, 94.

[liii] *Genèse*, II, 16 sq. « Il lui fit aussi ce commandement, et lui dit : Mangez de tous les fruits des arbres du paradis, mais ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Car au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très certainement. »

[liv] *Genèse*, II, 17.

[lv] Sanchuniathon cité par Eusèbe, *Praeparatio Evangelii*, I, 10. καί πολυχρονιώτατον δέ □στιν ο□ μόνον τ□ □κδυόμενον τ□ γ□ρας νεάζειν. Ici le mot γ□ρας est employé dans le sens de « la vieille peau dépouillée », comme dans Aristote. *Histor. Animal*, VII, 18 (Vol. I, pp. 600 A, 600 B, de l'édition Bekker, Berlin), qui disserte longuement sur ce sujet. L'emploi de γ□ρας (« vieillesse ») dans le sens de « peau dépouillée », prouve clairement que les Grecs partageaient la croyance si répandue, d'après laquelle la bête renouvelle sa jeunesse en se dépouillant de sa vieille peau.

[lvi] *Psaumes* CIII, 5, « Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle ». Les commentateurs expliquent très justement la croyance que l'aigle renouvelait sa jeunesse par la mue. Cf. Morgenstern, *On Gilgamesh Epic*, XI, 274-320, dans ZA, XXIX (1915), p. 294. Baethgen cite une traduction rapportée par Bar Hebraeus, d'après laquelle l'aigle devenu vieux se dépouille de ses plumes et se pare d'un nouveau plumage. Rashi, commentant ce même vers, est encore plus précis. Il dit que d'une année à l'autre, l'aigle se dépouille de ses ailes et de ses plumes et en prenant d'autres, renouvelle constamment sa jeunesse. A proprement parler, l'oiseau auquel il est fait allusion dans ce passage des *Psaumes* n'est pas l'aigle, mais le grand vautour-griffon qui abonde en Palestine. Cf. Tristram, *The Natural History of the Bible* (1898), p. 172 sq.

[lvii] Jensen, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen* (1900), pp. 251 sq. ; Harper, *Assyrien and Babylonian Literature* (1901), p. 361 sq. ; Dhorme, Choix de Textes Religieux (1907), p. 311 sq. ; Ungnad und Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos* (1911), pp. 62 sq. ; King, *Babylonian Religion and Magic* (1899), p. 173 sq. Le premier, qui à ma connaissance signala le parallélisme entre ce passage et le récit de la *Genèse*, fut Morgenstern. Voir son article si instructif, *On Gilgamesh-Epic*, XI, 274-320, dans ZA, XXIX, 1915, p. 284.

[lviii] Andersson, *Lake Ngami* (1856), p. 328. Note 1 : En parlant de la lune, les Namaqua ne disent pas comme nous qu'elle « se lève et se couche », mais « qu'elle meurt et renaît ».

[lix] Alexander, *Expedition into the Interior of Africa* (1838), I, 169 ; Andersson, *Lake Ngami* (1856), pp. 328 sq. ; Bleek, *Reynard the Fox in South Africa* (1864), pp. 71-73 ; Hahn, *Tsuni Goam, the Supreme Being of the Khoi-Khoi* (1881), p. 52.

[lx] Bleek and Lloyd, *Specimens of Bushman Folklore* (1911), pp. 57-65. On croit que la partie de la cuisse qui est enlevée par les Bochiman est le *musculus biceps femoris*.

[lxi] Hollis, *The Nandi* (1909), p. 98.

[lxii] Bleek, *Reynard the Fox* (1864), p. 69 sq.

[lxiii] Dornan, *The Tati Bushmen* (Masarwas), dans JRAI, XLVII, 1917, p. 80.

[lxiv] Christaller, *Negersagen von der Goldküste*, ZAS, I, 1887-88, p. 55.

[lxv] Perregaux, *Chez les Achanti* (1906), p. 198 sq.

[lxvi] *Ibid*., p. 199.

[lxvii] Müller, *Die Religionen Togos*, *Anthropos*, II (1907), p. 203.

[lxviii] Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, Part I (Springvale, Natal, etc., 1868), pp. 1, 3 sq., 2e partie (1869), p. 138 ; Grout, *Zululand, or Life among the Zulu-Kafirs*, p. 148 sq. ; Kidd, *The Essential Kafir* (1904), p. 76 sq. Cf. Gardiner, *Journey to the Zoolu Country* (1836), p. 178 sq. ; Arbousset et Daumas, *Voyage d'exploration au Cap de Bonne-Espérance* (1842), p. 472 ; Shooter, *The Kafirs of Natal* (1857), p. 159 ; Bleek, *Reynard the Fox*

(1864), p. 74 ; Leslie, *Among the Zulus* (1875), p. 209 ; Merensky, *Beiträge zur Kenutniss Süd-Afrikas* (1875), p. 124 ; Speckmann, *Die Hermannsburger Mission in Afrika* (1876), p. 164. D'après Callaway, le lézard est bien plus détesté que le caméléon et il est invariablement tué. D'autre part, d'après Arbousset et Daumas, ce fut le lézard gris qui apporta le message de vie et le caméléon celui de mort. Pour cette raison, les gens détestent le caméléon et aiment l'inoffensif lézard gris.

[lxix] Chapman, *Travels in South Africa* (1868), I, 47.

[lxx] Casalis, *The Basutos*, p. 242 ; Jacoltet, *The Treasury of Ba-suto Lore*, I (1908), p. 46 sq. D'après les Bassouto, le lézard gris fut envoyé le premier avec la promesse d'immortalité et le caméléon fut envoyé après lui avec le message de mort. Cf. p. 64, note.

[lxxi] Junod, *Les Chants des Ba-ronga* (Lausanne, S. D.), p. 137 ; *id*., *Les Ba-Ronga* (Neuchâtel, 1898), pp. 401 sq. ; *id*., *Life of a South African Tribe* (1912-1913), II, 328 sq.

[lxxii] Elmslie, *Among the Wild Ngoni* (1899), p. 70.

[lxxiii] Barrett, *Customs and Beliefs of the Wa-giriama*, dans JRAI, XLI, 1911, p. 37. Les Oua-sania croient que les hommes furent immortels jusqu'au jour où un lézard (Dibleh) apparut et leur dit : « Vous savez tous que la lune meurt et renait, mais les êtres humains mourront et ne revivront pas ». Ils disent que ce fut à partir de ce jour que les hommes commencèrent à mourir. Ceci représente probablement, sous une forme abrégée, la légende des deux messages que la lune envoya par l'intermédiaire du lézard et du caméléon.

[lxxiv] Christaller, *Negersagen*, dans ZAS, I, 1887-88, p. 61. D'après les Hausa, le message que Dieu envoya aux hommes par le caméléon était ainsi conçu : « Quand un homme meurt, touchez-le avec du pain et il se ranimera. » Le caméléon transmit fidèlement ces paroles, mais les hommes refusèrent de les accepter parce que le lézard, ayant devance le caméléon, leur avait rapporté ces paroles « Quand un homme meurt, il faut l'enterrer. »

[lxxv] Junod et Elmslie, LLCC. L'espèce de lézard qui, d'après les Tonga (Baronga) devança le caméléon et transmit le message de mort, est un animal de grande taille, à tête bleue.

[lxxvi] Lechaptois, *Aux Rives du Tanganika* (Alger, 1913), p. 195.

[lxxvii] Evans, *Folk Stories of the Tempassuk* (Bornéo), dans JRAI, XLIII, 1913, p. 478.

[lxxviii] Adriani en Kruijt, *op. cit*., II, p. 83.

[lxxix] Meyer, *Mythen von der Insel Vuatom*, *Anthropos*, V. (1910), p. 724.

[lxxx] Schomburgk, *Reisen in Britisch-Guiana* (1847-1848), II, 319.

[lxxxi] *Ibid*., II, 320.

[lxxxii] Sundernmann, *Insel Nias* (1905), p. 68 ; Modigliani, *Un viaggio a Nias* (1890), p. 295.

[lxxxiii] Fehr, *Der Niasser im Leben und Sterben* (Barmen, 1901), p. 8.

[lxxxiv] Brown, *Melanesians and Polynesians* (1910), p. 365 ; Turner, *Samoa* (1884), p. 8 sq.

[lxxxv] Codrington, *The Melanesians* (1891), p. 265 ; Gray, *Notes on the Tannese*, dans IAE, VII, 1894, p. 232.

[lxxxvi] Ribbe, *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln* (1903), p. 148.

[lxxxvii] Keysser, *Leben der Kaileute*, in Neuhauss *Deutsch Neu-Guinea* (1911), III, 161 sq.

[lxxxviii] Meier, *Mythen der Admiralitätsinsulaner*, *Anthropos*, III (1908), p. 193.

[lxxxix] Adriani en Kruijt, *op. cit*. II, 83.

[xc] Hervey, *The Mentra Traditions*, dans JSBRAS, X, 1882, p. 190 ; Skeat and Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (1906), II, 337 sq.

[xci] *Lettres Edifiantes et Curieuses*, Nouvelle Edition, XV (Paris, 1781), pp. 305 sq.

[xcii] Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (1904), pp. 428 sq.

[xciii] Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (1904), pp. 513 sq.

[xciv] Williams, *Fiji and the Fijians* (1860), 1, 205.

[xcv] Lindernan, *Les Upotos* (1906), pp. 23 sq.

[xcvi] Guerlach, *Mœurs des Ba-hnars*, in *Missions Catholiques*, XIX (1887), p. 479.

[xcvii] Werner, *Two Galla Legends*, *Man*, XIII (1913), pp. 90 sq.

[xcviii] Kleintitschen, *Küstenbewohner der Gazellehalbinsel* (Hiltrup s. d.). p. 334.

[xcix] Landes, *Contes et Légendes Annamites* (Saïgon), 1886), pp. 108 sq.

[c] *Genèse*, IV, 8-15. Le mot à mot de la traduction serait : « et le Seigneur mit un signe sur Caïn ». Les commentateurs modernes de la *Genèse* (Dillmann, Driver, Bennett, Skinner, Gunkel, Ryle) ont raison de croire que ce signe devait servir à protéger Caïn et qu'il était sinon imprimé sur son corps, au moins attaché à sa personne.

[ci] Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1903), p. 251. B. Stade a soutenu que ce signe était le signe propre à la tribu des Kénites dont il croit que Caïn fut l'ancêtre éponyme. De plus, il soutient que ce signe était, non seulement la marque distinctive de la tribu, mais qu'il avait une importance parce qu'il indiquait que les Kénites étaient des adorateurs de Jéhovah. D'après de nombreux indices, l'auteur a été amené à penser que ce signe était probablement tatoué sur le front des membres de la tribu. Voir B. Stade, *Das Kainzeichen*, dans *ZATW*, XIV (1894), pp. 250-318 ; *id*., *Biblische Theologie des*

Alten Testaments, I (1905), pp. 42, 136. Cette opinion soulève de sérieuses objections. Voir Skinner, *Commentary on Genesis* (1910), p. 111 sq.

[cii] Robertson Smith, *l. c.*

[ciii] Frazer, *Totemism and Exogamy* (1910), I, 28 sq., IV. 197 sq.

[civ] *Genèse*, IV. 10-12.

[cv] Démosthène, *Orat.*, XXIII, 77 sq., p. 635 sq. ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 57 ; Pausanias, I, 28, 11 ; Julius Pollux, *Onomasticon*, VIII, 120 ; Helladius, cité par Photius, *Bibliotheca*, p. 535 A, l. 28 sq., éd. Bekker (1824). La loi interdisant au vaisseau de jeter l'ancre ou de lancer une passerelle n'est cité que par Pollux. Mais celui-ci avait accès à d'excellentes autorités et la loi porte bien l'empreinte d'une antiquité authentique. Nous pouvons donc écarter comme non justifiée la déclaration de Helladius qui soutient que le vaisseau jetait l'ancre.

[cvi] Platon, *Lois*, IX, 8, p. 866 C. D. Dans la Grèce ancienne, lorsqu'un homme mourait d'hydropisie, ses enfants, pour une autre raison, étaient obligés de s'asseoir avec les pieds dans l'eau jusqu'à ce que le corps fût incinéré. Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 14. Cf. Frazer, *Magic art and evolution of Kings*, I, 78.

[cvii] Bromilow, *Manners of the Dobuans of S. E. Papua*, dans AAAS, Brisbane, 1909, p. 478.

[cviii] Hobley, *Kikuyu Customs and Beliefs*, dans JRAI, XL, 1910, p. 431. J'ai déjà cité ce témoignage et d'autres semblables dans *Pysche's Task* (1913), p. 115 sq.

[cix] Edward Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness* (Helsingfors, 1916), p. 130 sq.

[cx] *Genèse*, IV. 11.

[cxi] Eschyle, *Choéphores*, 63 (58), δ□ α□μά τ□□κποθ□ν □π□ χθον□ς τροφο□.

[cxii] *Lévitique*, XVIII, 25.

[cxiii] *Lévitique*, XVIII, 28 Cf. XX, 22.

[cxiv] Pausanias, VIII, 24, 8.

[cxv] Thucydide, II, 102.

[cxvi] Thucydide, II, 102 ; Pausanias, VIII, 24, 7-9. Miss Harrison a émis l'ingénieuse hypothèse que la plaine aléienne, dans la Cuide (Hérodote, VI, 95), à travers laquelle Bellérophon erra (Homère, *Iliade*, VI, 201), après avoir tué son frère par accident (Apollodore, *Bibliotheca*, II, 3, 1), peut avoir été, — comme les Iles Echinades — une terre nouvelle formée par des alluvions et récemment reprise à la mer. Voir ses *Prolegomena to Greek Religion* (1908), pp. 220 sq.

[cxvii] Apollodore, *Bibliotheca*, III, 7, 5, γενομένης δ□ □στερον τ□ς γ□ς δι□ α□τ□ν □φόρου κτλ.

[cxviii] Tauxier, *Le Noir du Soudan* (1912), p. 64.

[cxix] *Ibidem*, p. 73.

[cxx] *Lévitique*, XIII, 45.

[cxxi] Platon, *Lois*, IX, 8, pp. 865 p. 866 A ; Demosthène, *Orat*., XXIII, pp. 643 sq. ; Hesychius, s. v. πενιαυτισμός.

[cxxii] Hobley, *Kikuyu Customs*, JRAI, XI, (1910), p. 438 sq. Au sujet du caractère sacré du figuier (mugumu) parmi les Akikouyou, voir Beech, *The sacred fig-tree of the A-kituyu*. *Man*, XIII (1913), pp. 4-6.

[cxxiii] Roscoe, *Northern Bantu* (1915), p. 171.

[cxxiv] Roscoe, *ibidem*, p, 190.

[cxxv] Roscoe, *ibidem*, pp. 279 sq.

[cxxvi] Weeks, *Among Congo Cannibals* (1913), p. 268.

[cxxvii] Dorsey, *Omaha Sociology*, dans ARBAE, III, p. 369.

[cxxviii] K. Vetter, in *Nachrichten über Kaiser Wilhelms-Land* (1897), p. 99 ; Hagen, *Unter den Papuas* (1899), p. 254. Dans la même tribu, à la fin des hostilités, le plus brave des vainqueurs faisait un signe avec de la craie sur le front des vaincus « afin qu'ils ne fussent pas exposés aux caprices des fantômes ». Voir Zahn, *Die Jabim*, dans Neuhauss, *op. cit*., III, P. 318.

[cxxix] Pour d'autres exemples, voir Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, p. 15 sq. ; *Psyche's Task* (1913), p. 120 sq.

[cxxx] Torday and Joyce, *Ethnography of the Ba-Yaka*, dans JRAI, XXXVI, 1906, p. 50.

[cxxxi] Junod, *A South African Tribe* (1912-1913), 1, 453 sq.

[cxxxii] Porte, *Réminiscences d'un missionnaire du Basutoland*, *Missions Catholiques*, XXVIII (1896), p. 371.

[cxxxiii] Johnston, *Uganda Protectorate* (1902), II, 743 sq. ; Hobley, *Eastern Uganda* (1902), p. 20.

[cxxxiv] Roscoe, *Bantu* (1915), p. 289.

[cxxxv] D. Fraser, *Winning a Primitive People* (1914), pp. 39 sq.

[cxxxvi] Paulitschke, *Ethnographie Nord-ost-Afrikas* (1893), p. 258.

[cxxxvii] Hollis, *The Masai* (1905), p. 353.

[cxxxviii] Hollis, *The Nandi* (1909, p. 74.

[cxxxix] Cole, *Notes on the Wagogo*, dans JRAI, XXXII, 1902, p. 314.

[cxl] Tell, *Thompson Indians*, dans MAMNH, Anthropology, I, 4 April 1900, p. 357.

[cxli] Bancroft, *Native Races*, I, 553 ; Grossmann, dans ARBAE, IX, p. 475 ; Russel, *Pima Indians*, dans ARBAE, XXVI, p. 204.

[cxlii] Hearne, *Journey from Prince of Wales's Fort to the Northern Ocean* (1795), pp. 204-206.

[cxliii] Boas, *Chinook Texts* (Washington, 1894), p. 258.

[cxliv] Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea* (1910), p. 563 sq.

[cxlv] Spencer and Gillen, *Tribes of Central Australia* (1899), pp. 493-495 ; *id*. *Northern Tribes* (1904), pp. 563-568. Ces auteurs suggèrent que la pratique de peindre les meurtriers en noir, est observée dans le but de les rendre invisibles au fantôme.

[cxlvi] T. Williams, *Fiji and the Fijians*, Deuxième Edition (Londres, 1860), I, 55 sq.

[cxlvii] John Jackson, cité par Captain J.-E. Erskine, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific* (Londres, 1853), p. 477.

[cxlviii] Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France* (1744), VI, 77, 122 sq. ; *Lafitau, Mœurs des Sauvages Américains* (1724), II, 279. Cf. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River* (1825), 1, 109.

[cxlix] Guise, *On the tribes of the Wanigela River*, dans JRAI, XXVIII, 1899, p. 213 ; Roest, *Uit het leven der bevolking van Windessi*, dans TITLV, XL (1808), p. 157.

[cl] Frazer, *On certain Burial Customs*, dans JRAI, XV, 1886, p. 73.

[cli] Riedel, *Die Landschaft Dawan*, *Deutsche Geographische Blätter*, X, 286.

[clii] Viehe, *Customs of the Ovaherero*, *Folk-lore Journal*, I (Capetown, 1879), pp. 51.

[cliii] *Hasisadra's Adventure*, *Collected Essays*, vol. IV. (1911), pp. 239-286.

[cliv] Andree, *Die Flutsagen* (1891). Les autres études remarquables qui ont paru naguère sur ce même sujet sont : Usener, *Die Sintflutsagen* (1899) ; *id*., *Zu den Sintflutsagen, Kleine Schriften*, IV (1913), pp. 382-396 ; Winternitz, *Die Flutsagen des Alterthums* (1901) ; Böklen, *Die Sintflutsage*, in ARW, VI, 1903 ; Gerland, *Der Mythus von der Sintflut* (1912). Parmi ces ouvrages, celui de Winternitz contient une liste utile des légendes du Déluge, de la source où il les a puisées ainsi qu'une analyse complète des principaux incidents des légendes. Comme le traité de R. Andree, cet ouvrage se distingue par un mélange d'érudition précise et de bon sens. Dun autre côté, les œuvres d'Usener, de Böklen et de Gerland sont viciées par leurs théories fantaisistes et peu probables des légendes contenues dans les mythes solaires et lunaires. Néanmoins, malgré ce défaut, le traité de Gerland est précieux à cause du nombre de légendes semblables que l'auteur a pu rassembler chez beaucoup de peuples grâce à son érudition ethnologique. Parmi d'autres discussions sur le même sujet, mais de date plus reculée, il faut citer Buttmann, *Ueber den Mythos der Sündflut*, *Mythologus* (Berlin, 1828-1829), I, 180-214 ; Lenormant, *Les Origines de l'histoire de la Création* (1880), pp. 382-491 ; Howorth, *The Mammoth and the Flood* (1887).

clv Eusèbe, *Chronicorum Liber Prior*, éd. Schoene (1875), coll. 19 sq. ; *Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. Müller, II (1878), p. 501 sq. Eusèbe n'avait pas devant lui l'œuvre originale de Bérose. Il copiait Jules l'Africain qui avait copié Alexandre Polyhistor (contemporain de Sylla), qui avait copié Apollodore, qui, lui, a pu copier Bérose lui-même. Voir C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, II, 496. Le texte grec original d'Eusèbe est perdu et n'a été connu que par une traduction arménienne dont la version latine a été imprimée par A. Schoene et C. Müller, II cc. Une version grecque de la légende babylonienne est conservée dans la chronique de l'écrivain chrétien Georgius Syncellus, qui vécut à 1a fin du huitième siècle et au commencement du neuvième. La version grecque de Syncellus est imprimée à côté de la traduction latine de la version d'Eusèbe dans l'édition Sehoene de la Chronique d'Eusèbe et dans C. Müller, *Fragmenta Historicoruin Graecorum*, LLGC.

clvi Ideler, *Handbuch der mathematischen Chronologie* (1825), I, 393, 402 sq. ; Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (1890-1891), I, 338 sq., s. v. *Calendar*. Cette date est probablement tirée de Bérose qui, écrivant sous l'Empire macédonien, devait naturellement se servir du calendrier macédonien. Néanmoins, nous ne pouvons pas dire à quelle époque de l'année le mois Daesius tombait à Babylone du temps de Bérose, aussi nous ne savons pas à quelle époque de l'année il supposait que le déluge avait eu lieu, car, quoique l'ordre de succession des mois du calendrier macédonien fût le même partout, leurs dates variaient suivant les endroits. Cf. Frazer, *The Dying God*, p. 116, note 1. Plutarque (*Aratus*, 53) nous dit que le mois Daesius macédonien correspondait au mois Anthesterion attique qui était à peu près l'équivalent de notre mois de février. Mais ailleurs il nous dit que ta bataille du Granique fut livrée au mois Daesius du calendrier macédonien (*Alexander*, 16) et au mois Thargelion du calendrier attique (*Camillus*, 19), qui correspond à peu près à notre mois de mai.

clvii Κελε□σαι ο□ν δι□ γραμμάτων πάντων □ρχ□ς κα□ μέσα κα□ τελευτ□ς □ρύξαντα θε□ναι □ν πόλει □λίου Σιππάροις. Le texte grec est singulier et ambigu. □ρύξαντα, « ayant creusé » pourrait signifier qu'il devait enfouir les annales dans le sol ou bien qu'il devait les déterrer. Il paraît que le mot correspondant dans le texte arménien d'Eusèbe est tout aussi obscur. J'ai préféré la première interprétation qui est mieux appropriée et que confirme la suite. *Σιππάροις* est une correction faite par Scaliger ; le ms. portait Σισπάροις. Dans les temps modernes des milliers de tables d'argile commémorant des transactions légales ont été retrouvées dans Sippara, l'ancienne ville babylonienne. Cf. Jastrow, *The Religion of Babylonla and Assyria* (1898), p. 10.

clviii Dans le texte arménien d'Eusèbe la longueur du vaisseau est donnée comme étant de quinze furlongs, c'est-à-dire près de deux milles (3 kilomètres), ce

qui paraît excessif quand on songe à ce que pouvait être la construction navale avant le Déluge. Aucun port moderne ne pourrait recevoir pareil navire.

clix Lorsqu'en 1876, Lord Bryce fit l'ascension du mont Ararat, il découvrit sur une pente aride et rocheuse, à une altitude de plus de 13.000 pieds (4.500 mètres), une bûche isolée qu'il s'amusa à considérer comme étant une épave de la charpente de l'arche de Noé. Cf. Bryce, *Transcaucasia and Ararat* (1896), p. 280. Dans cet ouvrage, p. 211 sq., Lord Bryce parle longuement de la tradition qui rattache le mont Ararat au déluge de Noé.

clx Nicolaus Damascenus, cité par Josèphe, *Antiquit. Jud*., I, 3, 6 ; *Fragmenta Historicorum Graecorum*, édition C. Müller, II, 415, *Frag*., 76. Certains érudits voudraient substituer Milyas à Minyas dans le texte, en comparant avec Pline, *Nat. Hist*., V, 147, « Attingit Galatia et Pamphyliæ Cabaliam et Mylias qui circa Barim sunt », La variante Minyas est adoptée par C. Müller, et. A. Reinach en prend la défense dans *Noé Sangariou* (Paris, 1913), p. 47 sq.

clxi Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria* (1898), p. 43.

clxii Smith, *The Chaldean Account of Genesis*, nouv. éd. par Sayce (1880), p. 1 sq.

clxiii Schrader, *Cuneiform Inscriptions and, the Old Testament* (1885,, I, 47 ; Jastrow, *Religion of Babylonia*, pp. 463, 484, 510 ; *id*., *Hebrew and Babylonian Myths* (1914), p. 325, n^{te} 1. D'après Schrader, en akkadien, iti asha shêgi, et en assyrien, arah arrat zunni, signifie le « mois de la malédiction de la pluie » c'est-à-dire « le mois du jugement du Déluge ». D'autres rapports entre les mois et les chants du poème ont été signalés par Jastrow, II cc.

clxiv Pour les traductions et résumés de la légende du Déluge, voir Schrader, *The Cuneiform inscriptions and the Old Testament* (1885-1888), I, 46 ; Jastrow *Religion of Babylonia* (1898), pp. 495 sq. ; *id*., *Hebrew and Babylonian Traditions* (1914), pp. 325 sqq. ; King, *Babylonian Religion and Mythology* (1899), pp. 12 sqq. ; Jensen, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen* (1900), pp. 229 sqq. ; Muss-Arnolt, in Harpers, *Assyrian and Babylonian Literature* (1901), pp. 350 sqq. ; Zimmern, in Schrader, *Keilinschriften und das AT* (1902), pp. 544 sqq. ; Jeremias, *Das AT im Lichte des Alten Orients* (1906), pp. 228 sqq. ; Dhorme, *Choix de Textes Religieux* (1907), pp. 100 sqq. ; Ungnad, in Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* (1909), I, 50 sqq. ; Ungnad und Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos* (1911), pp. 52 sqq. ; Rogers, *Cuneiform Parallels to the OT*, p. 90. Les traductions de Jensen, Dhorme et Rogers sont accompagnées du texte original babylonien imprimé en caractères latins. La version donnée dans le texte est basée sur une comparaison des différentes variantes.

clxv On dit que ce mot vient du sumérien et signifie « Enki (Ea, en sémitique signifie Créateur) ». Cf. Ungnad et Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, p. 75 sqq Autrefois ce mot était rendu par Eabani.

[clxvi] On dit que ce nom signifie : « Il aperçut (*ûta*, *ût*) la vie » ; dans le sens de « Il trouva la vie ». Cf. Zimmern, dans Schrader, *Keilinschriften*, p. 545, note 2. Cf. Jensen, *Assyrisch-Babylonische Mythen*, p. 466 ; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, p. 80. Autrefois ce nom était rendu ainsi : Parnapishtim, Per-napishtim ou Tsit-napishtim.

[clxvii] Au sujet du voyage décrit dans le neuvième et dixième chants du poème, voir Jastrow, *Religion of Babylonia*, pp. 487-492 ; King, *Babylonian Religion*, pp. 165-171 Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, pp. 134-139.

[clxviii] Ou « décision » (Jastrow, Rogers), « secret » (Jensen, Jeremias, Dhorme, Ungnad), « mystère » (Muss-Arnolt). Le même mot assyrien (*pirishtu*) est encore employé par deux fois vers la fin du chant. Ce terme est peut-être apparenté au verbe hébraïque parash « rendre clair, déclarer » auquel les lexicographes ont comparé le mot assyrien parâsu. Voir Gesenius, *Handwöterbuch*, éd. Buhl (1905), p. 604. Le « projet » ou la « décision » dont il est question, se rapporte à la résolution des dieux de déchaîner le déluge sur l'univers.

[clxix] Zimmern a une lecture légèrement différente qui permettrait de traduire ainsi : « cette ville n'était pas pieuse ». (Schrader, *Keilinschriften*, p. 546, note 6). La perversité de la cité serait donc la cause de sa destruction par le déluge. Mais l'interprétation et la traduction suggérées n'ont pas été acceptées par les éditeurs et les traducteurs plus récents.

[clxx] Ou « les dieux de la cité décidèrent les grands dieux à la frapper d'un cyclone » (Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, p. 326).

[clxxi] Ou Illil. Ellil est moins correct. Autrefois ce nom était rendu par Bêl (Jensen, Dhorme et, avant eux, Jastrow). Enlil est le nom sumérien, Bêl est le nom sémitique. Avec Anou, le Père des Dieux, et Enki (le dieu sémitique Ea) il composait la plus haute trinité des anciens Sumériens, Cf. King, *Babylonian Religion*, p. 14 ; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, p. 76.

[clxxii] Ou peut-être « barrière ». Dhorrne traduit « haie de roseaux ».

[clxxiii] Ou « au niveau de la mer, recouvre-le ». Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, p. 326. « .... l'océan, recouvre-le d'un toit » (Rogers). Voir aussi Ungnad, *Gilgamesch-Epos*, p. 53.

[clxxiv] Le vaisseau est ainsi désigné à cause de son grand nombre d'étages et de compartiments. Le mot assyrien qui est employé ici (ekallu) est le même que le mot hébraïque servant ordinairement à désigner un palais ou un temple (hekal). Cf. Schrader, *Cuneiform inscriptions*, I, 56 ; Dhorme, *Choix de Textes Religieux*, p. 109, note 96 ; Brown, Driver, and Briggs, *Hebrew Lexicon* (1906), p. 228.

[clxxv] King et Ungnad (*Gilgamesch-Epos*, p. 56). D'autres lisent « Adad » (Jensen, Jeremias et, avant eux, Ungnad). Ramman ou Adad était le dieu du tonnerre

et des tempêtes. Son nom s'écrit AN. IM. Cf. Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, p. 79.

clxxvi Divinité secondaire, confondue par la suite avec Nabou (Nebo). Cf. Ungnad und Gressmann, *op. cit*., p. 78.

clxxvii Divinité secondaire, héraut des dieux. Son nom signifie « roi », titre qui fut conféré à Mardouk. Pour cette raison certains auteurs le traduisent par Mardouk dans le présent message. Cf. Ungnad und Gressmann, *op. cit*., p. 78.

clxxviii Irragal ou Irrakal est « le grand Irrass, le dieu de la peste, plus généralement connu sous le nom de Nergal. Cf. Ungnad und Gressmann, *op. cit*., pp. 77, 78.

clxxix Interprétation de Jensen, Dhorme et Jastrow (*Traditions*, p. 331). D'autres traduisent par : « Les temps d'autrefois (c'est-à-dire l'ancienne race humaine) ont été transformés en argile parce que », etc...

clxxx Ou « à cause des Anounnaki » (Dhorme), « sur les Anounnaki » (Muss-Arnolt).

clxxxi Ou « m'écriais tout haut ». (Cf King, Muss-Arnolt. Aussi Jeremias, mais avec doute).

clxxxii « Jusqu'aux toits atteignait le marais » (Dhorme), 113, I. 135, « comme un toit, la plaine était nivelée » (Rogers).

clxxxiii « Doubles-heures » (Jensen et Zimmern). Dhorme croit qu'il s'agit d'une mesure de longueur. L'île paraissait éloignée de douze lieues (?). Cette interprétation est maintenant acceptée par Jastrow (*Traditions*, p. 332).

clxxxiv Si Haupt et Dehitsch ont raison, Nisir vient de la même racine que l'hébreu nasar qui signifie « garder, conserver, préserver ». Ainsi le mont Nisir serait « le Mont du Salut ou de la Délivrance ». Cf. Schrader, *Cuneiform inscriptions*, I, 54. De même, dans la légende grecque, il est dit que Deucalion consacra un autel à Zeus Sauveur, sur la montagne où il débarqua après le déluge.

clxxxv Jensen, Zimmern, Dhorme et Ungnad. « Elle s'approcha » (Rogers). « Elle vint plus près » (King).

clxxxvi Ou « encens » (King).

clxxxvii Ou « Bêl » (Jastrow, Ring, Jensen et Dhorme). Voir note 171.

clxxxviii Ou « O toi, le sage parmi les dieux » (Muss-Arnolt., Zimmern, Jeremias. Dhorme, Ungnad, Rogers). Il est certain. — comme le fait remarquer Dhorrne, — que cette interprétation donne plus de portée au passage suivant : « O toi, le sage, comment n'as-tu pas réfléchi et as-tu fait le déluge ! » Abakallu est un mot assyrien dont le sens est douteux. D'après Delitzsch, il signifie « commandant », « chef » ; d'autres l'emploient dans le sens de « sage ». Cf. Jensen, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen*, p. 320 Dhorme, *Choix de Textes*, p. 117.

clxxxix La signification du mot assyrien (barbaru), qui est ici rendu par « léopard », est incertaine. Ungnad et Rogers le traduisent par « loup » Jeremias préfère panthère ; Jastrow, chacal, et Muss-Arnolt, tigre. Dhorme soutient vivement le sens « léopard ».

cxc Ou « secret ». Of. supra, note 168.

cxci « Le très prudent », nom ou titre donné à Out-napishtim.

cxcii Ou « secret ». Cf. supra, note 168.

cxciii Ou « Bêl ». Cf. Jastrow, King, Jensen, Muss-Arnolt, Zimmern, Jeremias et Dhorme. Ungnad et Rogers traduisent par « Ea » et non Enhil (Bêl). Mais le sens exprimé par la première interprétation est incomparablement plus beau. Tout d'abord Enhil (Bêl) est furieux parce que Out-napishtîm et sa famille ont échappé à la mort, mais, touché par l'éloquence d'Ea, qui intercède en leur faveur, ses sentiments subissent un revirement. Il monte sur le vaisseau, prend Out-napishtîm par la main et le fait sortir. Cette scène est digne d'un grand artiste littéraire et nous rappelle la célèbre rencontre entre Achille et Priam dans Homère. « Le héros …… prend la main du vieillard, …… doucement le repousse » (*Iliade*, XXlV), La phrase rendue par « arriva à une décision » (King, Muss-Arnolt, et, apparemment, Zimmern) été traduite de plusieurs manières « reprit ses sens » (Jeremias et, avant lui, Jastrow) : « alors ils le consultèrent » (Jensen et Dhorme), et « Maintenant conseille-le » (Ungnad, Rogers et, maintenant aussi, Jastrow, dans *Hebrew Traditions*, p. 334). Cette dernière interprétation : « Maintenant, conseille-le », met ces paroles dans la bouche d'Ea ; et, dans ces conditions elles paraissent à la fois faibles et oiseuses. Mais si elles s'appliquent au revirement subit, des sentiments de Enhil (Bêl) elles sont remarquablement appropriées et ajoutent à la vigueur du tableau.

cxciv Ou « nous plaça face à face » (Muss-Arnolt), « nous tourna l'un vers l'autre » (Rogers), « toucha notre face » (Dhorme), « effleura nos fronts » (Ungnad, Jastrow, Hebrew Traditions, p. 334), « effleura notre épaule » (Jensen).

cxcv Atrakhasis « le Très Prudent » est rapproché sous sa forme intervertie Khasis-Atra, de Xisouthros par Schrader, Zimmern, Dhorme et Ungnad. Cf. Schrader, *Cuneiform Inscriptions*, I, 56 ; Zimmern, dans E. Schrader's *Keilinschriften*, troisième édition, pp. 532, 551 ; Dhorme, *Choix de Textes*, p. 119, note 196 ; p. 132, note 53 ; Ungnad, dans Gressmann's, *Altorientalische Texte und Bilder*, I, 39 note 15, 46 note 4 ; Ungnad und Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos*, pp. 59, 74 sq. Au sujet du nom Atrakhasis, voir encore Jensen, *Mythen und Epen*, pp. 276 sq. ; Usener, *Sintflutsagen*, p. 15.

cxcvi « Tous ceux qui mangent de l'herbe » (Voir Jensen, Jeremias, Ungnad et Rogers). D'autres écrivains traduisent par « toute espèce d'herbes » et considèrent ces paroles comme un ordre intimant à Atrakhasis de prendre à bord des provisions de légumes (Dhorme et Jastrow).

[cxcvii] Jensen, *Mythen und Epen*, pp. 255, 257 ; Jeremias, *Das Alte Testament*, p. 233 P. Dhorme, *Choix de Textes*, pp. 126 ; Ungnad, dans Gressmann, *Altorientalische Texte*, I, 57 ; Ungnad und Gressrnann, *Gilgamesch-Epos*, p. 69 ; Rogers, *Cuneiform Parallels*, pp. 103 sq. ; Jastrow, *Hebrew Traditions*, pp. 343-345.

[cxcviii] King, *Babylonian Religion*, pp. 124-126 ; Jensen, *Mythen und Epen*, pp. 289, 291 ; Zimmern, dans Schrader, *Keilinschriften*, p. 552 ; Dhorme, *Choix de Textes*, pp. 120-125 ; Ungnad, dans Gressmann *Altorientalische Texte*, I, 57 sq. ; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, pp. 5, 69 sq. Rogers, *Cuneiform Parallels*, pp. 104-107 ; Jastrow, *Traditions*, pp. 340 sq. D'après différents auteurs, le roi Ammizadougga, dixième monarque de la première dynastie babylonienne, régna en 2100 avant J.-C. (Zimmern) ou un peu après l'an 2000 avant J.-C. (Voir Ungnad, *Gilgamesch-Epos*, p. 5). D'après Ed. Meyer, ce monarque régna de 1812 à 1792 av. J.-C. (*Geschichte des Altertums*, I, 2, p. 574). En conséquence, Rogers et Jastrow placent son règne vers l'an 1800 avant J.-C. D'après les derniers calculs basés sur d'importantes données astronomiques, King place l'accession au trône d'Ammizadougga dans l'année †††*lon* (1915), pp. 107 sq.

[cxcix] Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, pp. 6, 73 ; Rogers, *Cuneiform Parallels*, pp. 108 sq. ; Jastrow, *Traditions*, pp. 342 sq. Ces auteurs sont d'avis que la date de cette table est postérieure à l'année 2100 av. J.-C. « Il se peut que cette table soit aussi ancienne que le dit Hilprecht ; mais elle pourrait bien dater du début de la période kassite (1700 av. J.-C.) » (Rogers, *op. cit.*, p. 108).

[cc] La table qui contient la version sumérienne fut d'abord déchiffrée en 1912, par Poebel. Cf. Poebel, *Babylonian Story of the Creation*, *Museum Journal*, Philadelphia (1913), pp. 41 ; *id.*, in *Univ. Penna. Pub. of. Bab. Sect.*, vol. IV, n° I (1914), pp. 7-70 ; Jastrow, *Traditions*. pp. 335 King, *Recent Babylonian Research*. *Church Quarterly Review*, n° 162, (janvier 1916), p. 271.

[cci] King, *Recent Babylonian Research*, pp. 274, 275. Au sujet de la date d'Hammourabi (environ 2100 av. J.-C.), cf. Skinner, *Commentary on Genesis*, p. XIV, note †; Driver, *Book of Genesis* (1916), p. 156 ; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I (1912), p. 77 ; King, *History of Babylon*, pp. III, 320. Cet auteur place le règne de ce roi entre 2123 et 2081 av. J.-C. Ed. Meyer (*Geschichte des Albertums*, I, 2, p. 557, lui assigne une date plus récente (1958 à 1916 av. J.-C.).

[ccii] Cf. supra, p. 1 sq.

[cciii] C'est ainsi que King voudrait lire ce nom (Cf. *Church Quartely Review*, n° 162 (1916), p. 277).

[cciv] King, *Babylonian Religion*, p. 14. Cf. supra, note 171.

[ccv] Au sujet de l'introduction des roseaux et du mur, il est utile de se rappeler que dans la construction des maisons anciennes de Babylone, il était d'usage d'intercaler des nattes de roseaux entre chaque couche de briques afin de les empêcher de se désagréger. Ce fait est si bien connu que les Arabes modernes donnent le nom de *Buwariyya* ou « nattes de roseaux », aux anciens monticules dans lesquels on discerne des traces de cette façon de construire. Cf. Loftus, *Travels in Chaldaea* (1857), p. 168.

[ccvi] Ovide, *Métamorphoses*, XI, 174 sq. Avec quelques variantes insignifiantes dans les détails, ces contes se retrouvent en Irlande, en Bretagne, en Serbie, en Bulgarie, en Grèce, aux Indes et même chez les Mongols. Cf. Grimm, *Household Tales* (Londres, 1884), II, 498 ; Kennedy, *Legendary Fictions or the Irish Celts* (1866), p. 248 ; de Nore, *Coutumes des Provinces de France* (1846), p. 219 ; Karadschitsch, *Volksmarchen der Serben* (1854), p. 225 ; Strausz, *Die Bulgaren* (1898), p. 250 ; Schmidt, *Griechische Märchen* (1877), p. 70 sq., 224 ; *North Indian Notes and Queries*, III, n° 6 (1693), p. 104, § 218 (histoire racontée à Kon, dans le Mirzapour) ; Ghulam, *Festivals of Gilgit* (Calcutta, 1905), p. 113 ; Jülg, *Mongolische Märchen-Sammlung* (1868), p. 182.

[ccvii] *Genèse*, 5-VI, 17.

[ccviii] Smith, *The O. T. in the Jewish Church*[2], p. 445.

[ccix] *Genèse*, II, 1 et sq.

[ccx] *Genèse*, I, 14. Le mot hébraïque. traduit ici par « saisons », « n'est jamais employé (du moins dans P) pour désigner les saisons de l'année ; il désigne toujours une époque fixée par des conventions ou des circonstances. Il désigne ordinairement les *saisons sacrées* de l'année ecclésiastique fixées par la lune » (Skinner, *Commentary on Genesis*, p. 26).

[ccxi] *Genèse*, IX, 8-17.

[ccxii] *Genèse*, XXIII.

[ccxiii] Smith, *op. cit*., p. 409.

[ccxiv] *Genèse*, II, 7.

[ccxv] *Genèse*, III, 8 sq.

[ccxvi] *Genèse*, III, 21.

[ccxvii] *Genèse*, VII, 16.

[ccxviii] *Genèse*, VIII, 21.

[ccxix] *Genèse*, XI, 5 et 7.

[ccxx] *Genèse*, XVIII, 1 sq.

[ccxxi] Au sujet des deux documents, le Yahviste (J) et te Code Sacerdotal (P), cf. Smith, *The Old Testament*, pp. 319, 381, 442 ; Carpenter and Battersby, Hexateuch, I, 33, 97, 121 ; Kautsch, *Die heilige Schrift des A. T.* (1894), II, 150, 188 ; Bennett, *Genesis*, pp. 9, 22, 34 ; Bennett et Adeney, *Biblical In-*

troduction, p. 20 ; Driver, *Introduction to Literature of the O. T.*, pp. 10, 116 ; *id.*, *Book of Genesis*, Introduction, p. IV ; Budde, *Geschichte der althebräischen Litteratur*, pp. 45-65, 183-205 ; Skinner, *Commentary on Genesis*, pp. XXXII-LXVII ; Gunkel, *Genesis übersetzt* (1910), pp. LXXX, XCII Chapman, *Introduction to Pentateuch* ; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (1909-1912), I, 273-333, II, 398 ; Ryle, *Genesis* (1914) p. XVIII sq. Les critiques sont généralement d'accord pour croire que le code sacerdotal est le cadre dans lequel on a inséré les principales parties de l'Hexateuque et qui était en substance « le livre de la loi de Moïse » qui fut promulgué par Esdras, à Jerusalem, en l'an 444 av. J.-C., et fut accepté par le peuple comme base d'une nouvelle réforme (*Néhémie*, VIII). Mais le travail par lequel le code sacerdotal fut réuni aux autres documents de façon à former l'Hexateuque tel que nous l'avons, paraît avoir été accompli à une date ultérieure, peut-être vers l'an 400 av. J.-C. Voir Carpenter et Battershy, *The Hexateuch*, I, 176 sqq. ; Bennett et Adeney, *op. cit.*, pp. 56 sqq. En dehors du code sacerdotal (P) et du document yahviste (J), les principales parties de l'Hexateuque sont le Deutéronome (D) et le document Elohiste (E). De ces deux derniers documents, l'Elohiste est le plus ancien. On croit généralement qu'il fut composé dans le nord d'Israël, peu de temps après la rédaction du document yahviste, peut-être au début du VIII^e^ siècle av. J.-C. Le style et le caractère de cette œuvre la rapprochent du document yahviste, mais l'écrivain n'est pas un aussi grand artiste littéraire, quoique son idéal religieux et moral soit quelque peu plus élevé. A l'encontre du yahviste, il désigne Dieu par le nom divin d'Elohim et non Yahvé. On croit généralement que la plus grande partie du Deutéronome est le « livre de la loi », trouvé dans le temple de Jérusalem en 621 av. J.-C. et qui forma la base de la réforme de Josué (*Rois*, II, XXII, 8 sqq.) On trouvera toutes les données de celle question dans les ouvrages indiqués au début de cette note.

ccxxii *Exode*, VI, 2 sqq.

ccxxiii dans J (VII, 2), dans P (VI, 19, VII, 9, 16).

ccxxiv *Genèse*, VII, 2, cf. VIII, 20. L'expression hébraïque (VII, 2) est généralement rendue par sept « couples », mais, d'après le génie de la langue, elle ne peut signifier autre chose que sept « *individus* » de chaque espèce, comme me le fait remarquer Kennett dans la lettre qu'il a bien voulu m'écrire. Cf. Gesenius : *Hebrew Grammar*, by E. Kautsch, éd. Cowley (1910), p. 436, § 134. Comme on pouvait s'y attendre, c'est l'interprétation adoptée par Smith (*The O. T. In the Jewish Church*, 2 p. 329), et par Skinner, *Genesis*, p. 152.

ccxxv *Genèse*, VI, 19 sqq. ; VII, 15 sqq.

ccxxvi *Lévitique*, XI ; *Deutéronome*, XIV. 4-20.

ccxxvii *Genèse*, VII, 12, 17.

ccxxviii *Genèse*, VIII, 6-13.

ccxxix *Genèse*, VIII, 3.

[ccxxx] *Genèse*, VII, 11, cf. VIII, 14.

[ccxxxi] Driver, *Genesis*[10], p. 85 ; Skinner, *Genesis*, p. 167 sq. Gunkel, *Genesis übersetzt*, p. 146 sq. ; Chapman, *Introduction to Pentateuch*, p. 79 ; Ryle, *Book of Genesis*, p. 113.

[ccxxxii] *Genèse*, VII, 12.

[ccxxxiii] *Genèse*, VII, 11, cf. VIII, 2.

[ccxxxiv] *Genèse*, VIII, 20.

[ccxxxv] Driver, *Genesis*[10], p. 107.

[ccxxxvi] Telle est l'opinion de Haupt et Delitzsch, d'après Schrader, *Cuneiform Inscriptions*, I, 55. Cette interprétation a été très justement rejetée par Schrader.

[ccxxxvii] Hérodote, I, 179, cf. la note de la traduction Bawlinson, vol. I (1880), p. 300.

[ccxxxviii] Telle est l'opinion de Jastrow (*Hebrew Traditions*, p. 13 sq.), qui identifie Amraphel, roi de Sennaar (*Genèse*, XIV, t) et contemporain d'Abraham, avec Hammourabi, roi, de Babylone. De ce fait Abraham aurait passé de la Babylonie en Palestine vers l'an 2000 av. J.-C. Au sujet de la date d'Hammourabi, cf. supra, note 201.

[ccxxxix] Gressmann *Das Gilgamesch-Epos*, p. 220. A ce sujet, cf. Skinner, *Commentary on Genesis*, p. X, qui objecte que : « Il n'y a pas de traces d'une intervention spécifiquement chananéenne entre l'original babylonien et le récit hébreu de la Création et du Déluge, telle qu'on peut la supposer dans le cas du mythe du paradis terrestre ».

[ccxl] Ginzberg, *Tegends of the Jews*, I (1909), pp. 151-167.

[ccxli] *Studia Sinaitica*, n° VIII, *Apocrypha Arabica*, éd. by Gibson (1901), pp. 23-30, et Introduction, pp. VII sqq. D'après ce récit, l'arche avait 300 coudées de long, 50 coudées de large et 30 coudées de haut. Ce fut le vendredi 17 mars ou, suivant d'autres, 17 mai, que le corps d'Adam fut transporté dans l'arche. Les autres passagers. animaux et humains, embarquèrent le lendemain. Les eaux se retirèrent et Noé avec toute sa troupe sortit de l'arche, un jour du mois de nisan (avril).

[ccxlii] Apollodore, *Bibliotheca*, I, 7, 2.

[ccxliii] Scoliaste de Pindare, *Olymp*., IX, 64 *Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. Müller, I, 48.

[ccxliv] Pindare, *Olymp*., IX, 64 sq.

[ccxlv] Strabon, IX, 4, 2, p. 425, ed. Casauhon.

[ccxlvi] Aristote, *Meteorolog*., I, 14, p. 352, éd. Bekker (1831).

[ccxlvii] Plutarque, *Pyrrhus*, 1.

[ccxlviii] Platon, *Timée*, pp. 22 A, 23 B.

[ccxlix] Ideler, *Handbuch*. I, 380.

[ccl] *Marmor Parium*, 6 sqq., in *Frag. Hist. Graec*., Müller, I, 542.

[ccli] *Marmor Parium*, 6 sq.

[cclii] Pausanias, I, 18, 8. La tombe de Deucalion à Athènes est aussi mentionnée par Strabon, IX, 4, 2, p. 425, éd. Casubon.

[ccliii] Pausanias, I, 18, 7.

[ccliv] Plutarque. *Sylla*, 14 ; *Etymologicum Magnum*, p. 774, s. v. □δροφορία Hesychius, s. v. □δροφόρια. Cette fête tombait à la pleine lune du mois d'Anthestérion (Plutarque, *l. c*.). Cf. les *Scoliastes d'Aristophane Acharniens*, 1076, et *Grenouilles*, 218 ; Mommsen, *Feste der Staat Athen* (1898), 424 sqq.

[cclv] *De Dea Syria*. A mon avis, le scepticisme moderne de ceux qui hésitent à attribuer ce traité à Lucien n'est nullement fondé.

[cclvi] Lucien, *De Dea Syria*, 12 sqq. Dans les premiers mots de ce passage, o□ μ□ν □ν πολλο□ Δεθκαλίωνα τ□ν Σισύθεα τ□ □ρ□ν ε□σασθαι λέγουσι Σισύθεα est une correction faite par Buttman au manuscrit dans loquel ce mot est rendu par Σκύθεα. Cf. Buttmann, *Mythologus* (Berlin, 18281829), I, 192 sq. Si cette corretion est justifiée, Sisythes peut bien être, comme les savants le supposent, une variante de Xisouthros, le nom du héros de la version grecque de la légende du Déluge, par Bérose. Cf. supra et Usener, *Sintflutsagen*, pp. 47, sqq.

[cclvii] Lucien, *De Dea Syria*, 28.

[cclviii] Plutarque, *De sollertia animalium*, 13.

[cclix] (259) Strabon, XI, 6, 3, et 8, 13, pp. 569, 576, éd. Casaubon ; Pline, *Nat. Hist*. V. 106. Adolphe Reinach préfère supposer que ce nom était un mot d'origine asiatique que l'étymologie populaire transforma en un mot grec. Il en rapproche kibyra, kibyza, kybistra et kybela. Voir son *Noé Sangariou* (Paris, 1913), p. 38 sq.

[cclx] Head, *Historia Numorum* (1887). p. 558 ; Babelon, *La Tradition Phrygienne du Déluge*, RHR, XXIII (1891), p. 180.

[cclxi] Cicéron, *Pro Flacco*, 28. Nous savons, d'après Josèphe (*Antiquit. Jud*., XII, 3, 4) qu'Antiochus le Grand doua l'ordre de transporter deux mille familles juives de Mésopotamie et de Babylonie en Lydie et en Phrygie, et de les y établir comme colons dans des conditions très favorables. Ceci peut bien avoir été l'origine de la colonie juive d'Apamée, comme l'a fait remarquer Babelon, *op. cit*., p. 177.

[cclxii] Babelon, *op. cit*., pp. 17h-183, soutient que la légende du Déluge d'Apamée est d'origine purement juive sans aucune trace de tradition locale. D'un autre côté le caractère composite de la légende d'Apamée est soutenu par Usener (*Sintflutsagen*, pp. 48-50) et défendu avec un grand étalage d'érudition par

Adolphe Reinach dans son *Noé Sangariou* (Paris, 1913). J'avoue que les arguments avancés en faveur d'une légende primitive du déluge originaire d'Apamée me paraissent avoir peu de poids, car ils sont basés sur une série de combinaisons douteuses plutôt que sur des preuves solides.

cclxiii Nonnus, *Dionys*., III, 202-219 : Scoliaste de Platon, *Timée*, p. 22 A. Que le déluge d'Ogygès ait été antérieur au déluge de Deucalion, c'est ce qu'affirment aussi saint Augustin (*De Civitate Dei*, XVIII, 8) et Servius (Virgilec *Eclog*., VI, 41). Mais ni l'un ni l'autre ne mentionne le déluge de Dardanus.

cclxiv Pausanias, IX, 5, 1 ; Servius, Virgil, *Ecloq*., VI, 41, « *sub Ogyge, rege Thebanorurn* ».

cclxv Varron, *Rerum Rusticarum*, III, 1.

cclxvi Strabon, IX, 2, 18, p. 407, éd. Casaubon ; Stephanus Byzantlus, s. v. Βοιωτία.

cclxvii Pausanias, IX, 5, 1 ; Apollonius de Rhodes, *Argonaut*, III, 1178 ; Festus, *De verborum significatione*, s. v. *Ogygia*, p. 179, éd. C. O. Müller.

cclxviii Euripide, *les Phéniciennes*, 1113 ; Pausanias, IX, 8, 5 ; Apollonius de Rhodes, Scoliaste : *Argonaut*, III, 1178.

cclxix Varron, *Rerum Rusticarum*, III. 1-3. Dans la préface de ce traité sur l'agriculture (I, ch. 1) Varron indique qu'il l'écrivit dans sa quatre-vingtième année. Comme il était né en 116 av. J.-C., il dut composer l'œuvre en question en l'an 36 av. J.-C. ou aux environs de cette dale. Arnobius (*Adversus Gentes*, V, 8) nous apprend que Varron comptait moins de deux mille ans du déluge de Deucalion au consulat de Hirtius et de Pansa, en l'an 43 av. J.-C., ce qui paraît démontrer qu'il plaçait le déluge de Deucalion au moins cent ans plus tard que celui d'Ogygès. Cf. le commentaire de Meursius sur Varron, in Schneider *Script. Rei Rust* (1794-6), vol. I, 2, p. 491.

cclxx Eusèbe, *Chronic*., éd. A. Schoene, vol. I. col. 71.

cclxxi Isidore de Séville, *Origines*, XIII, 22, « *cujus indicium hactenus videmus in lapidibus, quos in remotis montibus conchis et ostreis concretos, saepe etiam cavatos aquis visere solemus* ».

cclxxii Meyer, *Gesch. des Alterthums*, II (1896), p. 194.

cclxxiii Strabon, IX, 2, 18, p. 407, éd. Casaubon ; Pausanias. IX, 24, 2.

cclxxiv Sur le lac Copaïs dans l'antiquité, voir Strabon, IX, 2, 16-18, pp. 406 sq. Cf. Pausanias, IX, 24, 1 sq. Sur les temps modernes, voir Neumann und Parisch, *Physikalische Geographie von Griechenland* (1855), pp. 244-246 et spécialement Philippson, *Der Kopais-See in Griechenland*, ZGEB, XXIX (1894), pp. 1-90.

cclxxv Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanae*. I, 61.

cclxxvi Servius, sur Virgile, *Aen*, III, 167.

cclxxvii Neumann-Parisch, *Geographie*, p. 252.

cclxxviii Pline, *Nat. Hist*., XXXI, 54.

cclxxix Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 12.

cclxxx Pausanias, VIII, 14, 1-3.

cclxxxi Pausanias, VIII, 14, 1.

cclxxxii Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanae*, I, 61, 3.

cclxxxiii Platon, *Timée*, *scolie*, p. 22 A.

cclxxxiv Lycophron, *Cassandre*, 72 sqq, *Scolie de Tzetzes* ; Homère, *Iliade*, XX, 215, scolie, p. 558, éd. Bekker (1825).

cclxxxv Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, II, 901, s. v. « Samothrace ». Vue de l'île avoisinante d'Imbros, la masse puissante de Samothrace sort de la mer comme une montagne norvégienne, à laquelle elle ressemble beaucoup, du reste, quand les nuages et les brouillards l'enveloppent pendant l'hiver. Voir Ogilvie, *On the Geography of Imbros*, *Geogr. Journal*, XIVIII (1916), p. 144.

cclxxxvi Diodore de Sicile, V, 47. D'après cet historien, l'une des preuves de la grande antiquité des Samothraciens se trouve dans leur dialecte archaïque dont de nombreux exemples avaient survécu dans leur rituel religieux jusqu'à ses jours.

cclxxxvii Huxley, *The Aryan Question*, *Collected Essays*, vol. VII (1906), p. 300.

cclxxxviii Huxley, *Hasisadra's Adventure*, *Collected Essays*, vol. IV (1911), p. 275, 276.

cclxxxix Lyell, *The Student's Elements of Geology* (1878), p. 128 ; Quatrefages, *The Human Species* (1879), p. 142-153 ; Lubbock, *Prehistoric Times* (1890), p. 422 ; Sollas, *Ancient Hunters* (1915), p. 59-86 ; Keith, *The Antiquity of Man* (1915), p. 509-511, Osborn, *Men of the Old Stone Age* (1916), p. 60.

ccxc Huxley, *Hasisadra's Adventure*, p. 281.

ccxci Strabon, 1, 3, 4, pp. 49-50, éd. Casaubon. Cf. Lyell, *Principles of Geology* (1875), I, 24 ; Bunbury, *History of Ancient Geography* (1883), I, 658.

ccxcii Hérodote, VII, 129.

ccxciii Philostrate, *Imag*., II, 14.

ccxciv Diodore de Sicile, IV, 18, 6.

ccxcv Strabon, IX, 5, 2, p. 430, éd. Casaubon ; Senèque, *Natur. Quaest*., VI, 25, 2.

ccxcvi Dodwell, *Classical Tour through Greece* (1819), II, 109 ; Gell, *Itinerary of Greece* (1819), p. 275 ; Leake, *Travels in Northern Greece* (1835), III, 390 ; Bursian, *Geographie von Griechenland* (18621872), I 58. Comme descriptions anciennes de Tempé, cf. Elien, *Var. Hist*., III, 1 ; Tite-Live, XLIV, 6 ; Pline, *Nat. Hist*., IV, 31 ; Catulle, LXIV, 285 ; Ovide, *Metamorph*., I, 568 sqq. Parmi ces descriptions, celle d'Elien est la plus abondante et la plus co-

lorée. Il s'étend avec un plaisir tout particulier sur la grande fertilité de la végétation.

[ccxcvii] Que l'Olympe et l'Ossa furent violemment séparés et que les eaux du bassin de Thessalie s'échappèrent par cette fente, c'est une croyance très ancienne et qui est souvent citée pour confirmer le déluge de Deucalion. Cette croyance est encore en vogue, sans doute parce que ceux qui l'ont ne savent pas que les recherches géologiques modernes ont démontré une fois pour toutes que la gorge du Pénée est un exemple de vallée causée par érosion, tout « aussi caractéristique que celles qu'on trouve en Auvergne ou au Colorado » (Huxley, *Hasisadra's Adventure*, p. 281 sq.)

[ccxcviii] Tylor, *Early history of Mankind* (18781, p. 306 sqq.

[ccxcix] Weber, *Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte* (1876), pp. 12 ; Eggeling, *The Satapatha Brahmana*, Part I (1882), Introduction, p. I (SBE, vol. XII).

[ccc] « Alors construis un vaisseau et adore-moi » (Max Müller), « Donc tu construiras un vaisseau et tu auras recours à moi » (J. Muir).

[ccci] « Manou avait construit un vaisseau et adarait le poisson » (Max Müller) ; « il construisit un vaisseau et eut recours à lui » (J. Muir).

[cccii] *The Satapatha Brâhmana*, transl. by Eggeling, Part I (1882), pp. 216-219. Pour d'autres traductions de la légende, voir Müller, *History of Sanscrit Literature* (1859), p. 425-527 ; *id*. *India, what can it teach us ?* (1892), pp. 134 ; Muir, *Original Sanskrit Texts*, vol. I (1890), pp. 482-184 ; Usener, *Sintflutsagen*, pp. 26 sq.

[ccciii] *Ethnographical Survey of Central India*. Monograph II, Jungle *Tribes of Maiwa*, by Luard (Lucknow, 1909), p. 17.

[ccciv] R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (1916), III, 326 sq.

[cccv] Shakespear, *The Lushei Kuki Clans*, p. 176.

[cccvi] Cross, *On the Karens*, JAOS, vol. IV, n° 2 (1854), p. 304, où il cite Mason.

[cccvii] Scott et Hardiman, *Gazetteer of Upper Burma* (Rangoon, 1900-1901), Part 1, vol. I, p. 417. Pour une version un peu plus détaillée, voir Gilhodes, *Mythologie et Religion des Katchins* (Birmanie), *Anthropos*, III (1908), pp. 683-686. Cette histoire a été également rapportée brièvement par Macgregor qui traverse le pays des Singphô ; voir *Jouney from Upper Assam*, PRGS (1837), p. 23.

[cccviii] Guerlach, *Mœurs des Ba-hnars*, *Missions Catholiques*. XIX (1887). p. 479. Cf. Combes, APF. XXVII (185.5), pp. 4.32, Bastian, *Cebirgsstömme in Kambodia*. ZGEB (1866), p. 42.

[cccix] Logan, *The Orang Binua of Johore*, JIA (1847), p. 278 ; Skeat and Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (1906), II, 355-357.

[cccx] Baber, *China, in some of its physical and Social Aspects*, PRGS (1883), p. 445 ; Henry, *The Lolos of Western China*, JRAI, XXXIII (1903), pp. 96. 98. Leurs caractères sont écrits en colonnes verticales qu'il faut lire de gauche à droite et non pas, comme tes caractères chinois, de droite à gauche. Au sujet de l'affinité entre la langue des Lolo et le chinois, voir Gait, *Census of India* (1911), vol. 1, Part. I (Calcutta, 1913), pp. 329 sqq.

[cccxi] Henry, *The Lolos*, pp. 103, 105 sgq. Sur la propagation du nestorianisme parmi les Tartares sur les frontières de la Chine, voir Mosheim, *Ecclesiastical History* (4819). II, 372 sqq. D'après cet historien (pp. 273 sqq) il est certain que les souverains de la nation karit « qui constitue une grande partie de l'empire mongol et que certaine désignent comme province turque et d'autres comme tribu tartare », embrassèrent la religion chrétienne au X^e^ siècle et qu'une partie considérable de la Tartarie vivait sous la juridiction spirituelle des évêques qui y furent envoyés par le pontife nestorien.

[cccxii] Steller, *Beschreibung von Kamtschatka* (1774), p. 273.

[cccxiii] Tylor, *Researches* (1878), p. 328 ; *Mémoires concernant les Chinois*, vol. IV, p, 481 ; Klemrn, *Cultur-Geschichte*, VI, 467.

[cccxiv] Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras* (1891), p. 218.

[cccxv] Helfrich, *Nadere bijdrage tot de kennis van het Engganeesch*, BTLVNI (1916), pp. 543.

[cccxvi] Perham, in JSBHAS, n^o^ 6 (1880) (Singapour, 1881), pp. 289-291 ; Roth, *Natives of Sarawak* (1896), I, 301 ; Hose et Mc Dougall, *Pagan Tribes of Borneo* (1912), II, 144-147 ; Nyuak, *Religious rites of the Dyaks*, *Anthropos* (1906), p. 17.

[cccxvii] Roth, *Natives of Sarawak*, I, 300 ; il cite Grant, *Tour amongst the Dyaks* (1864), p, 63.

[cccxviii] Adriani en Kruijt, *Toradias*, I, 20, 247 ; II, 258 ; III, 386. Le récit, tel qu'il est donné dans ces passages, présente quelques variantes sans importance. Ainsi dans un des passages il est rapporté que la femme était déjà mère au moment du déluge et qu'elle sauva son fils avec elle dans l'auge, Dans d'autres passages, il paraît que la souris ne fut pas sauvée dans l'auge avec la femme, mais entra en scène à point nommé, juste au moment où son aide était nécessaire.

[cccxix] Fanggidaej, *Rottineesche Verhalen*, BTLVNI (1905), p. 427.

[cccxx] Man, *Aboriginal Inhabitants of the Andamans*, p. 98. Cf. Temple, in *Census of India* (1901), vol. III ; *Andanan Islands* (1903), p. 63.

[cccxxi] Howitt, dans Smyth, *Aborigines of Victoria* (1878), I, 477 sq. ; *id*., *Native Tribes of South-East Australia* (1904), p. 486.

[cccxxii] Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, 429 sq. ; Curr, *The Australian Race* (1886-1887), III, 547 sq. Cf. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I,

292 sq., dans lequel se trouve une partie de la légende donnée par Miss Howitt dans son manuscrit *Folklore and Legends of some Victorian tribes*.

[cccxxiii] Chalmers and Gill, *Work in New Guinea* (1885), p. 164.

[cccxxiv] Schleiermacher, *Religiöse Anschauungen von Berlinhafen*, *Globus* (1900), p. 6.

[cccxxv] Moszkosvski, *Die Völkerstämme am Mamberamo*, ZE (1911), p. 340.

[cccxxvi] Seeman, *Viti, Account of a Government Mission* (1862), pp. 394 sq., donne en detail la cause légendaire du déluge à savoir, le meurtre de l'oiseau préféré du dieu.

[cccxxvii] Ellis, *Polynesian Researches* (1832-1836), 1, 386 sq.

[cccxxviii] *Ibidem*, I, 387-389.

[cccxxix] *Ibidem*, I, 389-391.

[cccxxx] *Ibidem*, I, 391.

[cccxxxi] *Ibidem*, I, 392.

[cccxxxii] *Ibidem*, IV, 441.

[cccxxxiii] White, *Ancient History of the Maori* (1887-1889), I, 172-178. J'ai beaucoup abrégé la légende originale.

[cccxxxiv] Semper, *Die Palau-Inseln* (1873), p 195. D'après une autre version de cette legende, la colère des dieux fut excitée non pas par le vol d'un de leurs yeux, mais par le meurtre d'un d'entre eux.

[cccxxxv] Lerius, *Historia Navigationis in Brasiliam* (1586), p. 238.

[cccxxxvi] *Captivity of Hans Stade of Hesse, 1147-1555, among the Wild Tribes of Eastern Brazil*, translated by Hakluyt Society (1874), p. 148.

[cccxxxvii] Thevel, *Cosmographie Universelle* (Paris, 1575), II, 914 sq. [paginé à tort 947].

[cccxxxviii] Teschauer, *Mythen aus Brasilien*, *Anthropos*, I (1906), p. 738 ; Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien* (1820-1821), II, 59, renvoie à Vasconcellos, *Noticias curiosas do Brasil*, p. 52 ; Müller, *Amerikanische Urreligionem* (1867), p. 267.

[cccxxxix] Teschauer, *Die Caingang Indianer*, *Anthropos*, IX (1914), pp. 32 sq. Les Caingang ou Coroada étaient autrefois appelés Guayana.

[cccxl] Ehrenreich, *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, VMVK (1891), II, 1-2, pp. 3, 9.

[cccxli] Ehrenreich, *Beiträge*, p. 40 sq. Cf. *id*, *Mythen der Südamertkanischen Urvölker* (1905), p. 28. D'après un autre récit, les Caraya furent guidés par un animal lorsqu'ils se sauvèrent dans la montagne. Cf. W. Kissenberth, *Ergebnisse der Araguaya-Reise*, ZE (1912), p. 49.

[cccxlii] Andree, *Flutsagen*, p. 146. « Un événement local tel que l'inondation d'un fleuve dans des circonstances spéciales, peut donner lieu à une tradition dilu-

vienne ; mais les inondations périodiques qu'on attend à des époques fixes ne peuvent pas être la cause de ces traditions. Les inondations périodiques causées par le Nil et la crue puissante des rivières de l'Abyssinie n'ont jamais créé de légendes diluviennes ».

[cccxliii] Ehrenreich, *Beiträge*, p. 41.

[cccxliv] Teschauer, *Mythen*, *Anthropos* (1908), p. 739.

[cccxlv] Rivet, *Les Indiens Jibaros*, *Anthr*. (1908), p. 236.

[cccxlvi] Molina, *History of Chili* (1809), II, 93.

[cccxlvii] Brett, *The Indian Tribes of Guiana* (1868), pp. 378-384 ; in Thurn, *Among the Indians of Guiana* (1883). pp. 379-381.

[cccxlviii] Brett, *op. cit*., p. 398.

[cccxlix] Schomburgk, *Reisen in Britisch-Guiana* (1847-1848), II, 319, 320.

[cccl] Humboldt, *Voyages aux regions équinoxiales du nouveau continent*, I (1814), p. 238.

[cccli] Schomburgk, *Reisen*, II, 320. Cf. Rivero, *Hist. de las Misiones... Orinoco y Meta* (Bogota, 1883) ; Ernst, *Sprachen aus der Gegend des Meta*, ZE (1891), p. 6.

[ccclii] Molina, *Rites and Laws of the Yncas*, éd. Markham, Hakluyt Society (1873), p. 8. Cf. Sarmienlo de Gamboa, *History of the Incas*, Hakluyt Society (1908), p. 30 sq. Dans cette dernière version de la légende, la montagne est appelée Guasano et les deux aras sont transformés en femmes.

[cccliii] Avila, in *Rites and Laws of the Yncas*, éd. Markham, p. 832.

[cccliv] Herrera, *The General History of America*, transl. Stevens (1740), 1V, 283.

[ccclv] Nino, *Etnografia Chiriguana* (La Paz, 1912), pp. 131-133.

[ccclvi] Bridges, *Mœurs des Fuégiens*, in BSAP (1884), p. 181.

[ccclvii] Herrera, *op. cit*., III, 414. Herrera parait s'appuyer sur le témoignage de Pascual de Andagoya. Voir *Narrative* (Hakluyt Society, 1865), p. 14.

[ccclviii] Oviedo y Valdés, *Histoire de Nicaragua* (1840), p. 21. Cette tradition fut recueillie par François de Bobadille, provincial de l'Ordre de la Miséricorde, au cours d'une entrevue qu'il eut avec quelques Indiens, au village de Teola (Nicaragua), le 28 septembre 1528. Pressés de questions, ils prétendirent ne pas savoir si tous les hommes avaient péri dans le déluge, ni si les dieux (teotes) s'étaient sauvés sur une montagne ou dans une pirogue, mais ils pensaient que, puisqu'ils étaient divins, ils ne pouvaient s'être noyés.

[ccclix] Clavigero, *History of Mexico* (1807), I, 244. Cf. Müller, *Amerikanische Urreligionen* (1867), p. 515 ; Bancroft, *The Native Races* (1875-1876), III, 66, qui dit : « La plupart des manuscrits enluminés qui paraissent se rapporter à cet événement montrent une espèce de bateau qui flotte sur les eaux et porte un homme et une femme. On dit même que des images analogues existaient

chez les Tlascaltèques, les Zapotèques, les Miztèques et les habitants du Michoacan ».

[cccclx] Herrera, *op. cit.*, III, 254 sq. ; Brasseur de Bourbourg, *Histoire des Nations Civilisées du Mexique*, III, 81 ; Bancroft, *op. cit.*, III, 66 sq.

[cccclxi] Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, 191-193.

[cccclxii] Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, 193 ; Preuss, *Nayarit-Expedition*, I, *Religion der Cora-Indianer* (1912), p. 277 Dans la version cora, rapportée par Preuss, l'homme ne prend avec lui dans l'arche qu'une chienne et un oiseau. Pendent la durée du déluge, il lâche l'oiseau et la chienne par deux fois, à des intervalles de trois jours, pour voir si la terre est sèche.

[cccclxiii] Preuss, *op. cit.*, p. 201.

[cccclxiv] Bancroft, *op. cit.*, III, 75.

[cccclxv] Bancroft, *op. cit.*, III, 78.

[cccclxvi] Du Bois, *Religion of the Liuiseno Indians*, UCPAA, VIII, 3, p. 116, 17.

[cccclxvii] Du Pratz, *Histoire de la Louisiane* (1758), III, 27.

[cccclxviii] Catlin, *Manners, Customs, of the North American Indians* (1844), I, 155 ; Letter 22 ; Wied, *Reise in Nord-America* (1839-1841), II, 159, 172.

[cccclxix] Catlin, *O Key-Pa, a Religious Ceremony* (1867), p. 1.

[cccclxx] Schoolcraft, *Notes on the Iroquois* (Albany, 1847), p. 358.

[cccclxxi] Brinton, *The Lenâpé and their Legends* (1885), p. 134.

[cccclxxii] Dodge, *Handbook of American Indians* (1907-1910), I, 933, s. v., *Montagnais*.

[cccclxxiii] *Relations des Jésuites* (1643), p. 13 (réimpression, Québec, 1858). Cette histoire est répétée plus brièvement par Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France* (1744), VI. 147.

[cccclxxiv] Mgr Tache, in APF, XXIV (1852), p. 336.

[cccclxxv] Faraud, in APF, XXXVI (1864), p. 388.

[cccclxxvi] Faraud, *op. cit.*, p. 387.

[cccclxxvii] Hooper, *Ten Months among the Tuski* (1853), pp. 285-292. J'ai quelque peu abrégé la légende.

[cccclxxviii] Radin, *Myths of the Ojibwa* (Ottawa, *Dep. Mines*, XLVIII, 1914), pp. 1921, 22. Evidemrnent, les lions de ce récit sont des animaux légendaires tout comme les lynx d'eau et les serpents des contes précédents.

[cccclxxix] Grinnel, *Blackfoot Lodge Tales*.

[cccclxxx] Hodge, *Handbook*, I, 108 ; II, 754.

[cccclxxxi] Hodge, *Handbook*, I, 359.

[cccclxxxii] Petitot, *Traditions Indiennes du Canada* (1886), pp. 472-476. Dans ce récit, le nom du sorcier Wissaketchak paraît clairement être identique avec le

nom Wiskay-tchach de la légende chippeway (supra, p. 297). Une lustoire semblable est racontée par les Assiniboin, tribu de la race des Siouan ou Dacotan, qui sont étroitement apparentés aux Cri. Ils racontent qu'autrefois, lorsque toute la terre était submergée, le sorcier, nommé par eux Inktomni, fit plonger des animaux jusqu'au fond de la mer pour chercher de la terre ; mais aucun d'eux ne put en rapporter. Enfin, il envoya un rat musqué. Son cadavre remonta la surface, mais il avait de la terre entre ses pattes. Alors le sorcier s'empara de ce limon et en fit la terre. Puis il créa les hommes et les chevaux avec du limon. Cf. Lowie, *The Assiniboine* (New-York, AP. AMNH, IV, 1, 1909), p. 101.

[cccclxxxiii] Hodge, *Handbook*, I, 108 ; II, 754.

[cccclxxxiv] Petitot, *op. cit.*, pp. 317-319.

[cccclxxxv] Hodge, *Handbook*, II, 754.

[cccclxxxvi] Petitot, *Traditions indiennes*, pp. 146-149. Cf. *id.*, *Monographie des Dènè-Dindjié* (1876), p. 80.

[cccclxxxvii] Petitot, *op. cit.*, p. 74.

[cccclxxxviii] Wilson, *Report on the Sarcee Indians*, BAAS, Bath (1888), p. 244.

[cccclxxxix] Holmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika*, ASSF, IV (1856), pp. 332-336 ; Krause, *Tlinkit-Indianer* (1885), pp. 253-257. Les versions données par ces deux écrivains sont indépendantes et diffèrent dans certains détails.

[cccxc] Swanton, *Tlingit Myths* (1909), pp. 16, 18, 418, BBAE, 39.

[cccxci] Holmberg, *op. cit.*, pp. 345 ; Pauly, *Description Ethnographique des peuples de la Russie* (Saint-Pétersbourg, 1862), *Peuples de l'Amérique Russe*, p. 14.

[cccxcii] Dawson, *Report on the Queen Charlotte Islands*, 1878 (Montréal, GSC), p. 149 B.

[cccxciii] Teit, *Traditions of the Thompson River Indians* (1898), pp. 19, 20. Cf. *id.*, *The Thompson Indians*, JNPE, 1900, p. 328.

[cccxciv] Eels, *Traditions of the Deluge among the Tribes of the North-West*, A. A., I (1878-1879), p. 70 ; *id.*, *The Twana Chemakum, and Klallam Indians*, RSI (1887), p. 674.

[cccxcv] Eels, *op. cit.*, p. 71.

[cccxcvi] Boas, *Handbook of American Languages*, I (1911), p. 563.

[cccxcvii] Boas, *Kathlarnet Texts*, BBAE, 26 (1901), pp. 20-25, 252.

[cccxcviii] Boas, *op. cit.*, p. 20.

[cccxcix] Woldt, *Jacobsen's Reise an der Nordwestküste Amerika's 1881-1883*, p. 252.

[cd] Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, ARBAE, XVIII, part I, p. 452.

[cdi] Petitot, *Traditions indiennes*, p. 6.

[cdii] Boas, *The Central Eskimo*, ARBAE, VI, p. 637 sq.

[cdiii] Crantz, *History of Greenland* (1767), I, 204.

[cdiv] Hall, *Life with the Esquimaux* (1864), II, 318.

[cdv] Je tiens ce renseignement de M. Flinders Petrie.

[cdvi] Wilson, *Western Africa* (1856), p. 229.

[cdvii] Weeks, *Among the Primitive Bakongo* (1914), p. 286.

[cdviii] Merensky, *Beiträge zur Kenntniss Süd-Afrikas* (1875), p. 124.

[cdix] Moffat, *Missionary Labours in Southern Africa* (1842), p. 126.

[cdx] Livingstone, *Missionary Travels* (1857), p. 327.

[cdxi] Merker, *Die Masai* (1904), pp. 265-267.

[cdxii] Hamberger, *Uberlieferungen der Landschaft Mkulwe*, *Anthropos* (1909), p. 304.

[cdxiii] Winternitz, *Die Flutsagen*, pp. 312-333.

[cdxiv] Lenormant, *Les Origines de l'Histoire : De la Création de l'Homme au Déluge* (1880), p. 424 ; Winternitz, *Flutsagen*, p. 328. Sur l'ichthymorphie d'Ea dans la mythologie babylonienne, cf. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 136 ; Dhorme, *La Religion Assyro-Babylonienne* (1910), p. 73, et surtout Jeremias, *Oannes-Ea*, dans Roscher *Lexikon*, III, 577, où la nature de ce dieu, moitié homme, moitié poisson, est illustrée d'après des monuments babyloniens. Bérose appelle ce dieu Oannès et le décrit à peu près tel qu'il figure dans l'art babylonien. Il raconte que Oannès sortit de la mer Rouge, c'est-à-dire du golfe Persique, et, après avoir passé la journée en conversation avec les hommes à qui il enseigna les éléments de la civilisation, il se retira dans la mer au coucher du soleil. Cf. Bérose, *Frag. Hist. Graec*., éd. Müller, II, 496 Eusèbe, *Chronic*., éd. Schoene, vol. I, col. 14.

[cdxv] La thèse d'après laquelle les Hindous doivent aux Babyloniens leurs légendes a été soutenue par Burnouf et Lenormant (*Les Origines de l'Histoire : De la Création de l'homme au Déluge*, 1880, p. 423), et, plus récemment, par Winternitz (*Flutsagen*, p. 327). Oldenberg penche aussi vers cette opinion (*Literatur des Alten Indien*, 1903, p. 47). D'un autre côté, cette thèse a été rejetée par Müller (*India, what can it teach us ?*, 1892, pp. 133), et avec un peu plus d'hésitation par Andree (*Flutsagen*, pp. 17 sqq.)

[cdxvi] Telle était, par exemple, l'opinion du géologue écossais Miller. Il rejetait cependant la théorie d'un déluge universel et préférait supposer que les eaux ne couvrirent que l'étendue très restreinte où la race humaine s'était répandue. Voir son livre, *The Testimony of the Rocks* (1857), p. 267.

[cdxvii] Tertullien, *De Pallio*, 2, « *Mutavit et totus orbis aliquando, aquis omnibus obsitus : adhuc maris conchae et buccinae peregrinantur in montibus, cupientes Platoni probare etiam ardua fluitasse*. »

[cdxviii] Lyell, *Principles of Geology* (1875), I, 31.

[cdxix] Lyell, *op. cit*., I, 57.

[cdxx] Cité par W.-J. Sollas, *The Age of the Earth* (1905), p. 244.

[cdxxi] Dawson, *The Story of the Earth* (1880). p. 290, note *.

[cdxxii] Dans un ouvrage plus récent (*The Meeting Place of Geology and History*, 1895, pp. 121 sqq.), Dawson tente encore de prouver que le récit de la Genèse est littéralement exact.

[cdxxiii] Usener, *Sinflutsagen* (1899) ; *id*., *Zu den Sintflutsagen, Kleine Schriften*, IV (1913), pp. 382-398 ; Zimmern and Cheyne, in *Encyclopaedia Biblica*, s. v. *Deluge*, vol. I, coll. 1058 sq., 1063 sq. ; Zimmern, Schrader, *Die Keilinschriften* (1902), pp. 555 sqq. L'hypothèse solaire parait avoir été lancée en premier lieu par un érudit allemand, nommé Schirren, dans un ouvrage intitulé, *Wanderungen der Neuseeländer*, publié en 1856. Je ne connais pas cet ouvrage. Cf. Gerland, dans Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, VI (1872), pp. 270 sqq. Autant que je sache, Cheyne est le seul savant anglais qui ait interprété la légende du déluge comme un mythe solaire.

[cdxxiv] Böklen, *Sintflutsage*, AR (1903), pp. 1-61, 97-150.

[cdxxv] Gerland, *Mythus von der Sintflut* (1912), p. 117.

[cdxxvi] Lyell, *Principles of Geology*, I. 39.

[cdxxvii] Huxley, *Geological form, Essays*, IV, 320 ; Dawson, *Story of the Earth* (1880), pp. 4, 8, 12, 14, 17. D'après cette hypothèse, l'océan universel d'eau aurait été précédé d'un océan universel de lave bouillante. Cf. Sollas, *Age of the Earth* (1903), pp. 5 sq.

[cdxxviii] Lyell, *Principles*, II, 256.

[cdxxix] Motley, *Rise of the Dutch Republic, Historical Introduction*, VI, vol. I, p. 35 (1913).

[cdxxx] Le premier mouvement qu'on observe généralement est le retrait des eaux ce fait est si bien connu comme présageant l'arrivée des raz-de-marée que beaucoup des habitants de l'Amérique du Sud ont profité de cet avertissement opportun pour s'enfuir vers les hauteurs et échapper à la terrible réaction qui, en mainte occasion, n'a pas tardé à se produire. (J. Milne, *Earthquakes and other Earth Movements*, p. 166).

[cdxxxi] Cf. supra, p. 89.

[cdxxxii] Les Fidjiens sembtent attribuer le déluge à une pluie torrentielle plutôt qu'à un débordement de la mer.

[cdxxxiii] Hale, *U. S. Exploring Expedition, Ethnography and Philology* (1846), p. 55.

[cdxxxiv] Telle est aussi l'opinion Suess : « Le fait, dit-il, que l'on trouve des récits concernant de grands déluges même dans les îles les plus éloignées, s'explique facilement, à mon avis, par les renseignements recueillis durant

ces dernières années au sujet des raz-demarée sismiques. Dans quelques-unes de ces traditions, il est dit expressément que le déluge fut causé par la mer. D'après nos connaissances actuelles, ces raz-de-marée n'affectent généralement que les îles, les côtes basses et les parties basses des grandes vallées fluviales. » (*The Face of the Earth*, I, 20.)

[cdxxxv] Gerland-Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, VI (1872), p. 269.

[cdxxxvi] Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions* (1914), pp. 37 et 322.

[cdxxxvii] D'après ses observations personnelles, Younghusband m'a suggéré que les phénomènes résultant de la pluie et de la neige, et qui se reproduisent régulièrement ont pu être aggravées par la rupture d'une digue formée par un éboulement de terre dans la montagne : Dans les Himalayas, dit-il, il arrive souvent qu'un éboulement de la montagne bloque la rivière pendant un certain temps, formant ainsi un lac qui dure jusqu'au moment où cette digue improvisée se brise subitement et livre passage aux eaux emprisonnées, qui se précipitent dans les plaines et produisent une inondation. Ainsi, j'ai vu l'Indus monter de 13 mètres près de Gilgit, en amont de Cachemire et inonder les plaines du Pendjab parce que l'un de ses affluents était bloqué. Il me semble qu'un semblable éboulement dans les montagnes d'Arménie aurait pu causer le déluge et que la rupture de la digue aurait coïncidé avec des pluies torrentielles. » (Lettre du 3 janvier 1917.)

[cdxxxviii] Loftus, *Travels in Chaldaea* (1857), p. 7.

[cdxxxix] Tylor, *Early History of Mankind* (1878), p. 306.

[cdxl] *Genèse*, XI, 2, ces mots en hébreux signifie littéralement « de l'Orient ». Ces mots sont quelquefois rendus par « vers l'Orient » ou « en orient ». Cf. Skinner, *Genesis*, p. 225.

[cdxli] *Genèse*, XI, 1, 9. Cf. Josèphe, *Antiquit. Jud.*, 1, 4, 3, □ δ□ τόπος □ν □ τ□ν πύργον □κοδόμησαν, ν□ν Βα υλ□ν καλε□ται δι□ τ□ν σόγχυσιν το□ πεσ□ τ□ν διάλεκτον πρ□τον □ ρα γ□ρ τ□ν σύγχυσιν Βα □λ καλο□σιν. Les mots το□ περ□ τ□ν διάλεκτον πρ□τον □ναργο□ς qui sont maladroits et à peine corrects grammaticalement, ont tout l'apparence d'un commentaire ajouté par un scribe dans le but de définir τ□ν σύγχυσιν. L'emploi du pluriel dans la *Genèse*, XI, 7 (« ...descendons en ce lieu et confondons ») suggère l'idée que le Seigneur n'était pas seul, mais entouré d'anges et de divinités inférieures. B. Stade a avancé l'hypothèse que dans le récit original, la divinité, ou son envoyé, descendit d'abord sur la terre et après avoir visité la cité et la tour, s'en retourna au ciel où il rendit compte de ce qu'il avait vu au conseil céleste. Alors le conseil délibéra et ayant décidé que le cas était grave, le dieu qui faisait fonction de président, proposa que toute l'assemblée descendrait sur terre et y confondrait le langage des humains. Cette résolution fut adoptée à l'unanimité et mise à exécution séance tenante. Il paraîtrait donc que le narrateur hébreu a tenté de diminuer le polythéisme du récit original en supprimant la mention expresse du conseil des dieux et des anges.

Cependant, par inadvertance, il en a laissé subsister un témoignage dans l'emploi du pluriel au verset 7. Cf. B. Stade, *Der Thurm zu Babel*, ZATW (1895), p. 157.

cdxlii Ginzberg, *Legends of the Jews*, I (1909, p. 179.

cdxliii Schrader, *Cuneiform inscriptions*, I, 112 ; Driver, *Book of Genesis*, p. 136 Skinner, *Commentary on Genesis*, pp. 210, 227 ; Ryle, *Book of Genesis*, p. 148 ; Brown, Driver et Briggs, *Hebrew Lexicon* (1906), p. 93.

cdxliv Ces temples étalent bâtis de blocs quadrangulaires massifs de briques superposés les uns aux autres. Chaque bloc était plus petit que celui sur lequel il était posé, de sorte que des quatre côtés, le temple présentait l'aspect d'un escalier gigantesque. Une rampe, faisant tout le tour de l'édifice, conduisait au sommet qui était plat et relativement petit et où se trouvait l'autel du dieu. En babylonien, ce genre de construction s'appelait zikkurat ou ziggurat. Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, II (1884), p. 379 ; Jastrow, Religion of *Babylonia* (1898), p. 613 ; Maspero, *Histoire Ancienne, Les Origines* (1895), p. 627.

cdxlv Rawlinson, *History of Herodotus*, (1880), II, 573 ; Schrader, *Cuneiform inscriptions*, I, 106 ; Skinner, *Genesis*, p. 228 ; Gunkel, *Genesis übersezt* (1910), p. 96.

cdxlvi *Genèse*, XI, 31.

cdxlvii *Encycl. Biblica*, IV, coll. 5231 sqq., s. v. *Ur of the Chaldees*.

cdxlviii Loftus, *Travels*, p. 127 ; Hilprecht, *Explorations of Bible Lands* (1903), p. 171.

cdxlix Hilprecht, *Explorations*, p. 174, donne l'an 2700 av. J.-C. comme date de la fondation du Temple. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 2 (1909), p. 495, fait régner ce roi de l'an 2304 à l'an 2287 av. J.-C.

cdl Certains savants modernes, se basant sur l'identité d'Amraphel, roi de Sennaar (*Genèse*, XIV, I) et d'Hammourabi, roi de Babylone, sont portés à considérer Abraham comme contemporain de Hammourabi et, en conséquence, le font vivre avant l'an 2100, av. J.-C. Cf. Driver, *Genesis*, p. XXVIII ; Skinner, p. XIV. D'après King, Hammourabi régna de l'an 2123 à l'an 2083 av. J.-C. (*History of Babylon* (1915), p. 320).

cdli Livingstone, *Missionary Travels* (1857), p. 528.

cdlii Jacottet, *Etudes sur les langues du Haut-Zambèze* (1901), p. 118.

cdliii Torday, *Camp and Tramp in African Wilds* (1913), p. 242.

cdliv Hamberger, *Religiöse Uberlieferungen*, *Anthropos* (1909), p. 304.

cdlv Perregaux, *Chez les Achanti* (1906), p. 200.

cdlvi Prescott, *Conquest of Mexico* (1901), II, 5 ; Brasseur de Bourbourg, *Histoire du Mexique* (1857-1859), I, 299 ; Tylor, *Anahuac* (1861), p. 274.

[cdlvii] Duran, *Historia de las indias de Nueva-Espana*, I (1867), p. 6. Dans son *Histoire du Mexique*, I, 433, Brasseur a cité en français tout ce passage à l'exception d'une ligne (« los unos caminaron hàcia Ponente, los otros hàcia Oriente »), omise par inadvertance.

[cdlviii] Tylor, *Anahuac*, p. 277.

[cdlix] Tylor, *Anahuac*, p. 277. Pour plus de délails sur ce tableau mexicain, voir Bancroft, *Native Races*, III, 68, note, qui doute fort de l'authenticité de cette légende basée sur certaines peintures aztèques. Dans son *Conquest of Mexico* (1901), III, 365, note 18, Prescott soulève également la question de l'authenticité de ces traditions.

[cdlx] Tylor, *Anahuac*, p. 277.

[cdlxi] Mason, *On dwellings, etc., of the Karens*, JASB (1868), pp. 163, 164.

[cdlxii] Stack, *The Mikirs* (1908), p. 72.

[cdlxiii] Meier, *Mythen der Admiralitätsinsulaner*, *Anthropos* (1907), p. 923. La légende y eat reproduite dans la langue originale avec une traduction allemande littérale, interlinéaire, et dont le sens n'est pas très clair. J'ai tenté de donner le sens général, mais ne suis pas sûr d'en avoir bien saisi la signification exacte.

[cdlxiv] Hyginus, *Fabul*., 143. Celte légende ne paraît avoir été citée par aucun auteur grec dont les écrits subsistent.

[cdlxv] Barrett, *On the Customs of the Wa-Giriana*, JRAS (1911), p. 37.

[cdlxvi] Soppitt, *Kachcha Nâga tribe in the North Cachar Hills* (Shillong, 1885), pp. 15 sq.

[cdlxvii] McCulloch, *The Valley of Munnipore*, *Sel. Rec. Gov. India*, XXVII (1859), p. 56.

[cdlxviii] Meyer, *Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, dans *Native Tribes of South Australia* (Adélaïde, 1879), p. 204.

[cdlxix] Dixon, *Maidu Myths*, BAMNH, XVII, 2 (1902), p. 44. L'embrasement auquel il est fait allusion dans le texte et dont l'auteur un donne aucune explication, semble bien avoir été une cérémonie accomplie par les Shaman qui dansaient à la lueur d'un feu allumé par frottement, et qui prétendaient marcher intacts à travers les flammes. Voir Dixon, *Northern Maidu*, BAMNH, XVII, 3 (1905), p. 273 sq.

[cdlxx] Brasseur de Bourbourg, *Popul Vuh* (1861), pp. 211-217.

[cdlxxi] Tout en admettant le caractère apocryphe de certains détails et incidents rapportés par la tradition, je ne vois aucune raison suffisante pour partager l'opinion des auteurs modernes qui mettent en doute l'existence même des grands patriarches hébreux. Je suis d'accord avec Driver (*Genesis*, XLIII sqq.), Skinner (*Genesis*, XXIII sqq.), Ryle (*Genesis*, XXXIX sqq).

[cdlxxii] *Genèse*, XV, 9-21.

cdlxxiii *Jérémie*, XXXIV, 18.

cdlxxiv Smith, *Religion of the Semites* (1894), pp. 480 sq.

cdlxxv □ρκια τέμνειν. Voir Homère, *Iliade*, II, 124 ; *Odyssée*, XXIV, 483 Herodotus, VII, 132. Euripide, *Hélène*, 1235, σπονδ□ς τέμωμεν κα□ διαλλάχθητί μοι. Mais cette expression est insolite et n'est, peut-être, qu'une simple formule poétique. L'expression généralement employée est σπονδ□ς ποιε□σθαι, « faire un traité ».

cdlxxvi Euripide, *Hélène*, 1235, σπονδ□ς τέμωμεν κα□ διαλλάχθητί μοι. Mais cette expression est insolite et n'est, peut-être, qu'une simple formule poétique. L'expression généralement employée est σπονδ□ς ποιε□σθαι, « faire un traité ».

cdlxxvii Voir plus loin, note 496.

cdlxxviii Dictys de Crète, *Bellum Trojanum*, I, 15.

cdlxxix Demosthène, *Or*., XXIII, p. 642.

cdlxxx Pausanias, III, 20, 9.

cdlxxxi Pausauias, V, 24, 9.

cdlxxxii Pausanias, IV, 15, 8.

cdlxxxiii Zenobius, *Cent*., II, 83, in *Paroemiographi Graeci*., éd. Leutsch et Schneidewin (1839-1851), I, 53 ; Suidas, s. v. Bo□ς □ Μολοττ□ν.

cdlxxxiv Lucien, *Toxaris*, 48.

cdlxxxv WaddeII, *The Buddhism of Tibet* (1195), p. 589, note 7.

cdlxxxvi Johnston, *Uganda Protectorate* (1904), II, 752 ; Hobley, *Eastern Uganda* (1902), p. 25.

cdlxxxvii Roscoe, *Northern Bantu* (1915). p. 170.

cdlxxxviii Raum, *Blut und Speichelbünde bei den Wadschagga*, ARW (1907), pp. 285-288.

cdlxxxix Moffat, *Missionary Labours in Southern Africa* (1842), p. 278.

cdxc Mackenzie, *Ten Years North of the Orange River* (1871), p. 393 ; Willoughby, *On the Totemism of the Becwana*, JRAI (1905), p. 306.

cdxci Woodthorpe, *On the Wild Tribes of the Naga Hills*, JAI (1882), p. 71 ; Hunter, *Statistical Account of Assam* (1879), II, 184. Le *dâo* est un long couteau, étroit à la poignée, et dont la larme va en s'élargissant jusqu'à l'extrémité, qui est carrée et émoussée. Il n'a qu'un seul tranctiant. Le dâo de combat, long et lourd, est une arme de guerre.

cdxcii Butler, *Travels in Assam* (1855), p. 154.

cdxciii Hodson, *The Naga Tribes* (1911), p. 111.

cdxciv Shakespear, *Lushei Kuki Clans* (1912), p. 56.

[cdxcv] Je dois cette description de la cérémonie du pacte de paix chez les Awomé à M. P.-A. Talbot (lettre de Dagema, Bas-Niger, du 7 décembre 1916).

[cdxcvi] Tite-Live, I, 24. D'où l'expression latine « frapper un traité » (*foedus ferire* et *foedus ictum*, Tite-Live, *l. c.*) dans le sens de faire ou conclure un traité, comme les Grecs disaient □ρκια τέμνειν.

[cdxcvii] Homère, *Iliade*, III, 292 sqq.

[cdxcviii] Peiser, *Studien zur orient. Altertumskunde*. MVAG (1893), p. 3. Les mots entre parenthèses manquent dans l'inscription.

[cdxcix] Nieuwenhuisen en Rosenberg, *Verslag omtrent het eiland Nias*, VBG, XXX (1863), p. 105.

[d] Wiggers, *Gewone eid der Timoreezen*, TITLV, XXXVI (1893), p. 279.

[di] Junghuhu, *Die Battaländer* (1847), II, 142.

[dii] Carey and Tuck, *The Chin Hills*, I (Rangoon, 1896), p. 195 : Hughes, *Hill Tracts of Arakan* (Rangoon, 1881), p. 44.

[diii] Mason, *On Dwellings of the Karens*, JASB (1868), p. 160.

[div] Smith, *Religion of the Semites* (1894), p. 481 ; Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 111 ; dans te même traité (*Quaest. Rom.*, 68), Plutarque nous dit que presque tous les Grecs se servaient de chiens comme victimes dans les rites purificatoires, mais il ne donne aucune description de ces rites.

[dv] Tite-Live, XL, 6 ; Quinte-Curce, *De gestis Alexandri Magni*, X, 9, 28.

[dvi] Apollodore, *Bibliotheca*, III, 13, 7.

[dvii] Strabon, XI, 4, 7, p. 503, éd. Casaubon.

[dviii] Casalis, *Les Bassoutos* (1860), p. 270 sq.

[dix] Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908), pp. 361-363 ; *id.*, *Coutumes Arabes*, RB (1903), p. 248.

[dx] Carey and Tuck, *The Chin Hills*, I, p. 200 ; Read, *Hand Book of Haka Chin Customs* (Rangoon, 1917), p. 40.

[dxi] Carey and Tuck, *op. cit.*, I, 198.

[dxii] Krascheninnikow, *Beschreibung des Landes Kamtschatka* (1766), p. 277. Ce genre de sacrifice semble être tombé en désuétude chez les Koriak. En tout cas, Jochelson n'en parle pas dans son récit concernant les sacrifices koriak, quoiqu'il y déclare que les sacrifices de chiens se pratiquent encore fréquemment dans cette tribu. Jochelson, *The Koryak*, JNPE, VI, 1, p. 90 (1905).

[dxiii] Wlislocki, *Vom wandernden Zigeunervolke* (1890), p. 92.

[dxiv] Smith, *Religion of the Semites* (1894), p. 480. Sur le pacte du sang, voir Trumbull, *The Blood Covenant* (1887).

[dxv] Pritchard, *Through the Heart of Patagonia* (1902), p. 96.

[dxvi] *Religion of the Semites*, p. 402, note 3 ; p. 394.

[dxvii] Lucien, *De dea Syria*, 55.

[dxviii] Merker, *Rechtsverhältnisse der Wadschagga*, PM, Erg., 138 (1902), p. 16.

[dxix] Macalister, *Excavation of Gezer*, pp. 66-73, 103 sq. ; *id*., *The Excavation of Gezer* (1912), II, 429-431.

[dxx] Wilson, *Peasant Life in the Holy Land* (1906), p. 3.

[dxxi] Macalister, *Excavation of Gezer*, pp. 85-88 ; *id*., *The Excavation of Gezer* (1912), II, 405 sq. ; Vincent, *Canaan* (1914), p. ; 188 Sellin, *Tell Ta'annek*, DAW (1904), 32-37, 97 sq. Cependant, comme je l'ai indiqué dans un autre ouvrage, ces enterrements de jeunes enfants sont susceptibles d'une autre interprétation (*Adonis*, pp. 84, 260 trad. franc.).

[dxxii] Cf. à ce sujet *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 102 sq. (*Golden Bough*, III[e] édition, II[e] Partie).

[dxxiii] Macalister, *Excavation of Gezer*, p. 37.

[dxxiv] D'après cette hypothèse la jeune fille devait appartenir à la race pré-cananannéenne et, par conséquent, son type physique ne devait pas être pareil à celui des squelettes d'hommes retrouvés avec le sien dans la citerne. Mais il ne semble pas qu'on puisse, sur les restes des squelettes, résoudre la question d'une façon définitive. Macalister dit : « Les caractéristiques n'étaient pas suffisamment nettes pour prononcer si elle appartenait ou non à la même racer. Mon impression était, cependant, qu'elle devait appartenir à la même race ». Cité par Macalister, *Reports on the Excavation of Gezer*, page 104.

[dxxv] Macalister, *Excavation of Gezer*, pp. 70, 72.

[dxxvi] Bastian, *Voelker des Oestlichen Asien*, I (1866), p. 47 ; cf. p. 214.

[dxxvii] Shakespear, *Lushei Kuki Clans* (1912), p. 81.

[dxxviii] Macalister, *Report on the Excavation of Gezer*, PEF (1908), p. 206 ; *id*., *Excavation of Gazer* (1912), II, 428 sq.

[dxxix] Jackson's Narrative, in Erskine's *Journal of a Cruise, Western Pacific* (1853), p. 464 ; cf. Milne, *Shans at Home* (1910), p. 178. « Jadis, dans les pays chân, comme en Birmanie, la coutume voulait qu'en enterrât, sous le palais ou sous la porte de ta nouvelle cité, un homme ou une femme vivants, pour en défendre l'accès aux ennemis humains, et pour éloigner aussi les esprits malfaisants qui propagent les maladies. » Les témoignages nombreux portant sur ce sujet, se trouvent dans les ouvrages suivants : Tylor, *Primitive Culture*, I, 104 Sartori, *Uber das Bauopfer*, ZE, XXX (1898), pp. 1-54 ; *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 90 sq.

[dxxx] Raum, *Wadschagga*, ARW (1907), p. 289.

[dxxxi] Sur la coutume consistant à porter sur soi des morceaux de la peau de la victime du sacrifice, voir plus loin chap. III, § 2.

[dxxxii] *Genèse*, XXV, 21-26.

dxxxiii Sous la loi deutéronomique le fils aîné recevait la plus grande part de la propriété familiale (*Deut*., XXI, 15-17).

dxxxiv *Genèse*, XXV, 29-34.

dxxxv *Genèse*, XXVII.

dxxxvi Jacobs, *Junior-right in Genesis*, S. B. A. (1894), pp. 46-63.

dxxxvii *Genèse*, XVI, XXI, 1-7.

dxxxviii *Genèse*, XXXVII, 309. Sur la naissance de Jacob, voir *Genèse*, XXX, 22-24.

dxxxix *Genèse*, XXXV, 18.

dxl Ainsi conclut Jacobs, in S. B. A., p. 58.

dxli Brown, Driver, Briggs, *Hebrew Lexicon* (1906).

dxlii *Genèse*, XXXVIII, 27-30. Cf. Joseph Jacobs, *Studies in Biblical Archaeology*, p. 56.

dxliii *Chroniques*, II, 4-15.

dxliv *Samuel*, XVI, 1-13.

dxlv *Rois*, I.

dxlvi Dans *Origins of English History* (Londres, 1882), ch. VIII, pp. 183-221, Elton discute longuement cette question.

dxlvii Elton, *op. cit*., p. 184.

dxlviii Elton, *op. cit*., pp. 188, 191, 194. Islington et Edmonton se trouvent parmi les bourgs des environs de Londres où le Borough English règne ou régnait naguère.

dxlix Elton, *op.. cit*., pp. 186 sq. Cf. Maine, *Early History of Institutions* (1875), p. 223.

dl Elton, *op. cit*., p. 186.

dli C'est ainsi que s'appelait l'amende que le tenancier devait payer au seigneur féodal à l'occasion du mariage de sa fille.

dlii Lettre de F.-W. Maitland, du 1er nov. 1887.

dliii Elton, *Origins*, p. 184.

dliv Viollet, *Histoire du Droit Civil Français* (1893), p. 842.

dlv Elton, *op. cit*., pp. 187 sq.

dlvi Elton, *op. cit*., p. 195 ; Viollet, *Histoire du Droit*, pp. 842 sq.

dlvii Bastian, *Rechtsverhältnisse* (1872), p. 185, n. 1.

dlviii Wenckebach, *Jus Theelachticum redivivum* (1759), p. 69.

dlix Elton, *op. cit*., p. 196.

dlx Elton, *op. cit*., p. 197.

dlxi Elton, *op. cit*., p. 197.

[dlxii] Elton, *op. cit*., p. 197 ; Bastian, *Rechtsverhältnisse*, p. 185, n. 1. Des traces d'ultimogéniture dans l'ancien droit allemand sont signalées par Grimm, *Rechtsaltertlhümer* (1881), p. 475.

[dlxiii] Elton, *op. cit*., p. 197.

[dlxiv] Elton, *op. cit*., p. 198.

[dlxv] Andreevsky, *Encyclopaedia*, vol. XIX (1916), p. 385, article signé V. N. et traduit par M^lle^ Czaplicka dans une lettre à moi adressée le 25 juillet 1916. Dans cette lettre, M^lle^ Czaplicka me recommande un ouvrage bibliographique intitulé *Obychnoye Pravo*, par Y. Yakushkin (Yaroslav, 1896), pp. 39, 41, 47, 173, 221, 231, 387. Cet ouvrage cite sept autorités sur l'ultimogéniture chez les paysans russes en ce qui concerne l'héritage de la maison.

[dlxvi] M^lle^ Czaplicka, dans ladite lettre.

[dlxvii] Ch. Elton, *op. cit*., p. 218.

[dlxviii] Blackstone, *On the Laws of England* (1829), II, 81-84. Letourneau déclare également que le droit d'ultimogéniture règne chez les Tartares, mais il ne cite pas son autorité. Voir Letourneau, *La Sociologie d'après l'Ethnographie* (1884), p. 417 ; *id*., *Property* (1892), p. 325.

[dlxix] Cahun, *Turcs et Mongols* (1896). pp. 61 sq. Cependant, le 25 juillet 1916, M^lle^ Czaplicka m'écrivait : « Au cours des recherches que je fais sur les Tougouses dans l'histoire mongolienne, j'ai trouvé la note suivante qui vous sera peut-être utile comme preuve que le droit d'ultimogéniture n'est pas reconnu chez les Mongols : « Tomair (?)-Shaniuy, ayant été chassé de la Mongolie du Sud par les Chinois, se retira à Khalka avec tout son peuple vers l'an 225 av. J.-C. Il voulait écarter du pouvoir son fils aîné Mods et laisser le trône à son plus jeune fils. Mais Mods tua son père, sa belle-mère et son jeune frère. Puis il monta sur le trône. » Hyacinthe Bitchurine. *Notes sur la Mongolie*, *Zapiski o Mongolia*, III, pp. 9-10).

[dlxx] Shakespear, *Lushei Kuki Clans* (1912), pp. 1 sq.

[dlxxi] *Imp. Gazetteer of India, Indian Empire* (1909), I, 393.

[dlxxii] Shakespear, *op. cit*., p. 17, 36.

[dlxxiii] Shakespear, *Lushei Kuki Clans*, p. 23, 32.

[dlxxiv] Mackenzie, *Relations of the Government with the Hill Tribes* (1884), pp. 331 sq.

[dlxxv] Shakespear, *op. cit*., p. 20.

[dlxxvi] Shakespear, *op. cit*., p. 21.

[dlxxvii] Shakespear, *op. cit*., p. 43 et p. 54.

[dlxxviii] *Census of India* (1911), vol. III, *Assam*, I. Rapport de McSwiney (Shillong, 1912), p. 138.

[dlxxix] Lewin, *Wild Races of S. E. India* (1870), p. 253.

dlxxx Shakespear, *Lushei Clans*, p. 54. Chez les Ahal et les Pouroum, clans du Manipour alliés aux Louchaï, « les fils du mort se partagent l'héritage, mais le cadet prend la maison et doit nourrir la veuve, ce qui ressemble beaucoup à la coutume des Louchaï ». Shakespear, p. 155.)

dlxxxi *Census of India* (1891), *Assam*, by E. A. Gait, vol. I. *Report* (Shillong, (1892), p. 240.

dlxxxii *Census of India* (1891), *Assam*, by E. A. Gait, vol. I. *Report* (Shillong, 1892), pp. 237 sq. Sur la permanence des villages Naga et l'attachement de ce peuple au sol natal, voir Shakespear, *Lushei Clans*, pp. 20, 21.

dlxxxiii Hodson, Meilkeis (1908), pp. XVII, 10 sq.

dlxxxiv Hodson, *Meitheis*, pp. 26 sq., 39 sq., dont le témoignage sur la permanence des villages meitheis et leur mode de culture est seulement implicite.

dlxxxv Hodson, *Meitheis*, p. 77.

dlxxxvi Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (1872), p. 9 Anderson, *Mandalay to Momien* (1876), p. 125 ; Scott et Hardiman, *Gazetteer of Upper Burma* (Rangoon, 1900-1901), Part. I, vol. I, pp. 331 sq., 369 sqq. ; Hanson, *Kachin Tribes*, JRAS, pp. 381 sqq. ; Gilhodes, *Mythologie des Katchins*, *Anthropos*, III (1908), p. 672.

dlxxxvii Scott et Hardiman, *Gazetteer*, Part. I, vol. I, p. 396 ; Gilhodes, *Culture des Katchins*, *Anthropos*, V (1910), pp. 617 sq.

dlxxxviii Robinson, *Account of Assam* (1841), p. 378. Cf. aussi Neufville, *On the Geography of Assam*, AR, XVI (1828), p. 341 ; McCosh, *Mountain Tribes on the N.-E. Frontier of Bengal*, JASB, V (1836), p. 202 ; Latham, *Descriptive Ethnology* (1859), I, 135 ; Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 13.

dlxxxix Scott et Hardiman, *Gazetteer*, Part. I, vol. I, p. 373.

dxc Scott et Hardiman, *Gazetteer*, Part, I, vol. I, p. 416.

dxci Crawford, *History of the Indian Archipelago* (1820), I, 363. Sur les différents modes de culture du riz, voir *ibidem*, p. 360.

dxcii A. W. Davis, dans ses remarques sur la propriété foncière chez les tribus des monts Naga en Assam (*Census of India* (1891), *Assam*, par A. Gait, vol. I. *Rapport*, Shillong (1892), p. 250) montre bien que les droits des particuliers à la propriété terrienne ne sont reconnus que lorsque le territoire dont dispose une tribu a cessé d'être pratiquement illimité.

dxciii Anderson, *Mandalay to Momien* (1876), pp. 125, 128-130.

dxciv *Ibidem*, p. 130.

dxcv *Ibidem*, p. 127.

dxcvi *Ibidem*, p. 302.

dxcvii *Ibidem*, p. 299.

dxcviii Scott et Hardiman, *Gazetteer*, 1900-1901, Part. I, vol. I, pp. 187 sqq., 272 sqq. L'identité de la race des Chan est obscurcie par la foule de noms locaux tels que Pai-i, Moi, Muong, Tho ou Do, Hkamti (Khamtee) et beaucoup d'autres encore. Sur la famille linguistique tibéto-chinoise, voir Grierson, *Gazetteer of India, Indian Empire* (1909), 1, 384 sqq. ; *Census of India* (1911), vol. I. *Report* par Gait (1913), pp. 329 sq., 336.

dxcix Milne, *Shans at Home* (1910), p. 98.

dc Scott et Hardiman, *Gazetteer*, I, vol. I, pp. 451 sqq.

dci Scott et Hardiman, *op. cit*., II, vol. II, pp. 302 sqq.

dcii Head, *Haka Chin Customs* (Rangoon, 1917), pp. 20 sq.

dciii Hughes, *Hill Tracts of Arakan* (Rangoon, 1881), p. 27. Voir aussi St. John, *Hill Tribes of North Aracan*, JRAI (1873), p. 241. M. St. John, qui a habité au milieu de ces populations durant dix-huit mois, parle de cette loi successoriale comme si elle s'appliquait également à toutes les tribus montagnardes de l'Arakan du Nord. Il semble que la chose soit inexacte car, chez les Chin d'Arakan, « si un homme meurt en laissant deux fils, le plus jeune n'a aucun droit à l'héritage ; mais son aîné est forcé de pourvoir à son mariage et d'en supporter les frais » (Hughes, *Hill Tracts of Arakan*, p. 30).

dciv Baber, *Travels in the Interior of China*, RGS, Supp. P., vol. I (1886), p. 70. La loi successoriale en vigueur chez les Lolo est rapportée d'une façon différente par Rocher, *Province de Yunnan*, II (1870), p. 17.

dcv Gurdon, *The Khasis* (1914), pp. 10 sqq.

dcvi *Census of India* (1911), vol. I, *India*, Part. I. *Report* by Gait (1913), pp. 324, 327, 336 ; Grierson, *Gazetteer of India, Indian Empire* (1909), I, 382, 386.

dcvii *Census of India* (1911), vol. I, *India*, I. *Report* par E. A. Gait (1913), p. 328.

dcviii Hunter, *Account of Assam* (1879), II, 216. De même, Hooker déclare que les Khasi appartiennent à la race indochinoise (*Himalayan Journals* (1891), 485.

dcix Hooker, *Himalayan Journals*, p. 485 ; Gurdon, *The Khasis*, p. 2. A l'encontre de ce que dit Gurdon, Hooker déclare que les Khasi sont de caractère maussade et indocile.

dcx Gurdon, *The Khasis*, p. 33.

dcxi Gurdon, *op. cit*., p. 39.

dcxii Gurdon, *op. cit*., p. 51.

dcxiii Gurdon, *op. cit*., pp. 62, 82 sq.

dcxiv Gurdon, *The Khasis*, p. 83.

dcxv Gurdon, *op. cit*., p. 88.

dcxvi Gurdon, *op. cit*., pp. 31, 63. Le fait que la mère et les filles n'habitent pas toujours la même maison paraît établi d'après le premier de ces passages (page 31), où il est dit que « lorsqu'une fille quitte la maison maternelle et cons-

truit une habitation dans l'enclos de sa mère, sous peine d'être « *sang* » ou tabou, cette maison ne doit pas être édifiée à droite de la demeure maternelle, mais à gauche ou derrière celle-ci ».

dcxvii Gurdon, *Khasis*, pp. 76, 82, 83 ; Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 56 ; Hunter, *Assam* (1879), II, 217 sq.

dcxviii Gurdon, *The Khasis*, pp. 82 sq.

dcxix Buchanan, cité par Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 66. D'après Playfair, les Garo ont le teint plus foncé que les Khasi, « et ils ont le type mongol à un degré plus prononcé » (*The Garos*, 1909, p. 1).

dcxx Grierson, *Gazetteer, Indian Empire* (1909), I, 387, 393.

dcxxi Playfair, *The Garos*, p. 8.

dcxxii *The Garos*, pp. 5 sq.

dcxxiii Playfair, *The Garos*, p. 33.

dcxxiv Playfair, *The Garos*, pp. 34 sq., 45 ; Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 65.

dcxxv Playfair, *The Garos*, pp. 35 ; Dalton, *Ethnology of Bengal*, pp. 61 sq. ; Eliot, *On the Inhabitants of the Garrow Hills*, AR, III (1807), p. 23.

dcxxvi Gurdon, *The Khasis*, p. 32.

dcxxvii Hunter, *Account of Assam* (1879), II, 154.

dcxxviii Playfair, *The Garos*, pp. 65, 71.

dcxxix Playfair, *op. cit*., pp. 71 sq.

dcxxx Playfair, *op. cit*., pp. 72, 73.

dcxxxi Eliot, *op. cit*., p. 27.

dcxxxii Grierson, *Gazetteer, Indian Empire* (1909), I, 384 sq.

dcxxxiii *Imperial Gazetteer of India, Empire of India* (1909), I, 295 sq. Hooker donne une très belle description du bord du plateau khasi. Voir *Himalayan Journals* (1891), pp. 488 sqq. Sur les forêts des monts Khasi (chênes, sapins, bouleaux, marronniers, rhododendrons), voir Gurdon, *The Khasis*, p. 8. Sur les pentes méridionales des monts Khasi, poussent de riches bois d'orangers qui fournissent des fruits à toute la province du Bengale. L'oranger paraît être originaire de ces pays. D'après Birdwood, il est probable que les Arabes furent les premiers à l'introduire en Syrie d'où les Croisés l'apportèrent et le propagèrent dans le sud de l'Europe ; Gurdon, *The Khasis*, pp. 41 sq. ; Mackenzie, *Relations of the Governrnent with the Hill Tribes* (1884), p. 235.

dcxxxiv Lewin, *Wild Races* (1870), p. 234 sq. Sur les Mrou, cf. Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 113.

dcxxxv Lewin, *op. cit*., pp. 232, 234, 235.

dcxxxvi Dalton, *Ethnology of Bengal*, pp. 177 sq., 184 sqq. ; *Imperial Gazetteer, The Indian Empire* (1909), I, 298 sq., 382 sqq. ; *Census of India* (1911), vol. I, *India*, Part. I, E. A. Gait (1913), pp. 322 sqq. Les principaux traits caracté-

ristiques de cette race primitive sont : « le nez épaté, la tête longue, une chevelure opulente et quelquefois ondulée, mais non crépue ou laineuse, la peau noire ou à peu près, et la taille plutôt petite » (Gait, *op. cit*., p. 325). Cependant Dalton, *op. cit*., p. 190, écrit : « Les Ho présentent des types faciaux très variés et je crois que dans beaucoup de familles il y a un fort mélange de sang arien. Beaucoup d'entre eux ont le nez droit et le visage ovale. Quelquefois on rencontre chez eux des jeunes filles qui ont les traits délicats et réguliers, le nez droit et finement ciselé, la bouche et le menton parfaitement formés. Cependant leurs yeux sont rarement aussi grands et aussi brillants que les yeux de gazelle des jeunes Hindoues. J'ai rencontré des individus aux traits mongoles fortement accusés et d'autres noirs et grossiers comme des Santal. »

dcxxxvii Dalton, *Ethnology of Bengal*, pp. 195, 196.

dcxxxviii Tickell, *Memoir on the Hodésum*, JASB (1840), pp. 694 sqq. ; Dunbar, *On the manners*, etc., *of the Lurka Coles*, JRAS, pp. 370 ; sq. Dalton, *Ethnology of Bengal*, pp. 177 sq.

dcxxxix Tickell, *op. cit*., pp. 699 sqq. ; Dalton, *op. cit*., pp. 177 sq.

dcxl Tickell, *op. cit*., p. 784 ; Dunbar, *op. cit*., p. 372.

dcxli Tickell, *op. cit*., p. 783 ; Dalton, *op. cit*., p. 189.

dcxlii Dunbar, *op. cit*., p. 371.

dcxliii Dunbar, *op. cit*., p. 374.

dcxliv Tickell, *op. cit*., p. 794, note *.

dcxlv *Ethnogr. Survey of Central India*, n° II, Luard, *Jungle Tribes of Malwa* (1909), p. 17.

dcxlvi Russell, *Tribes of the Central Provinces* (1916), II, 279.

dcxlvii Russell, *op. cit*., II, 292 ; cf. Luard, *op. cit*., p. 33.

dcxlviii *Census of India* (1901), vol. XIX, *Central India*, part. I, report by Luard (1902), p. 197.

dcxlix Hendley, *Account of the Mewar Bhils*, p. 357-358, cité par Russell, *Castes*, II, 292.

dcl Luard, *Jungle Tribes*, p. 26.

dcli Rivers, *The Todas* (1906), pp. 559 sq. Sur les Badaga et les Kola, voir Thurston, *Castes and Tribes of Southern India* (1909), I, 63 sqq., IV, 3 sqq.

dclii Parr et Mackray, *Rembau*, JSBRAS, n° 56, Singapour (1910), p. 65, 68.

dcliii Wilken, *Over de verwantschap*, etc., *verspreide Geschriften* (1912), 1, 332.

dcliv Haxthausen, *Transkaukasia* (1856), II, 207, 215.

dclv Jochelson, *The Yukaghir*, JNPE (1910), p. 7.

dclvi Jochelson, *The Yukaghir*, pp. 107-109.

dclvii Jochelson, *op. cit*., p. 109.

[dclviii] Jochelson, *op. cit.*, p. 2.

[dclix] Jochelson, *The Yukaghir*, p. 109.

[dclx] Bogoras, *The Chukchee*, JNPE, (190i-1909), pp. 349 sqq., et p. 677.

[dclxi] *Ibidem*, p. 359.

[dclxii] Jochelson, *The Koryak*, pp. 34-36.

[dclxiii] Munzinger, *Sitten und Recht der Bogos* (1859), pp. 25, 77-79.

[dclxiv] Munzinger, *op. cit.*, p. 29.

[dclxv] Munzinger, *op. cit.*, p. 74.

[dclxvi] Brun-Rouet, *Le Nil Blanc et le Soudan* (1855), p. 241. Sur les Nouer, voir Deniker, *Races of Man* (1900), p. 445.

[dclxvii] Beech, *The Suk, their Language and Folklore* (1911), pp. 4, 35.

[dclxviii] Viollet émet la même opinion sur l'origine de l'ultimogéniture ou *maineté*. (*Hist. du droit civil français* (1893), p. 842).

[dclxix] Playfair, *The Garos* (1909), p. 69. Pour d'autres exemples d'une pareille prohibition chez d'autres peuples, voir plus loin (chap. VI).

[dclxx] Burckhardt, *Notes on the Bedouins* (1831), II, 354 sq.

[dclxxi] Burckhardt, *op. cit.*, I, 131. « Les Arabes observent les lois successoriales prescrites par le Coran et l'héritage est partagé également entre tous les fils. »

[dclxxii] « Il est encore impossible de se prononcer sur la race des Akikouyou. Sur ce sujet, comme sur celui de leur origine et de leur histoire, il reste beaucoup à trouver. Ils parlent incontestablement une langue bantou, mais M. Mc Gregor me dit qu'ils possèdent une autre langue en sus de celle qu'ils emploient communément. » (Routledge, *With a Prehistoric People, tise Akikuyu*, 1910, p. 19). Les Akikouyou se disent descendus des Akamba et de l'avis de M. et M^me^ Routledge ils ont peut-être raison ; « comme le montre l'étude des deux langues, bien que certains faits fassent croire que la scission est très ancienne, les Akamba sont maintenant leurs voisins du sud-est » (*op. cit.*, pp. 2 sq.). S'il est vrai que les Akikouyou dérivent des Akamba, le même doute concernant l'affinité ethnique des Akikouyou s'applique aux Akamba, bien que d'après C. W. Hobley « les A-kamha soient probablement la race bantou la plus pure de l'Afrique orientale britannique ». (*Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes*, 1910, p. 2.) D'après K. R. Dundas, les Akikouyou actuels ont été formés par la fusion de plusieurs tribus différentes, comme il apparaît aux nombreux types physiques qu'on voit parmi eux et que l'œil exercé découvre sans peine. Parmi ces types il mentionne les Massaï, les Akamba et les Dorobo. Cf. Dundas, *On the Origin of the Kikuyu*, *Man*, VIII (1908), pp. 136 sqq. Cf. aussi Eliot, cité par Beech, *The Suk* (1911), p. XI.

[dclxxiii] Deniker, *Races of Man* (1900), pp. 436 sqq.

dclxxiv Speke, *Discovery of the Source of the Nile* (1912), ch. IX, pp. 201 sqq., 421, 430 ; Johnston, *The Uganda Protectorate* (1904), II, 484 sqq., 600 sqq. ; Roscoe, *The Baganda* (1911), pp. 186 sq.

dclxxv *The Masaï* (1905) ; *The Nandi* (1909).

dclxxvi Hollis, *The Nandi*, p. 1, note 2. Hobley incline à considérer les Nandi comme un mélange des familles Hamitique et Nilotique (*Eastern Uganda*, 1902, p. 10) Johnston trouve dans la langue massaï des traces « lointaines mais certaines de parenté » avec les Galla. Cf. son article, *The people of Eastern Equatorial Africa*, JRAI, XV (1885), p. 15.

dclxxvii Des écrivains qui font autorité sont d'avis que ce groupe de tribus africaines est d'origine arabe ou qu'il a tout au moins été modifié par des mariages avec des immigrants d'Arabie. Cf. Speke, *op. cit*., ch. VIII, pp. 201 sqq. ; Deniker, *Races*, p. 429. Bien que la langue galla ne soit pas sémitique, elle a, paraît-il, des points de ressemblance avec la famille sémitique dans la conjugaison, les pronoms, les nombres, etc... Cf. Renan, *Histoire des Langues Sémitiques* (1878), pp. 91 sq. 338 sqq.

dclxxviii Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas* (1893), p. 193 ; *id*., *Beiträge Ethnogr. der Somâl* (1886), p. 54.

dclxxix Dundas, *History of Kitui*, JRAI (1913), p. 528.

dclxxx Dundas, *op. cit*., p. 546.

dclxxxi Hobley, *Kikuyu Customs*, JRAI (1910), p. 431.

dclxxxii Routledge, *op. cit*., pp. 151-153.

dclxxxiii Hobley, *op. cit*., p. 440.

dclxxxiv Hobley, *op. cit*., p. 441.

dclxxxv Hobley, *op. cit*., pp. 441 sq.

dclxxxvi Hobley, *op. cit*., p. 442.

dclxxxvii Karasek, *Beitr, Kennt. der Waschamba, Baessler-Archiv* (1911), p. 191.

dclxxxviii Merker, *Rechtsverhältnisse der Wadschagga* (1902), pp. 14 sq., PM, n 138.

dclxxxix Ravenstein, *Somal and Galla land*, PRGS, VI (1884), p. 271.

dcxc Dundas, *The Wawanga*, JRAI (1913), p. 39.

dcxci Barrett, *Notes on the Wagiriama*, JRAI, XLI (1911), p. 21.

dcxcii Hollis, *The Nandi* (1909), p. 63. Hotus appelle ces anneaux des amulettes (*op. cit*., p. 87).

dcxciii New, *Life, Wanderings in Eastern Africa* (1873), p. 458.

dcxciv Hildebrandt, *Ethnogr. über Wakamba*, ZE, X (1878), p. 386.

dcxcv Routledge, *op. cit*., p. 176.

dcxcvi Dundas, *The Wawanga*, JRAI, XLIII (1913), p. 48.

dcxcvii Dundas, *On the Tribes of Baringo District*, JRAI (1910), p. 54.

dcxcviii Merker, *Die Masai* (1904), pp. 200 sq.

dcxcix Dundas, *The Wawanga*, JRAI, XLIII (1913), p. 38.

dcc Dundas, *op. cit*., p. 43. Parfois, au lieu de l'*Erythrina tomentosa*, les indigènes emploient un autre arbre qu'ils appellent « murumba ».

dcci Raum, *Die Religion der Landschaft Moschi*, *Arch. Relig*., XIV (1911), p. 189.

dccii Dundas, *op. cit*., pp. 67 sq.

dcciii Hollis, *The Nandi* (1909), pp. 12 sq.

dcciv Hobley, *Further Researches into the Kikuyu*, JRAI (1911), p. 419, 421.

dccv Diodore de Sicile, IV, 39, 2.

dccvi Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer* (1881), pp. 160 sq., 464 sq. ; Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861), pp. 254. Cf. en particulier Surita *lib*. 1 *ind. rer. aragon*., ad. a. 1032, cité par Grimm, *op. cit*., p. 464, « *Adoptionis jus illorum temporum instituto more rite sancitum tradunt, qui is inoleverat, ut qui adoptaret, per stolae fluentis sinus eum qui adoptaretur traduceret* » ; et Du Cange, *Glossarium Latinitatis* (Paris, 1733-1736), v. 63, s. v. « *Pallio cooperire* », « *Cujus ritus initium fluxisse arbitror ab eo, qui in adoptionibus observabatur : quippe adoptivos pallio ac stola propria adoptantes quodammodo involvebant, ut ab iis quasi prognatos indicarent* ».

dccvii Liebrecht, *Zur Volkskunde* (1879), p. 432.

dccviii Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven* (1897), p. 104.

dccix Ciszewski, *op. cit*., p. 103, qui renvoie à Jukii, *Bosanski prijatelj* (Sisak, 1870), IV, 175.

dccx D'Herbelot, *Bibl. Orient*, La Haye (1777-1779), I, 156, s. v. Akhrat.

dccxi Hose et McDougall, *Pagan Tribes of Borneo* (1912), I, 78.

dccxii Roscoe, *Northern Bantu* (1915), p. 114.

dccxiii Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 5 ; Hesychius, s. v. Δευτερόποτμος.

dccxiv Caland, *Die altindtschen Todtenund Bestattungsgebräuche* (Amsterdam, I, Ac., 1896), p. 89.

dccxv Reade, *Death Customs, Kurnaun, Panjab Notes*, II, p. 74, § 452 (Février 1885).

dccxvi *Satapatha-Brâhmana*, traduit par J. Eggeling, II^{e} Partie, pp. 4, 20, 29, 38, 42, 44 (SBE, vol. XXVI) ; Hubert et Mauss, *Essai sur le Sacrifice*, *Année Sociol*., II(1897-1898), pp. 48 sqq.

dccxvii Lévi, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas* (1898), pp. 102-107 Hubert et Mauss, *Essai sur le Sacrifice*, *Année Sociol*., II (1897-1898), pp. 48 sqq. ; *Satapatha Brâhmana*, II^{e} Partie, pp. 18-20, 25-35, 73, V^{e} Partie, pp. 23

sq. Cf. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 380 sq. (*The Golden Bough*, III[e] édition. I[re] Partie).

dccxviii Russell, *Tribes of the Central Provinces* (1916), III, 568.

dccxix Wilford, *On Mount Caucasus*, AR, VI (1801), pp. 537 sq. (édition in-8°). Ce passage est réimprimé dans Coleman, *Mythology of the Hindus* (1832) p. 150 ; Raghu-Nath-Raya ou Ragoba (Raghunât Rao ou Raghuba) cherche en vain à se faire choisir comme Peshawa des Maratha. Son fils y fut nommé en 1796. Cf. *Imperial Gazetteer of India* (1909), p. 442 sq.

dccxx Thurston, *Ethnographic Notes in Southern India* (1906), pp. 271 sq.

dccxxi Forbes, *Oriental Memoirs* (1813), I, 378 ; Mateer, *The Land of Charity* (1871), pp. 169-171.

dccxxii Liebrecht, *Zur Volkskunde* (1879), p. 397, qui renvoie au *Madras Mail* cité par la *Augsb. Allgem. Zeitung* (1869), n° 255, S. 3941 B.

dccxxiii *North Indian Notes and Queries*, III, p, 215, § 465 (Mars 1894), qui renvoie au Pioneer, mais sans donner de date.

dccxxiv Atkinson, *The Himalayan Districts*, II (Allahabad, 1884), p. 914. Cf. JASB (1884), I[re] partie, p. 101.

dccxxv Dubois, *Mœurs, Institutions des Peuples de l'Inde* (1825), I, 42.

dccxxvi Mackintosh, *Origin and Present Condition of Ramoosies* (Bombay, 1833), p. 124.

dccxxvii *Genèse*, XXVII, 41-45. Ce passage fait partie du récit du yahviste. L'écrivain sacerdotal donne une explication différente du départ de Jacob pour Haran (*Genèse*, XXVII, 46 ; XXVIII, 5) et l'attribue au désir qu'avaient ses parents de lui faire épouser quelqu'un de leur famille ; il passe donc sous silence l'épisode peu édifiant de la querelle entre les frères.

dccxxviii *Genèse*, XXIV.

dccxxix *Genèse*, XXVII, 41-45.

dccxxx *Genèse*, XXVIII. 10-22. Béthel s'appelle actuellement Beitin. Un peu au nord du village se trouve un cercle de pierres remarquable où la tradition a probablement vu l'endroit où Jacob dormit et eut un songe. Sur ce site, cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine* (1856), I, 448-451 ; Stanley, *Sinai and Palestine* (1856), p. 217 ; Conder, *Tent Work in Palestine* (1885), p. 251 ; Smith, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, I, col. 552, s. v. *Bethel* ; *id*., *Hist. Geogr. Holy Land* (1894), pp. 289 sqq. ; Tristram, *Land of Israel* (1882), p. 162 ; Baedeker, *Palestine* (1906), p. 213 ; Driver, *Genesis* (1916), p. 264 ; Skinner, *Genesis*, p. 378.

dccxxxi Tristram, *Land of Israel* (1882), p. 161.

dccxxxii Sur la manière dont Amphiarus acquit son pouvoir de divination, cf. Pausanias, II, 13, 7.

dccxxxiii Pausanias, I, 34, 2-5.

dccxxxiv Tite-Live, XLV, 27.

dccxxxv J'ai décrit ce site tel que je l'ai vu il y a bien des années, un jour de mai. Sur les ruines du sanctuaire, qui ont été fouillées dans les temps modernes, je renvoie à mes notes sur Pausanias, I, 34 (vol. II, pp. 463 sqq.).

dccxxxvi Nous tenons ces détails d'une inscription trouvée sur l'emplacement. Cf. *Corpus Inscr. Graec. Gr. Septent*., vol. I (1892), pp. 70 sqq., n° 235 ; φημερ ς ρχαιολογική, (1885), pp. 93 sqq. ; Michel, *Recueil Inscr. Grecques* (1900), pp. 604 sq., n° 698.

dccxxxvii J'ai décrit ces scènes d'après mes observations personnelles. Le lecteur pourra trouver de plus amples détails dans mon *Pausanias*, vol. III, 236 sqq., vol. V, 570 sqq.

dccxxxviii Strabon, VIII, 6, 15, p. 374, éd. Casaubon ; Pausanias, II, 27, 3. Quand Pausanias visita le sanctuaire au second siècle de notre ère, il ne restait plus que six de ces tablettes.

dccxxxix Pausanias, III, 26, 1 ; Plutarque, *Agis*, 9 ; *id*., *Cleomenes*, 7 ; Cicéron, *De divinatione*, I, 43, 96. Sur le site de l'oracle et le caractère des lieux, je me permets de l'envoyer le lecteur ma note sur Pausanias (vol. III, p. 400). Cicéron s'est trompé lorsqu'il a placé le temple près de Sparte. Il en est séparé par la haute chaîne du Taygète.

dccxl Strabon, VI, 3, 9, p. 284, éd. Casaubon.

dccxli Virgile, *En*., VII, 81 sqq., avec le commentaire de Conington sur le vers 82 ; Ovide, *Fastes*, IV, 649 sqq. Pour d'autres exemples de divination par songe, cf. Büchsenschütz, *Traum und Traumdeutung* (1868) ; Bouché-Leclercq, *Divination dans l'Antiquité* (1879), I, 280 ; Deubner, *De Incubatione* (1900).

dccxlii Kingsley, *Travels in West Africa* (1897), p. 507.

dccxliii Adriani en Kruijt, De Toradja's, 1, 23 sq., 273.

dccxliv Adriani en Kruijt, *op. cit*., III, 396 sq., 433 sq., 436 sq., 440.

dccxlv Ködding, *Die batakschen, Götter Brahmanismus*, *Allg. Miss.-Zeitschr*., XII (1885), p. 404 ; Kruijt, *Het Animism in den Indischen Archipel* (La Haye, 1906), pp. 494 sq. Le premier de ces auteurs ne mentionne pas le figuier.

dccxlvi Grandidier, *Religion des Malgaches*, *Anthr*., XXVIII (1917), p. 111.

dccxlvii Van Hoëvell, *Weitere Notizen über die Götterverehring*, IAE, VIII (1895), p. 134. Pour d'autres détails concernant cette cérémonie de la fertilisation annuelle de la terre par le soleil, cf. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, II, 98 sq.

dccxlviii Adriani en Kruijt, *op. cit*., II. 163.

dccxlix Erman, *Die ägyptische Religion* (1909), p. 210 sq.

dccl Risley, *Tribes of Bengal* (1891), II, 75.

dccli Driver, note sur *Amos*, II, 14 (*Joel and Amos*, Cambridge, 1901, p. 162).

dcclii I *Rois*, XII, 28-33.

dccliii *Amos*, VII, 13.

dccliv *Amos*, IX, 1.

dcclv *Amos*, III, 14.

dcclvi *Amos*, IV, 4, 5.

dcclvii *Amos*, IV, 4.

dcclviii *Amos*, V, 4.

dcclix *Genèse*, XXVIII, 22.

dcclx Moore, in *Encyclopaedia Biblica*, II, coll. 2974 sqq. ; Benzinger, *Hebr. Arch.* (1907), pp. 42 sq. ; 321 sqq. Driver, *Modern Research as illustrating the Bible* (1909), pp. 62-65 ; Vincent, *Canaan* (1914), pp. 102 sqq.

dcclxi *Osée*, III, 4, X, 1.

dcclxii *Exode*, XXIII, 24 XXXIV, 13 ; *Lévitique*, XXVI, 1 ; *Deutéronome*, VII, 5 ; XVI, 22.

dcclxiii *Genèse*, XXVIII, 22.

dcclxiv Clément d'Alexandrie, *Protrept*, IV, 1, p. 40, éd. Potter.

dcclxv Tylor, *Primitive Culture* (1873), II, 166.

dcclxvi Isaïe, LVII, 6. Cependant cette interprétation bien que probable n'est pas certaine, puisque le mot qui veut généralement dire « pierres » ne se trouve pas dans le texte hébreu. Cf. sur ce passage les commentaires de Dillmann (*Prophet Jesaia*, 1890, p. 486).

dcclxvii Pausanias, VII, 22, 4.

dcclxviii Pausanias, IX, 27, 1-3.

dcclxix Codrington, *Melanesians* (1891), p 140.

dcclxx Turner, *Samoa* (1884), p. 62.

dcclxxi *Ibid*., pp. 24 sq.

dcclxxii Wanner, *Ethnol. Not. über Timor*, A. A. (1913), p. 153.

dcclxxiii Roscoe, *Northern Bantu* (1915), p. 250.

dcclxxiv J. Roscoe, *op. cit*., p. 251.

dcclxxv Tauxier, *Le Noir du Soudan* (1913), p. 105.

dcclxxvi Lewis and Clark, *Travels to the Source of Missouri* (1815), I, 224 (I, 225 sq., éd. 1905).

dcclxxvii Prescott, *The Dacotahs*, Schoolcraft's *Indian Tribes of U. S.* (1853-1856), III, 229.

dcclxxviii Campbell, *Superstitions of the Highlands of Scotland* (1900), pp. 184-186. Cf. Pennant, *Tour in Scotland*, in Pinkerton, *Voyages* (1808-1814), III, 330 sq., 553 ; Miss Cumming, *In the Hebrides* (1883), pp. 70 sq.

dcclxxix Nilsson, *Primitive inhabitants of Scandinavia* (1868), pp. 241 sq. On trouvera d'autres exemples du culte des pierres dans Bastian, *Steincultus in der Ethnographie*, Arch. A. (1868), pp. 1-18 ; Tylor, *Primitive Culture* (1873), II, 161 sqq. ; Lubbock, *Origin of Civilisation* (1882), pp. 301 sqq. Smith, *Religion of the Semites* (1894), pp. 201 sqq.

dcclxxx Pausanias, X, 24, 6.

dcclxxxi Théophraste, *Caractères*, éd. Diels (Oxford, S. D.), XVI, 5.

dcclxxxii Lucien, *Alexander*, 30.

dcclxxxiii Lucien, *Deorum concilium*, 12.

dcclxxxiv Arnobe, *Adversus Nationes*, I, 39.

dcclxxxv JRAS (1843), p. 20.

dcclxxxvi Enthoven, *Folklore of the Konkan*, p. 81 (Suppl. *Indian Antiquary*, XLIV, 1915).

dcclxxxvii Moor, *An hereditary living deity*, AR (1803), p. 394.

dcclxxxviii Rivers, *The Todas* (1906), pp. 130 sq., 139 sq., 143.

dcclxxxix Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua* (La Haye, 1886), p. 223.

dccxc Shaw, *The Betsileo, Antananarivo Annual*. (1885), pp. 404 sq.

dccxci Hildebrandt, *Ethnogr. Not. über Wakamba*, ZE (1878), p. 384.

dccxcii Pline, *Nat. Hist*., XXXVII, 135.

dccxciii Philon de Byblos, Eusèbe, *Praep. Evang*., I, 10, 18.

dccxciv Damascius, *Vita Isidori*, § 203, cf. § 94.

dccxcv Damascius, *Vita Isidori*, § 203.

dccxcvi Damascius, *loc. cit*. Sur ces pierres (*Baitylia*), voir encore Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, II, 2779 sqq. Certaines étaient peut-être d'origine météorique (Benzinger, *Hebr. Arch*., 1907, p. 315).

dccxcvii Cf. sup., p. 202.

dccxcviii Driver, *Modern Research* (1909), p. 65. Benzinger, *Hebr. Arch*., p. 324, donne une interprétation différente de ces trous.

dccxcix *Genèse*, XXIX, 1-11.

dccc *Genèse*, XLV, 2, 14 sq.

dccci *Genèse*, XLIII, 30 sq.

dcccii *Genèse*, XLVI, 29.

dccciii I *Samuel*, XX, 41.

dccciv *Tobie*, VII, 6.

dcccv Yate, *Account of New Zealand* (1835), pp. 100-102.

dcccvi Dillon, *Voyage to the South Seas* (1829), I, 211 sq.

dcccvii Thomson, *Story of New Zealand* (1859), I, 200. Cf. Taylor, *Te Ika a Maui* (1870), p. 222.

dcccviii Man, *Aboriginal Inhabitants of the Andamans*, 2e éd., p. 79.

dcccix Gordon, *People of Mungeli Tahsil* (Bilaspore), JASB (1905), p. 184.

dcccx Russel, *Tribes and Castes of the Central Provinces* (1916), II, 428.

dcccxi De nombreux exemples ont été rassemblés par Friederici, *Der tränengruss, Globus* (1906), pp. 30-34.

dcccxii Lerius, *Historia Navigationis in Brasiliam* (1586), pp. 251-253 ; Thevet, *Les Singularités de la France Antarctique*, nouv. éd. (Paris, 1878), pp. 225 sq. (fol. 85). D'après Thevet l'hôte lui-même, assis dans son hamac, pleurait en signe de bienvenue. Cf. Magalhanes de Gandavo, *Histoire de la province de Sancta-Cruz* (Paris, 1837), pp. 113 sq. (in Ternaux Compans, *Voyages, Relations*) ; Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil* (1864), pp. 37, 90, 220 ; Coreal, *Voyages aux Indes Occidentales* (1722), I, 236-238.

dcccxiii Azara, *Voyages dans l'Amérique Méridionale* (1809), II, 151.

dcccxiv Cabeza de Vaca, *Naufragos y Relacion*, in Vedia, *Historiadores Primitivos de Indias* (1852-1853), vol. I, p. 529, cap. XV ; *id*., in Ternaux-Compans, *Voyages, Relations* (1837), pp. 116 sq. Cf. Friederiel, *Tränengruss der Indianer, Globus* (1906), p. 32.

dcccxv Perrot, *Mémoire sur les Mœurs, Sauvages de l'Amérique* (1864), p. 86.

dcccxvi De la Potherie, II, 182-184, cité par J. Tailhan dans ses notes sur Perrot, *Mémoire*, pp. 197 sq.

dcccxvii *Genèse*, XXXI.

dcccxviii *Genèse*, XXXI, 48-52.

dcccxix Tristram, *Land of Moab* (1874), pp. 300-302. Cf. Vincent, *Canaan* (1914), p. 408.

dcccxx *Danish History of Saxo Grammaticus*, traduit par Oliver Elton (Londres, 1894), p. 16.

dcccxxi Raffles, *History of Java* (1817), I, 377.

dcccxxii *Grihya-Sûtras*, trad. par H. Oldenberg, Ire partie (Oxford, 1886), pp. 13, 168, 282 sq., 381 ; IIe partie (Oxford, 1892), pp. 45, 188, 260 sq.

dcccxxiii Thurston, *Ethnographic Notes* (1906), p. 1. Cf. Sonnerat, *Voyage aux Indes Orientales* (1782), I, 81.

dcccxxiv *Grihya-Sûtras*, trad. par H. Oldenberg, IIe partie, p. 146.

dcccxxv Stewart, *Notes on Northern Cachar*, JASB (1855), p. 620.

dcccxxvi On trouvera de nombreux exemples de serments prêtés sur des pierres dans Lasch, *Der Eid* (1908), pp. 41 sqq.

dcccxxvii Aristote, *Constitution d'Athènes*, 7 et 55 ; Plutarque, *Solon*, 25 ; Julius Pollux, *Onomasticon*, VIII, 26.

dcccxxviii Martin, *Western Islands of Scotland* (Pinkerton's *Collection of Voyages*, III, 657).

dcccxxix Martin, *op. cit*., pp. 627 sq.

dcccxxx *Folk-lore*, VIII (1897), p. 399.

dcccxxxi Munzinger, *Sitten der Bogos* (1859, pp. 33 sq.

dcccxxxii Dundas, *Organization of some Bantu Tribes*, JRAI (1915), p. 252.

dcccxxxiii Hodson, *Naga Tribes of Manipur* (1911), p. 110.

dcccxxxiv Eliot, *On the inhabitants of the Garrow hills*, AR, III, p. 30.

dcccxxxv Playfair, *The Garos* (1909), p. 75.

dcccxxxvi Turner, *Samoa* (1884), p. 184.

dcccxxxvii *Genèse*, XXXI, 47-52.

dcccxxxviii *Josué*, XXIV, 26 sq.

dcccxxxix Procope, *De bello Persico*, I, 5.

dcccxl Curtiss, *Primitive Semitic Religion* (1902), p. 79.

dcccxli Le gué ici décrit est celui de Mukhâdat en Nusranîyeh, « le Gué des Chrétiennes », sur la roule qui va de Reimûn à Shihân. C'est le gué qu'on franchit généralement en allant du nord au sud et c'est probablement celui où la tradition plaçait le passage de Jacob avec sa famille et ses troupeaux.

dcccxlii Plaute, *Amphytryon*, 532 sq., « *Cur me tenes ? Tempus(est) : exire ex urbe prius quam lucescat Volo* ».

dcccxliii *Genèse*, XXXI, 54, XXXII. Sur les chameaux qui portaient la famille de Jacob, cf. *id*,. XXXI, 17.

dcccxliv Homère, *Odyssée*, IV, 354-570.

dcccxlv Apollodore, *Bibliotheca*, III, 13, 5 ; Scoliaste de Pindare, *Nem*., III, 60.

dcccxlvi Ovide, *Métamorph*., IX, 62-86 cf. Sophocle, *Trachiniae*, 9-21.

dcccxlvii I *Rois*, XIX, 8-13.

dcccxlviii Xénophon, *Anabasis*, I, 2, 13 ; Pausanias, I, 4, 5 ; Hérodote, VIII, 138 ; Plutarque, *Consol. ad Apollon*, 27 ; Elien, *Var. Hist*., III, 18 ; Philostrate, *Vit. Apollon*, VI, 27 ; Himerius, *Eclog*. XVI, 5 ; Cicéron, *Tuscul. Disput*, I, 48, 114 ; Virgile, *Eclog*., VI, 13 sqq., avec le commentaire de Servius.

dcccxlix Ovide, *Fasti*, III, 289-348.

dcccl Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 737-741. Sur le culte des rivières chez les Grecs, cf. Karsten, *Studies in Primitive Greek Religion* (Helsingfors, 1907), pp. 29 sqq.

dcccli Hérodote, VI, 76.

dccclii Hérodote, VII, 113.

dcccliii Plutarque, *Lucullus*, 24.

dcccliv Tylor, *Primitive Culture* (1873), II, 210.

dccclv Trevelyan, *Folk-lore of Wales* (1909), p. 6.

dccclvi Hinde, *The Last of the Masai* (1901), pp. 103 sq.

dccclvii Roscoe, *Baganda* (1911), p. 319.

dccclviii Roscoe, *op. cit*., pp. 163, 318.

dccclix Speke, *Source of the Nile* (1912), ch. XIX, pp. 446, 447 sq.

dcccLx Powell-Cotton, *Journey through Congo State*, G. J. (1907), p. 374.

dccclxi Thomas, *Ibo Burial Customs*, JRAI (1917), p. 165.

dccclxii Metz, *Tribes of Neilgherry Hills* (Mangalore, 1864), p. 68.

dccclxiii R. Sutherland Rattray, *Some Folklore Stories and Songs in Chinyanja* (Londres, 1907), p. 190.

dccclxiv Rattray, *op. cit*., p. 194. Sur les superstitions qui s'attachent chez les peuples primitifs à la confession des péchés, cf. *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 114, 191, 195, 211 sq., 214 sqq. Apparemment la confession était regardée à l'origine comme une sorte de purgation physique.

dccclxv Adriani en Kruijt, *Toradja's* (1912-1914), 1, 276.

dccclxvi Williams, *Through Burma* (1868), p. 91.

dccclxvii Hérodote, II, 111 ; Diodore de Sicile, I, 59.

dccclxviii Hérodote, I, 189. Cependant, Rawlinson était enclin à « regarder toute cette histoire comme une fable qui a fixé quelque tradition populaire concernant l'origine des grands travaux hydrauliques sur la Diyalah (Gyndès) au-dessous des monts Hamaran, où la rivière a été endiguée pour élever le niveau des eaux et où un réseau de canaux a été creusé de chaque côté » (note de George Rawlinson dans son *Hérodote*, 4e édition, vol. I, p. 311).

dccclxix Hérodote, VII, 35.

dccclxx Elien, *Varia Historia*, XII, 23.

dccclxxi Adriani en Kruijt, *op. cit*., I, 37.

dccclxxii Moolenburgh, *Ethnografische byzonderheden van de Arafoe's*, TKAf (1902), p. 169.

dccclxxiii J'ai rassemblé ces faits dans *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, 264 sqq.

dccclxxiv Mooney, *Sacred Formulas of the Cherokees*, ARBE, VII, p.323.

dccclxxv Mooney, *Myths of the Cherokee*, ARBE, XIX, Part. I, p. 263.

dccclxxvi Torquemada, *Monarquia Indiana* (1723), II, 578. Cf. Sahagun, *Histoire de la Nouvelle Espagne*, trad. par Jourdanet et Siméon (1880), pp. 297-299, 304 sq.

dccclxxvii Damascius, *Vita Isidori*, in Photius, *Bibliotheca*, éd. Im. Bekker (Berlin, 1824), p. 347 B. Cf. Jamblichus, *De Mysteriis*, III, 14.

dcccLxxviii Pline, *Nat. Hist*., XXXVII, 192, « *Anancitide in hydromantia dicunt evocari imagines deorum* ». Il ne semble pas qu'on sache quelle pierre était l'anancitis.

dcccLxxix Varron, in Saint-Augustin, *De civitate Dei*, VII, 35.

dcccLxxx Apulée, *De Magia*, 42, qui invoque l'autorité de Varron.

dcccLxxxi Strabon, XVI, 2, 39, p. 762, éd. Casaubon.

dcccLxxxii Varron, in Saint-Augustin, *De civitate Dei*, VII, 35.

dcccLxxxiii Klunzinger, *Upper Egypt* (1878), pp. 387 sq.

dcccLxxxiv Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, chap. XII, pp. 276-284.

dcccLxxxv Kinglake, *Eothen*, pp. 216-218 (*Temple Classics*, 1901).

dcccLxxxvi Nilsson, *Primitive Inhabitants of Scandinavia* (1868), p. 241.

dcccLxxxvii Turnbull, *A Voyage round the World* (1813), p. 343.

dcccLxxxviii Newton, *In Far New Guinea* (1914), pp. 89 sq.

dcccLxxxix Crantz, *History of Greenland* (1767), 1, 214.

dcccxc Forbes, *Oriental Memoirs* (1813), II, 24,5 sq.

dcccxci Hone, *Year Book* (Londres, S. D.), col. 1176.

dcccxcii Roscoe, *Northern Bantu*, p. 135.

dcccxciii Playfair, *The Garos*, p. 97.

dcccxciv Campbell, *Superstitions of the Highlands*, pp. 266 sq.

dcccxcv Brand, *Popular Antiquities of Great Britain* (1882-1883), III, 330.

dcccxcvi Abbott, *Macedonian Folk-lore*, p. 95.

dcccxcvii Lasicius, *De diis Samagitarum*, in *Magazin der Lettisch-Literärischen Gesellschaft*, XIV, p. 98 ; Lloyd, *Peasant Life in Sweden* (1870), p. 187 ; Dalyell, *Darker Superstitions of Scotland* (1834), pp. 511 sq. ; Haddon, *A Batch of Irish Folk-lore* (1893), pp. 361 sq.

dcccxcviii …mden, *Britannia*, transl. Holland (1610), *Ireland*, p. 147. On trouvera d'autres exemptes de la divination par l'eau dans Thomas, *Crystal Gazing* (1905), pp. 42 sqq. ; Clodd, *The Question* (1917), pp. 155 sqq.

dcccxcix Quatre cents ans, d'après la *Genèse*, XV, 13 ; quatre cent trente ans, d'après l'Exode, XII, 40 sq. ; Ces deux chiffres créent une sérieuse difficulté chronologique quand on les compare au compte par générations. On peut consulter la-dessus les commentateurs de l'*Exode*, particulièrement Dillmann, Bennett et Driver.

cm *Exode*, I ; II, 1-10.

cmi Rogers, *Cuneiform Parallels*, pp. 135 ; Harper, *Assyrian and Babylonian Literature* (1901), p. 1 ; Jeremias, *Das Alte Testament* (1906), p. 410 ;

Gressmann, *Altorientalische Texte* (1909), I, 79 ; Maspero, *Histoire Ancienne*, tome I, pp. 596.

[cmii] L'histoire de l'exposition de Moïse a été comparée certaines histoires racontées par les tribus de langue tonga de la Rhodésie nord-occidentale, mais la ressemblance paraît trop lointaine pour qu'on en tire aucune conclusion. Cf. Torrend, *Likenesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-lore*, *Anthropos* (1910), p. 54.

[cmiii] *Mahabbarata*, translated by Nath Dutt, III, *Vana Parva* (Calcutta, 1896), pp. 436-440. Les analogies entre les poèmes indien et babylonien ont déjà été signalées par Cheyne (*Traditions and Beliefs of Ancient Israel*, 1907, pp. 519 sq.).

[cmiv] Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh* (1880), pp. 19-21.

[cmv] Ghulam, *Festivals and Folklore of Gilgit*, MASB, I, 7, p. 124.

[cmvi] Cirilli, *Le Jugement du Rhin*, BSAP (1912), p. 80.

[cmvii] *Exode*, VI, 20 ; cf. *Nombres*, XXVI, 59.

[cmviii] *Lévitique*, XVIII, 12.

[cmix] *Exode*, I, 22.

[cmx] Julien, *Orat*., II, et *Epist*., XVI, pp. 104 sq., 495, éd. Hertlein (1875-1876) ; Libanius, *Orat*. XII, 48, vol. II, p. 26, éd. Foerster (1905) ; Nonnus, *Dionys*., XXIII, 94-96, XLVI, 57-60, pp. 196, 382, éd. Marcellus (1856) ; Claudien, *In Rufinum*, II, 112 ; Eustathius, *Comment. in Dionysium*, v. 294 (in *Geographi Graeci Minores*, éd. Müller (1882, vol. II, pp. 267 sq.).

[cmxi] Speke, *Discovery of the Source of the Nile* (1912), ch. XIX, p. 444.

[cmxii] Jupes, XV, 20 XVI, 31.

[cmxiii] Steinthal, *Legend of Samson*, in Goldziher : *Mythology among the Hebrews* (1877), pp. 392-446 ; Jeremias ; *Das Alte Testament* (1906), pp. 478-482 ; Carus, *The Story of Samson* (1907) ; Palmer, *The Samson-Saga* (1913).

[cmxiv] *Juges*, XVI, 4-22.

[cmxv] Valentyn, *Oud en Nieuw Oost-Indiën* (1724-1726), II, 143 sq. Ces faits et d'autres semblables que je cite plus bas ont été signalés pour la première fois pour illustrer l'histoire de Samson par G. A. Wilken. Cf. son essai *De Simsommsage, De Gids*, n° 5, réimprimé dans des œuvres complètes, *Verspreide Geschriften* (1912), III, 551-579. La plupart de ces parallèles ont déjà été cité par moi ailleurs (*Balder the Beautiful*, II. 103 sq., 108 sq. -113, 126-129, 148, 158 sq.

[cmxvi] (916) Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen* (1886), p. 137.

[cmxvii] Dalyell, *The Darker Superstitions of Scotland* (1834), pp. 637-639 ; Mensignac, Recherches ethnographiques sur la Salive (1892), p. 49, note.

[cmxviii] Crooke, *Popular Religion of Northern India* (1896), II, 281.

[cmxix] Crooke, *op. cit*., II, 281 sq.

[cmxx] Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne* (1880), p. 274.

[cmxxi] Nieuwenhuisen en Rosenberg, VBG (1863), p. 110 ; cf. Sundermann, *Insel Nias* (1905), p. 71.

[cmxxii] Apollodore, *Bibliotheca*, III, 15, 8 ; Eschyle, *Choeph*., 612 sqq. ; Pausanias, I, 19, 4 ; *Ciris*, 116 sqq. ; Ovide, *Metamorph*., VIII, 8 sqq.

[cmxxiii] Tzetzes, *Scholia on Lycophron*, 650.

[cmxxiv] Apollodore, *Bibliotheca*, II, 4, 5 et 7.

[cmxxv] Hahn, *Griechishe und albanesische Märchen* (1864), I, 217 ; histoire semblable, *op. cit*., II, 282.

[cmxxvi] Schmidt, *Griechische Märchen* (1877), pp. 91 sq. Le même écrivain a trouvé dans l'île de Zante une croyance d'après laquelle toute la force des anciens Grecs résidait dans trois poils de leur poitrine et qu'elle disparaissait lorsqu'on les coupait ; mais si on les laissait repousser, la force revenait. (Schmidt, *Volksleben der Neugriechen*, 1871, p. 206). Ainsi Samson recouvra sa force quand ses cheveux eurent repoussé (*Juges*, XVI, 22 sqq).

[cmxxvii] Dietrich, *Russian Tales* (1857), pp. 21-24.

[cmxxviii] Curtin, *Myths and Folk-tales of the Russians* (1891), pp. 119-122.

[cmxxix] Mijatovitch, *Serbian Folk-lore*, éd. par Denton (1874), pp. 167-172 ; Krauss, *Sagen der Südslaven*, I, 164-169.

[cmxxx] Wralislaw, *Folk-Tales from Slavonic Sources* (1889), pp. 224-231.

[cmxxxi] Campbell, *Popular Tales of the West Highlands* (1890), I, 7-11.

[cmxxxii] MacInnes, *Folk and Hero Tales* (1890), pp. 103-121.

[cmxxxiii] Ghulam, *op. cit*., p. 114, 115, 118. J'ai considérablement abrégé.

[cmxxxiv] Smith, *Historical Geography of the Holy Land* (1894), pp. 269 sqq., 312 sqq. ; Tristram, *Land of Israel* (1882), pp. 193 sqq. ; *id*., *The Land of Moab* (1874), pp. 23 sqq. ; Conder, *Tent Work* (1885), pp. 262 sqq.

[cmxxxv] I *Samuel*, XXIII, 14 sq., 24 sq., 29, XXIV, 1.

[cmxxxvi] I *Samuel*, XXV, 1-42.

[cmxxxvii] I *Samuel*, XXV, 29. Mon attention a été dirigée sur ce passage par mon cher et regretté ami, J. H. Moulton, qui m'a suggéré ce que je crois en être la véritable interprétation. La même expression « faisceau de vie » est appliquée à un ami fidèle dans le texte hébreu de l'*Ecclésiaste*, VI, 16, où (faisceau) ne doit pas, comme le voudraient certains éditeurs, être corrigé en (« baume »). Cf. Bevan, in JTS, octobre 1899, p. 140.

[cmxxxviii] *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 30 sqq. ; Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906), pp. 77 sq.

[cmxxxix] Nelson, *The Eskimo about Behring Straits*, ARBE, XVIII, part. I, p. 422.

[cmxl] Wilken, *Bijdragen tot de kennis van de Alfoeren*, MNZ (1863), p. 146.

[cmxli] Matthes, *Ethnologie van Zuid-Celebes* (1873), p. 5.

[cmxlii] Jacobsen, *Inselwelt des Banda-Meeres* (1896), p. 199.

[cmxliii] Newton, *Far New Guinea* (1914), p. 186.

[cmxliv] Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (1899), pp. 128-136. Cf. *Northern Tribes* (1904), pp. 257-282.

[cmxlv] *Id*., *Central Australia*, p. 137.

[cmxlvi] *Id*., *Central Australia*, p. 138.

[cmxlvii] *Ezéchiel*, XIII, 17-21. Il y a bien des années mon ami W. Robertson Smith m'a suggéré la véritable interprétation de ce passage, qui paraît avoir échappé aux commentateurs.

[cmxlviii] Williams, *Fiji* (1860), I, 250.

[cmxlix] Gill, *Myths and Songs from the south Pacific* (1876), p. 171 ; *id*., *Life in the Southern Isles*, p. 181. Cf. Williams, *Fiji*, I, 69.

[cml] Kingsley, *Travels in West Africa* (1897), p. 461.

[cmli] Delafosse, Traces probables de civilisation égyptienne à la Côte d'Ivoire, *Anthr*. (1900), p. 558.

[cmlii] Skeat, *Malay Magic*, pp. 576 sq.

[cmliii] (953) Adriani en Kruijt, *De Toradja's*, I, 233 sq., 236 sq.

[cmliv] *Isaïe*, III, 16-24.

[cmlv] *Isaïe*, III, 20.

[cmlvi] Jérôme traduit dans la Vulgate par *olfactoriola*.

[cmlvii] Les Egyptiens plaçaient des petites maisons en poterie sur les tombes, pour permettre aux âmes des morts d'y loger. Beaucoup de ces maisons en miniature ont été découvertes par Petrie à Rifeh, dans la Haute-Egypte. Cf. Petrie, *Gizeh and Rifeh* (Londres, 1907), pp. 14-20, et les planches I, XV-XXII. Les urnes en forme de huttes, contenant les cendres des morts, qu'on a trouvées dans des tombes d'Italie, d'Allemagne et de Danemark, étaient probablement destinées de même à loger les âmes. Cf. Helbig, *Die Italiker in der Poebene* (1879), p. 50 ; Schrader, *Reallexikon* (1901), pp. 337, 339. Ces petites cases destinées aux âmes des morts paraissent fréquentes parmi les tribus africaines. Cf. Roscoe. *The Bayanda*, pp. 123, 286 ; *id*., *Northern Bantu*, pp. 130, 229 ; Tauxier, *Le Noir du Soudan*, pp. 104, 189, 236, 269, 322, 356 etc. Les Dayak de Sarawak construisent des maisons en miniature sur les tombes, un ou deux ans après l'ensevelissement, et ils y placent des petits chapeaux, des petites nattes et des petits paniers pour l'usage des morts. Cf. Nyuk, *Religious Rites of the Dyaks*, *Anthropos* (1906), pp. 171 sq. Chez les Toradja, à la consécration d'une maison neuve, les prêtresses font des maisons en miniature destinées aux âmes des morts et les suspendent dans un coin de la nouvelle demeure. Cf. Adriani en Kruljt, *op. cit*., I, 281. Dans l'île de Gaman, au large de la Nouvelle-Guinée occidentale, on place de petites maisons sur les tom-

bes et l'on met auprès de aliments pour les esprits des morts. Cf. Hille, *Reizen in West-Nieuw-Guinea*, TKAG (1906), p. 482. Cependant toutes ces petites maisons, destinées aux âmes des morts, ne sont pas sur le même pied que les maisons destinées aux âmes des vivants.

cmlviii Dillmann, Skinner et Whitehouse, sur *Isaïe*, III, 18 et 20.

cmlix Cf. Winer, *Realworterbuch* (1833-1838), I, 65, s. v. *Amulete*. Les habitants de la corne est de l'Afrique (Somali, Galla et Danakil), et particulièrement ceux qui sont mahométans, portent de nombreux ornements qui servent en même temps d'amulettes. Cf. Paulitschke, *Ethnographie* (1893), pp. 95 sq. Sur les rapports entre les bijoux et la magie, cf. Ridgeway, in BAAS (1903), pp. 815 sq. Brown, Driver, and Briggs, *Hebrew Lexicon*, p. 538. De même Kautsch dans sa traduction en allemand et Dillmann et Skinner dans leurs commentaires sur Isaïe. Dans un autre passage, (XXVI, 16), Isaïe emploie le même mot dans l'expression « force du charme ». Cf. Brown, Driver, and Briggs, *op. cit*., pp. 538, 848.

cmlx Brown, Driver, and Briggs, *He-Ahnenkultus Israels* (1900), p. 23 Stade, *Biblische Theologie*, I (1905), p. 181 Lods, *La Croyance à la Vie Future* (1906), I, 51 sqq. Celui-ci me paraît avoir raison lorsqu'il soutient que les Hébreux n'avaient pas de théorie d'ensemble sur la nature de l'âme.

cmlxi « Je t'avais envoyé une guirlande de roses, non pas tant pour t'honorer qu'en lui donnant l'espoir qu'elle ne se fanerait pas entre tes mains. Mais tu ne fis que la caresser de ton souffle, puis tu me la renvoyas. Depuis lors, je le jure, elle vit de ta vie et exhale ton parfum. » (N. d. T.).

cmlxii I *Samuel*, XV, cf. XIII, 8-14.

cmlxiii I *Samuel*, XXVIII, 3-20. Au verset 12, il faut lire, semble-t-il : « Et quand la femme vit Saül », avec six versions manuscrites de la Version des Septante, et certains critiques modernes, au lieu de « Et quand la femme vit Samuel ». Cf. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Samuel* (1913), p. 215 ; Kennedy, *Samuel* (1905), pp. 178 sq. Ce changement est approuvé par Kittel (*Biblia Hebraica* (1905-1906, I, 411). Sur la topographie du champ de bataille et d'Endor, cf. Stantey, *Sinai* (1856), pp. 331 sqq. ; Thomson, *The Land and the Book* (1859), p. 445 ; Tristram, *Land of Israel* (1882), pp. 123 sqq. ; Conder, *Tent Work* (1885), pp. 62 sqq. ; Smith, *Historical Geography* (1894), pp. 379 sqq. Je me suis hasardé à reporter dans l'antiquité les descriptions modernes d'Endor. Cf. en particulier H. B. Tristram, *op. cit*., pp. 124 sq.

cmlxiv *Lévitique*, XX, 27, cf. XIX, 31 ; XX, 6. Les mots qui signifient dans ces versets « esprit familier » et « devin » sont les mêmes que ceux qui se trouvent dans *Samuel*, XXVIII, 3, 7, 8, 9, où il est fait clairement allusion aux nécromanciens. Cette interdiction de la nécromancie dans le *Lévitique* fait partie de ce que les critiques appellent le Code de la Sainteté, corps de lois qui comprenait probablement les anciens usages des sanctuaires locaux avant la grande réforme deutéronomique du roi Josias en 621 av. J.-C., bien que la

compilation de ce code se place probablement un peu plus tard, vers la fin de la monarchie juive. Cf. Driver, *Introduction to the Literature of the O. T.* (1913), pp. 47 sqq., 145 sqq. ; Kennedy, *Leviticus and Numbers*, pp. 25-28.

cmlxv II *Rois*, XXI, 6. Le verbe hébreu doit être traduit par « institué ». Les mots qui signifient nécromanciens sont les mêmes dans ce passage que dans le *Lévitique*, XIX, 31 XX, 6, 27, et dans *Samuel*, XXVIII, 3, 7, 8, 9.

cmlxvi *Deutéronome*, XVIII, 10-12. Il est maintenant généralement admis par les critiques que le *Deutéronome* représente la législation de Josias.

cmlxvii *Isaïe*, XXIX, 4.

cmlxviii *Lévitique*, XX, 27, « un homme aussi ou une femme en qui est un revenant ou un esprit familier ». Cependant on peut treduire par : « Lorsqu'il se trouvera un homme ou une femme évoquant les esprits ou se livrant à la divination ». Cf. Brown, Driver, *Hebrew Lexicon*, s. v. p. 15.

cmlxix *Isaïe*, VIII, 19 (Septuaginte), το□ς □γγαστριμύθους κα□ το□ς □π□ τ□ς γ□ς φωνο□ντας το□ς κενολογο□ντας ο□ □κ τ□ς κοιλίας φωνο□σιν. Sur les différentes manières de consulter les morts chez les Hébreux, cf. Smith, *On the forms of Divination enumerated in Deut*, XVIII, 10, 11, *Journal of Philology*, XIV (1885). pp. 127 sq. ; Driver, *Commentary on Deuteronomy* (1902), pp. 225 sqq. ; Grüneisen, *Ahnenkultus*, pp. 148 sqq. ; Lods, *La Croyance* (1906), pp. 242 sqq.

cmlxx Hippolyte, *Refutatio*, IV, 35, p. 102, éd. Duncker et Schneidewin (1859).

cmlxxi King, *Babylonian Religion* (1899), pp. 174-176 ; Harper, *Assyrian and Babylonian Literature* (1901), pp. 363-367. Cf. Jensen, *Mythen und Epen* (1900), pp. 257 sqq. ; Dhorme, *Choix de Textes* (1907), pp. 317 sqq. ; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos* (1911), pp. 64 sqq.

cmlxxii Νεκυομαντε□α, moins communément νεκρομαντε□α, ψυχομαντε□α.

cmlxxiii Pausanias, IX, 30, 6.

cmlxxiv Hérodote, V, 92, 7.

cmlxxv Hérodote, V, 92, 7.

cmlxxvi Pausanias, I, 17, 5.

cmlxxvii Leake, *Travels in Northern Greece* (1835), 1, 231-242, IV, 50-66 ; Wordsworth, *Greece* (1882), pp. 332-339 ; Bursian, *Geoqraphie von Griechenland* (1862-1872), I, 27-29 ; *Guides Joanne*, *Grèce*, II (1891), pp. 105 sqq.

cmlxxviii Plutarque, *Cimon*, 6 ; *id*., *De sera numinis vindicta*, 10. Cf. Pausanias, III, 17, 8 sq.

cmlxxix Plutarque, *De defectu oracularum*, 45.

cmlxxx Plutarque, *Consolatio ad Apotlonium*, 14.

cmlxxxi Hérodote, IV, 172. Cf. Pomponius Mela, *Chorographia*, I, 46.

cmlxxxii Duveyrier, *Les Touareg du Nord* (1864), p. 415.

[cmlxxxiii] Bates, *Eastern Libyans* (1914), pp. 178 sq., qui renvoie à Bary, *Ghât et les Touareg de l'Aïr*, p. 63.

[cmlxxxiv] Adriani en Kruijt, *De Toradja's*, I, 253.

[cmlxxxv] Eschyle, *Les Perses*, 600-838.

[cmlxxxvi] Philostrate, *Vit. Apollon*, IV, 16.

[cmlxxxvii] Pline, *Nat. Hist*., XXX, 18.

[cmlxxxviii] Lucain, *Pharsale*, VI. 413-830.

[cmlxxxix] Horace, *Sat*., I, 26-29.

[cmxc] Tibulle, I, 2, 47 sq.

[cmxci] Tacite, *Annales*, II, 27 sq.

[cmxcii] Suétone, *Néron*, XXXIV, 4.

[cmxciii] Dion Cassius, LXXVII, 15.

[cmxciv] Roscoe, *Baganda* (1911), pp. 109113, 283-285 ; *id*., *Worship of the Dead*, *Harvard African Studies*, I (1917), pp. 39 sq.

[cmxcv] Gouldsbury and Sheane, *Plateau of Northern Rhodesia* (1911), p. 83.

[cmxcvi] Spieth, *Religion der Eweer* (1911), p. 238.

[cmxcvii] Néel, *Deux peuplades de la frontière libérienne*, *Anthr*. (1913), p. 461.

[cmxcviii] Speiser, *With the Natives in the Western Pacific* (1913), p. 206.

[cmxcix] Radiguet, *Les derniers Sauvages* (1882), pp. 226-232. L'auteur alla pour la première fois aux Iles Marquises en 1842.

[m] Viegen, *Oorsprongs legenden van den Marindinees*, TKAG (1912), p. 149 ; Gooszen, *De Majo-mysterien*, BTLVNI (1914), p. 377.

[mi] Adriani en Kruijt, *De Toradja's*, I, 330.

[mii] Hose and Mc Dougall, *Pagan Tribes* (1912), II, 38 sq.

[miii] Warneck, *Religion der Batak* (1909), pp. 89 sq.

[miv] Hawes, *The Labrador Eskimo* (Ottawa, 1916), p. 132.

[mv] Grout, *Religious System of China*, VI (1910), pp. 1332-1335.

[mvi] Gray, *China* (1878), II, 22.

[mvii] I *Samuel*, XXVIII, 8.

[mviii] Il y a depuis soixante-dix ans une recrudescence de nécromancie chez les peuples civilisés d'Europe occidentale et d'Amérique. Ceux qui désireraient suivre l'histoire lamentable de ce mouvement (triste mélange de crédulité et de mauvaise foi) la trouveront exposée très franchement par Edward Clodd dans son livre *The Question* (Londres, 1917).

[mix] II *Samuel*, XXIV ; I *Chroniques*, XXI, vol. III, pp. 1 sqq., 111 sqq.

[mx] I *Chroniques*, XXI, 16.

[mxi] Defoe, *History of the Plague in London* (1910), pp. 33 sq. Mais Defoe a probablement copié le récit des *Chroniques*. Les Toradja mahométans de Célèbes croient à l'existence de certains esprits qui causent la maladie et la mort en donnant dans l'air des coups d'épée invisibles. Cf. Adriani en Kruijt, *op. cit.* ; I, 326 sq.

[mxii] Weeks, *Among the Bakongo* (1914), p. 292.

[mxiii] Weeks, *Congo Cannibals* (1913), p. 136.

[mxiv] Marker, *Masai* (1904), p. 152.

[mxv] Barrett, *On the Customs of the Wagiriama*, JRAI (1911), p. 36.

[mxvi] Dundas, *History of Kitui*, JRAI (1913), p. 501, 526.

[mxvii] Hobley, *Ethnology of A-Kamba* (1910), p. 165.

[mxviii] Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas* (1896), p. 31.

[mxix] Hahn, *Nama-Hottentoten*, *Globus*, XII, p. 277.

[mxx] Doutté, *Magie et Religion* (1908), pp. 179 sq. Sur les expressions spéciales employées au Maroc pour compter les mesures de blé. cf. Westermarck, *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture* (Helsingfors, 1913), pp. 41 sq.

[mxxi] Wilson, *Peasant Life in the Holy Land* (1906), pp. 212 sq.

[mxxii] Brown, *Melanesians and Polynesians* (1910), p. 204.

[mxxiii] Mooney, *Myths of the Cherokee*, Tl. c. p.

[mxxiv] Mayne, *British Colombia and Vancouver Island* (1862), p. 313.

[mxxv] James, *Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains* (1823), I, 235, p. 214.

[mxxvi] Leemius, *De Lapponibus Finmarchiae* (1767), p. 499.

[mxxvii] Ramsay, *Scotland and Scotsmen*, éd. by Allardyce (1888), II, 449.

[mxxviii] Tudor, *The Orkneys and Shetland* (1883), P. 173 ; Rogers, *Social Life in Scotland* (1884-1886), III, 224 sq.

[mxxix] Gregor, *Folk-lore of the North-East of Scotland* (1881), p. 200.

[mxxx] *County Folk-lore*, vol. VII, *Fife*, J. E. Simpkins (1914), p. 418.

[mxxxi] Peacock, *Folk-lore of Lincolnshire*, *Folk-lore*, XII (1901), p. 179.

[mxxxii] Lettre de William Wyse, datée de Halford, 25 février 1908.

[mxxxiii] Feilberg, *Die Zahlen im dänischen Brauch und Volksglauben*, ZVV (1894), p. 383.

[mxxxiv] Feilberg, *op. cit.*, p. 384.

[mxxxv] Henderson, *Folk-lore of the Northern Counties* (1879), P. 140.

[mxxxvi] Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* (1869), p. 384, 633.

[mxxxvii] Wuttke, *op. cit.*, p. 378, 1 620.

[mxxxviii] Witzschel, *Sagen aus Thüringen* (1878), p. 285, § 100.

[mxxxix] Gregor, *op. cit*., p. 65.

[mxl] Driver, *The Book of Exodus* (1911), p. 332, qui renvoie à Burckhardt, *Travels*, P. 741. Je nai pas pu vérifier la référence.

[mxli] *Exode*, XXX, 11-16. Ce passage, de l'avis des critiques, appartient à une partie tardive du code sacerdotal et date par conséquent de l'Exil ou de plus tard. Cf. les *Commentaires sur l'Exode* de Bennett (*The Century Bible*), McNeile (*Westminster Commentaries*), et Driver (*The Cambridge Bible for Schools*).

[mxlii] *Jérémie*. XXXV, 4, LII, 24 ; II *Rois*, XII, 9 ; XXII, 4 ; XXIII, 4 : XXV, 18. Le nombre de ces fonctionnaires est donné par *Jérémie*, LII, 24, et 2 *Rois*, XXV, 18. Il semble ressortir de 2 *Rois*, XII, qu'ils étaient des prêtres.

[mxliii] Ces superstitions, accompagnées de théories insoutenables, ont été recueillies de la manière la plus complète par Trumbull, dans son *The Threshold Covenant*, 2e édition (1906). Cf. également Leith dans *Panjab Notes and Queries*, II, 75 sq., §§ 459, 460 ; Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (1911), pp. 136-146 ; Ossenhruggen, *Het primitieve denken*, BTLVNT (1915), pp. 211 sqq. A propos du seuil dans le folk-lore allemand, cf. C. L. Rocholtz, *Deutscher Glaube und Brauch* (1867), II, 156 sqq.

[mxliv] *Sophonie*, 1, 9. Les éditeurs de la Bible anglaise (version revisée) et Kautsch dans sa traduction en allemand (1894) ont fait violence au sens véritable de la préposition על (sur), probablement pour faire accorder ce passage avec I *Samuel*, V, 5. Driver a cru aussi que le prophète dénonçait une coutume païenne, qui consistait à sauter *par-dessus* le seuil (note sur *Sophonie*, I, 9, dans *The Century Bible*) et Kennel m'écrit qu'il est enclin à adopter la même interpretation. De même Smith était d'avis que les hommes auxquels faisait allusion le prophète étaient les gardes du corps philistins, qui sautaient pardessus le seuil conformément à la coutume philistine (*The Old Testament*, 1892, pp. 261 sq.).

[mxlv] I *Samuel*, V, 5. Dans le *Talmud babylonien* (*Abodah Zarah*, 41 B.), il est dit : « Ils ont abandonné le Dagon (la statue du dieu) et adoré le *miftan* (seuil), car ils ont dit que les princes (génies) avaient abandonné le Dagon et étaient venus s'asseoir sur le *miftan*. » Et dans le *Talmud palestinien* (*Abodah Zarah*, III, 42 D.) il est dit qu'ils révéraient le seuil plus que le Dagon (statue). Cf. Meyer, *History of the City of Gaza*, N. Y. (1107), p. 123, d'où j'ai tiré ces passages du Talmud.

[mxlvi] Conder, *Heth and Moab* (1883), pp. 293 sq.

[mxlvii] Conder, *Tent Work* (1885), p. 306.

[mxlviii] *Ser Marco Polo*, éd. Henry Yule, (1875), 1, 336.

[mxlix] Yule, *Cathay and the Way thither* (Hakluyt Society, 1866), I, 132. Le moine commença ses voyages entre 1216 et 1218 et les termina en 1230.

[ml] *Travels of William de Rubruquis*, dans Pinkerton, *Collection of Voyages*, VIII, 65-67.

[mli] Du Plan de Carpin, *Relation des Mongoles*, éd. D'Avezac (1838), chap. III, § 2.

[mlii] *Marco Polo*, éd. Yule (1875), I, 372.

[mliii] Herbelot, *Bibliothèque Orientale* (1777), p. 306, s. v. « Bab », donnant comme autorité Khondemir, dans *la Vie de Mostasem*.

[mliv] Pietro della Valle, *Travels* dans Pinkerton, *Collection of Voyages*, IX. 26, 31.

[mlv] Williams, *Fiji* (1860), I, 233.

[mlvi] Nassau, *Fetichism in West Africa* (1904), p. 93.

[mlvii] Hollis, *Nandi* (1909), pp. 17, 66.

[mlviii] Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco* (1914), p. 220, note 1.

[mlix] Crooke, *Tribes and Castes* (1896), III, 333.

[mlx] Russell, *Tribes of the Central Provinces* (1916), IV, 89.

[mlxi] Bergmann, *Streifereien unter den Kalmüken* (1804), II, 264.

[mlxii] Westermarck, *Moorish Conception of Holiness* (Helsingfors, 1916), p. 134.

[mlxiii] Westermarck, *Marriage Ceremonies*, pp. 219 sq., 324 id., p. 134.

[mlxiv] Wilson, *Peasant Life*, p. 114.

[mlxv] *Hakka Marriage Customs*, *China Review*, VIII (Hongkong, 1879-1880), p. 320.

[mlxvi] Gray, *China* (1878), I, 205 ; Davis, The Chinese (1845-1851), I, 267. L'épousée est portée jusque dans la maison par les matrones, qui jouent le rôle d'amies, en passant par-dessus une poèle remplie de charbon de bois placée sur le seuil.

[mlxvii] Abercromby, *Marriage Customs of the Mordvins*, *Folk-lore*, I (1890), p. 442. Il semble que cette coutume soit maintenant désuète, car elle n'est pas mentionnée par Smirnov, bien qu'il croie qu'on retrouve des traces du mariage par rapt dans ces tribus. (*Les Populations Finnoises*, 1898, pp. 341 sqq.)

[mlxviii] Wilken, *Plechtigheden*, *Verspreide Geschriften* (1912), I, 498.

[mlxix] Matthews, *Voyage to Sierra-Leone* (1791), p. 118.

[mlxx] Johnstone, *British Central Africa* (1897), p. 413.

[mlxxi] *The Grihya-Sûtras*, trad. H. Oldenberg, II^{e} partie (1892), pp. 193, 263 ; Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell* (Ac. Wien, 1892), pp. 23, 72.

[mlxxii] Krauss, *Sitte und Brauche der Südslaven* (1885), pp. 430, 431.

[mlxxiii] Hahn, *Albanesische Studien* (1854), 1, 146.

[mlxxiv] Düringsfeld, *Hochzeitsbuch* (1871), p. 84.

[mlxxv] Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuem* (1864), p. 97.

[mlxxvi] Drechsler, *Sitte, Brauch in Schlesien* (1903-1906), I, 264.

[mlxxvii] Temme, *Volkssagen der Altmark* (1839), p. 73.

[mlxxviii] Düringsfeld, *Hochzeitsbuch* (1871), p. 106.

[mlxxix] *Ibid*., p. 251, 258.

[mlxxx] Trevelyan, *Folk-lore of Wales* (1909), p. 273.

[mlxxxi] Napier, *Folk-lore in the West of Scotland* (1879), p. 51. Cf. Dalyell, *Superstitions of Scotland* (1834), p. 291. La mariée était portée par-dessus le seuil dans la maison de son mari, en imitation des coutumes des anciens.

[mlxxxii] Plutarque, *Quaest. Roman*., 29.

[mlxxxiii] Jevons, *Plutarch's Roman Questions* (Londres, 1892), pp. XCV. La même explication est acceptée par Lubbock (*Origin of Civilisation*, 1882, p. 122) et Schroeder (*Hochzeitsgebraüche dsc Estern*, 1888, p. 92). D'un autre côté cette théorie a été rejetée avec raison par Leith (*Panjab Notes and Queries*, II, 76, § 460), M. Winternitz (*Das Indische Hochzeitsrituell*., p. 72), W. Crooke (« The Lifting of the Bride », *Folk-lore*, XIII, 1902, pp. 242 sqq.), H. C. Trumbull (*The Threshold Covenant*, p. 36), E. Samter (*Geburt, Hochzeit und Tod*, pp. 136 sqq.) et E. Westermarck (*Marriage Ceremonies*, p. 220, note 2).

[mlxxxiv] D'Penha, *Superstitions in Salsette, Indian Antiquary*, XXVII (1899), p. 117.

[mlxxxv] Varron, cité par Servius sur Virgil, *Ecl*., VIII, 29, « *Quas* [*scil. sponsas*] *etiam ideo limen ait non tangere, ne a sacrilegio inchoarent, si deposituraе virginitatem calcent rem Vestae, id est numini castissimo, consecratam* ».

[mlxxxvi] Tertullien, *De Idolatria*, 15 ; Arnobie, *Adversus Nationes*, I, 8, IV, 9, 11 et 12 St Augustin, *De Civitate Dei*, VI, 7.

[mlxxxvii] Westermarck, *Marriage Ceremonies*, pp. 219 sq.

[mlxxxviii] Abeghian, *Der Armenische Volksglaube* (1899), p. 91.

[mlxxxix] Stenin « *Ueber den Geisterglauben in Russland* », *Globus*, LVII (1890), p. 269.

[mxc] Ralston, *Songs of the Russian People* (1872), pp. 136 sq. En Sonneberg, quand un enfant a une crampe, on le couche sur le seuil. Cf. Schleicher, *Volkstümliches aus Sonneberg* (1858), p. 146.

[mxci] Wuttke, *Volksaberglaube* (1869), p. 372, § 608. Cependant, en Silésie, une superstition contraire enjoint de marcher sur le seuil en entrant dans une nouvelle maison autrement on n'y restera pas un an. Cf. Drechsler, *Sitte in Schlesien* (1903-1906), II, 2 sq.

[mxcii] Liebrecht, *Volkskunde* (1879), p. 370.

[mxciii] Hollis, *Customs of the People of Taveta*, JAS (1901), p. 121.

[mxciv] Ralston, *op. cit*., p. 136.

[mxcv] Gordon, *Indian Folk-tales* (1908), p. 49 ; Russell, *Tribes and Castes* (1916), II, 413.

[mxcvi] *Census of India* (1911), vol. XIV, *Punjab*, I^re^ partie, *Report*, par Kaul (Lahore, 1912), p. 299.

[mxcvii] Crooke, *Natives of Northern India* (1917), p. 202. Une explication quelque peu différente de cette coutume est donnée par Temple (*Panjab Notes and Queries*, I, 123, § 295). « A Ambala, un humble ménage des Jaiswaras qui se trouvait dans une situation aisée, fut jugé pour avoir caché la naissance d'un enfant. On trouva le cadavre sous le seuil. On finit par découvrir qu'il ne s'agissait nullement d'un infanticide, car c'était un premier-né ; il était mort à neuf jours environ, et on l'avait enterré là pour que les parents, en passant constamment sur son corps, échappassent au risque de perdre les enfants qui pourraient leur naître par la suite. Ils dirent que c'était la coutume de leur caste d'enterrer ainsi tout enfant mort dans les quinze jours après sa naissance. »

[mxcviii] Stuhlmann, *Mit Emin Pascha im Herz von Afrika* (1894), pp. 391, 674 ; *Emin Pasha in Ceniral Africa, being a Collection of his Letters* (1888), p. 84 ; Grant, *A Walk across Africa* (1864), p. 293 ; Roscoe, *Northern Bantu* (1915), pp. 43, 45, 123, 214, 282 ; Seligmann, *Some Aspects of the Harnitic Problem in the Anglo-Egyptien Sudan*, JRAI, XLIII (1913), pp. 658 sq.

[mxcix] J. C. Atkinson, *Forty Years in a Moorland Parish* (1891), p. 62. Cf. *County Folk-lore*, II, *North Riding of Yorkshire, York, and the Ainsty*, recueilli et édité par Mrs. Gutch (1901), p. 68.

[mc] Atkinson, *op. cit*., pp. 62 sq.

[mci] *Folk-lore*, XVI (1905), p. 337.

[mcii] Grose, *Provincial Glossary* (1911), p. 288.

[mciii] Bray, *Life-History of a Brahui* (1913), p. 76.

[mciv] Curtiss, *Primitive Semitic Religion* (1902), p. 204.

[mcv] Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, I, 265, note *.

[mcvi] Henry, *Les Bambara* (1910), pp. 91, 234.

[mcvii] Stanley, *Sinai* (1856), pp. 139. 515 sqq. ; Tristram, *Natural History of the Bible* (1898), p. 367.

[mcviii] Hooker, *On Three Oaks of Palestine*, TLS, XXIII (1862), pp. 381-387.

[mcix] Tristram, *op. cit*., pp. 368, 369 sq.

[mcx] Hooker, *op. cit*., p. 382.

[mcxi] *Isaïe*, II, 13 ; *Zacharie*, XI, 2.

[mcxii] Hooker, *op. cit*., p. 385 ; Tristram, *Natural History*, p. 370.

[mcxiii] Hooker, *op. cit*., p. 384 ; Tristram, *op. cit*., p. 371.

[mcxiv] Tristram, *Land of Israel*, p. 614.

[mcxv] Doughty, *Travels in Arabia* (1888), 1, 450.

[mcxvi] Curtiss, *Semitic Religion*, pp. 138 sq.

[mcxvii] Curtiss, *op. cit.*, p. 94.

[mcxviii] Thomson, *The Land and the Book*, pp. 169-171.

[mcxix] Wilson, *Peasant Life* (1906), pp. 25 sq.

[mcxx] Conder, *Tent Work* (1885), pp. 304-306. Sur ces sanctuaires, tombeaux supposés des saints (welies), et la coutume d'y déposer de l'argent, cf. encore Merrill, *East of the Jordan* (1881), p. 497 ; Johnston, *Bedouin Customs*, *Man*, XVIII (1918), p. 7.

[mcxxi] Wilson, *Peasant Life*, p. 28.

[mcxxii] Robinson, *Biblical Researches* (1856), III, 401 ; Thomson, *The Land and the Book* (Palestine), p. 473.

[mcxxiii] Burckhardt, *Travels in Syria* (1822), pp. 353 sq. ; Tristram, *Land of Israel*, pp. 546 sq. ; Thomson, *The Land and the Book* (*Lebanon*), pp. 585 sq. Conder, *Heth and Moab* (1883), pp. 181-3.

[mcxxiv] Thomson, *The Land and the Book* (*Lebanon*), p. 350.

[mcxxv] Tristram, *The Land of Israel*, pp. 572 sq. ; Thomson, *The Land* (*Palestine*), p. 459, qui ne dit pas quels sont ces arbres. Baedeker ne parle que d'un chêne (*Palestine and Syria*, p. 259).

[mcxxvi] Thomson, *op. cit.*, p. 104. Voir surtout Curtiss, *Semitic religion*, p. 91. La coutume qui consiste à suspendre des morceaux d'étoffe aux arbres sacrés est observée dans maint pays, bien que, la raison n'en apparaisse pas toujours bien clairement. Cf. Hartland, *Legend of Perseus*, II, 175 sqq.

[mcxxvii] Thomson, *The Land and the Book, Palestine*, pp. 171 sq.

[mcxxviii] Sessions, *Syrian Folk-lore Notes, Folk-lore* (1898), pp. 915 sq. ; Thomson, *Central Palestine*, p. 100.

[mcxxix] *Ibidem*, pp. 222, 445 sq.

[mcxxx] « Il existe en hébreu cinq mots semblables : *'êl* [seulement au pluriel *'êlîm*], *'êlâh*, *'êlôn*, *'allâh* (seulement dans *Josué*, XXIV, 26) et *'allôn*, dont la différence consiste en partie seulement dans la ponctuation et dont le sens spécial n'est pas tout à fait certain. Gesenius est arrivé à la conclusion, acceptée depuis par la plupart des savants, que *'êl*, *'êlâh*, *'êlôn* dénotaient le *térébinthe* et *'allâh*, *'allôn* le *chêne* ; ces deux arbres sont communs en Palestine » (Driver, *Genesis*, 1916, p. 147) Tristram soutient que *'êlâh* désigne le térébinthe et que tous les autres mots en question s'appliquent aux chênes à glands. D'après lui, *'allôn* dénote probablement le chêne vert, et *'êlôn* les chênes à feuillage caduc (*Natural History*, p. 367). A ce propos, G. F. Moore soutient que « cette distinction n'est pas fondée ; ces mots signifient seulement « arbre » en araméen, et généralement, sinon toujours, en hébreu « ar-

bre sacré », « endroit et originairement objet de culte, sans distinction d'espèces ». (*Commentary on Judges*, 1903, pp. 121 sq.).

mcxxxi Tristram, *Natural history*, pp. 400 sq.

mcxxxii Cf. le nombre respectif d'allusions aux chênes et aux térébinthes dans les index de Thomson : *The Land and the Book*. J'ai extrait de cet ouvrage une partie seulement des preuves de prédominance des chênes, mais presque toutes les preuves de prédominance du térébinthe. Nul auteur moderne n'a sans doute mieux connu la Syrie et la Palestine que Thomson, qui a passé dans ce pays quarante-cinq années de sa vie.

mcxxxiii Tristram, *Natural history*, p. 401.

mcxxxiv Jaussen, *Coutumes des Arabes* (1908), pp. 331 sq.

mcxxxv Jaussen, *op. cit*., pp. 333 sq.

mcxxxvi *Ibidem*, p. 332.

mcxxxvii Tristram, *Natural history*, pp. 8, 400, 401.

mcxxxviii *Osée*, IV, 13 sq.

mcxxxix *Jérémie*, II, 34. Où le (« ces ») du texte massorétique doit être corrigé par (« chêne » ou « térébinthe ») conformément à la version des Septante π ωάση δρυ et de la version syriaque. Il s'agit seulement d'un changement de ponctuation qui n'affecte pas le texte hébreu original. Le sens vague de la préposition ne permet pas de savoir si l'on badigeonnait les arbres de sang ou si on le versait à leur pied. Le professeur Kennett m'écrit qu'à son avis le texte de *Jérémie*, II, 34, est trop corrompu pour pouvoir être rétabli par la légère correction que j'ai adoptée. Il suppose que la dernière phrase du verset est mutilée par l'omission d'un ou plusieurs mots.

mcxl *Genèse*, XXII ; *Ezéchiel*, XVI, 20 sq., XXIII, 39 ; Moore, dans *Encyclopaedia Biblica*, III, 3184 sq., s. v. « Molech, Moloch. »

mcxli Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas* (1896), pp. 34 sq. ; *id*. *Die materielle Cultur der Danâkil* (1893), p. 152.

mcxlii Johnston, *Uganda Protectorate* (1904), II, 832. Ce figuier parasite se nomme en massaï *retete*.

mcxliii Tauxier, *Le Noir du Soudan*, p. 190.

mcxliv Henry, *Les Bambara*, pp. 109 sq., 117 sq., 120.

mcxlv Hartknoch, *Altes und Neues Preussen* (1684), p. 159.

mcxlvi Lucain, *La Pharsale*, III, 405.

mcxlvii *Genèse*, XII, 6-9. « Le chêne de Morè » veut dire « le chêne qui instruit » ou « le chêne de celui qui instruit » ; il s'agit de l'instruction par oracles donnée soit par l'arbre lui-même, soit par ses prêtres. Des chênes ou térébinthes devins (chênes ou térébinthes de Morè) sont aussi mentionnés dans ces parages par l'auteur du *Deutéronome* (XI, 30).

mcxlviii *Genèse*, XIII, 18 XIV, 13.

mcxlix *Genèse*, XVIII, l-8, et la note de Driver au verset 8.

mcl *Juges*, VI, 11-24.

mcli *Juges*, IX, 37. Dans I *Rois*, XIII, 14, il est parlé d'un homme de Dieu assis sous un chêne mais cet arbre n'était pas nécessairement donneur d'oracles.

mclii Tristram, *Land of Israel*, pp. 135, 147. Sichem s'appelle maintenant Naplouse.

mcliii *Genèse*, XXV, 4.

mcliv Eustathius, cité par H. Reland, *Palaestina* (Trajecti Batavorum, 1714), p. 712.

mclv *Josué*, XXIV, 26 sq.

mclvi *Juges*, IX, 6.

mclvii *Josué*, XIX, 26, où Allamelech veut dire « le chêne du roi ».

mclviii I *Chroniques*, X, 12. D'après un autre récit (I *Samuel*, XXXI, 8) l'arbre sous lequel fut enterrée la dépouille royale était un tamarin.

mclix *Genèse*, XXXV, 8.

mclx I *Samuel*, X, 3 sq.

mclxi Les passages d'auteurs anciens qui ont trait à cet arbre ont été recueillis par Reland, *Palaestina* (1714), pp. 711-715, et Valesius, dans son commentaire d'Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 53 (Migne : *Patrologia Graeca*, XX, 1113 sq.)

mclxii Josèphe, *Bell. Jud*., IV, 9, 7.

mclxiii Eusèbe, *Demonstratio Evangelica*, V, 9 ; Migne : *Patrologia Graeca*, XXII, 384). Dans son *Onomasticon*, Eusèbe mentionne, à propos d'Hébron, le chêne d'Abraham et le térébinthe : □ δρ□ς □ ραάμ, κα□ τ□ μν□μα α□τοθι θεωρε□ται, κα□ θρησκεύεται □πιφαν□ς πρ□ς τ□ν □χθρ□ν □ θερέ ενθος κα□ ο□ τ□ □ ρα□μ □πιξενωθέντες □γγελοι (Eusèbe, *Onomasticon*, s. v. Αρ ώ, pp. 54, 56, td. F. Larsow et G. Parthey). Dans ce passage il faut lire apparemment πλησιοχώρων, ou □γχωρίων, au lieu de □χθρ□ν.

mclxiv Eusèbe, *Onomasticon*, s. v. □ρ ώ.

mclxv Hartknoch, *Alt und Neues Pseussen* (1684), pp. 116 sq.

mclxvi *Itinerarium Burdigalense*, in *Itinera Hierosolymitana*, rec. P. Geyer (1898), p. 25, « *Inde Terebintho milia viii. Ubi Abraham habitavit et puteum fodit sub arbore terebintho et cum angelis locutus est et cibum sumpsit, ibi basilica facta est jussu Constantini mirae pulchritudinis. Inde terebintho Cebron milia ii.* »

mclxvii Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, s. v. « Arbo » (Migne, *Patrologia Latina*, XXIII, 862). Ce Traité de Jérôme, qui est en

somme une traduction de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, fut écrit vers l'an 388. Il a été réimprimé dans l'édition commode qu'ont donnée de cette dernière œuvre Larsow et Parthey.

mclxviii Eusèbe, *Vita Constantini*, III 51-3 (Migne : *Patrologia Graeca*, XX, 1112 sq.).

mclxix Socrate, *Historia Ecclesiastica*, I, 18 (Migne : *Patrologia Graeca*, LXVII, 124), qui paraît se baser sur la Vie de Constantin par Eusèbe.

mclxx Sozomène, *Historia Ecclesiastica*, II, 4 (Migne : *Patrologia Graeca*, LXVII, 941, 944). Pourtant, bien qu'il parle du « chêne appelé mamré », il nous dit que l'endroit lui-même s'appelait Térébinthe.

mclxxi *Genèse*, XIII, 18 ; XIV, 13 ; XVIII, 1.

mclxxii Sozomène, *op. cit*., pp. 941, 944.

mclxxiii St Jérôme, *Commentaire de Jérémie*, XXXI. (Migne : *Patrologia Latina*, XXIV, 877) : *Chronicon Paschale*, éd. Dindon, 1, 474.

mclxxiv D'après Tristram (*Land of Israel*, p. 383), cet arbre « n'a rien de commun avec le fameux chêne de Mamré, qui était un térébinthe (*Pistacia terebinthus*) ; il se trouve, par rapport à Hébron, à l'ouest, au lieu d'être au nord ».

mclxxv Cf. *Ezéchiel*, XVI, 16 ; *Osée*, IX, 6 ; II *Rois*, XXIII, 7. Les « tentures » (littéralement « maisons ») mentionnées dans ce dernier passage sont peut-être les tentes dont parle Osée, tissées des étoffes multicolores qui, d'après Ezéchiel, ornaient les hauts-lieux. Sur les « hauts-lieux », leurs mâts de bois (*asherim*) et leurs colonnes de pierre (*masseboth*), voir Moore dans *Encyclopaedia Biblica*, vol. II, s. v. *High Places*.

mclxxvi *Jérémie*, XVII, 2.

mclxxvii *Jérémie*, III, 6, cf. II, 20.

mclxxviii *Ezéchiel*, XX, 28.

mclxxix II *Rois*, XXII, 8 sqq.

mclxxx *Deutéronome*, XII. 2 sq. Pour d'autres dénonciations par les prophètes des hauts-lieux, voir *Osée*, IV, 13 ; *Ezéchiel*, VI, 13. Ces deux passages sont cités p. 52 sq.

mclxxxi I *Samuel*, XXII, 6, où au lieu de « dans Ramah » il faut lire « sur la hauteur » avec les Septante Βαμα ; cf. Driver (*Notes on the Hebrew Text of Samuel*, 1913, p. 180).

mclxxxii Stigand, *The Land of Zinj* (1913), p. 237.

mclxxxiii Stigand, *op. cit*., p. 242. L'auteur ajoute : « Je rapporte toujours ces coutumes telles qu'elles m'ont été racontées par les indigènes. Elles sont d'autant plus intéressantes lorsque ne sont pas supprimés les événements miraculeux ou improbables ». Sur les bosquets sacrés des Akikouyou, voir aussi Routledge, *With a Prehistoric People* (1910), p. 38.

mclxxxiv I *Rois*, XVIII, 19-46.

mclxxxv Dalton, *Ethnology of Bengal* (1872), pp. 185 sq.

mclxxxvi « Dans le système *jara*, on défriche en brûlant des espaces de jungle. »

mclxxxvii Roy, *The Mundas* (1912), pp. 386 sq.

mclxxxviii Pennell, *Wild Tribes of the Afghan Frontier* (1909), pp. 34 sq.

mclxxxix Smirnov, *Populations Finnoises de la Volga* (1898), p. 180.

mcxc Moore, in *Encyclopaedia Biblica*, I, 330 sqq., s. v. « Asherah » ; Benzinger, *Hebräische Archäologie* (1907), pp. 325.

mcxci Hose and McDougall, *Pagan Tribes*, II, 23. Cf. Evans, *Beliefs of the « Orang Dusun »* (*Borneo*), JRAI (1917), p. 154.

mcxcii J'ai donné ailleurs des exemples de ces restrictions et j'ai tenté de les expliquer d'après le principe mentionné dans le texte. Comparez *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 165 sqq. ; *Psyche's Task*, pp. 111 sqq., surtout pp. 142 sqq.

mcxciii Cf. en particulier *Nombres*, XIX, avec le commentaire de G. B. Gray (Edimbourg, 1903), pp. 241 sqq. Sur tout ce sujet, cf. Schwally, *Leben nach dem Tode* (1892), pp. 9 sqq. ; Gruneisen, *Der Ahnenkultus*, pp. 61 sqq. ; Lods, *La Croyance à la Vie Future*, I, 77 sqq., 88 sqq., 175 sqq.

mcxciv *Alemanah*, « veuve », probablement rattaché à *illem* « muette ». Cf. *Hebrew Lexicon*, par Brown, Driver et Briggs, p. 48.

mcxcv *Notes sur les Collections du Musée du Congo*, tome I, fascicule 2, *Religion* (1906), p. 185.

mcxcvi Rabesihanaka, *The Sihanaka and their Country, Antananarivo Annual* (1885), p. 326.

mcxcvii Hollis, *The Nandi*, p. 72.

mcxcviii Powers, *Tribes of California* (1877), p. 327.

mcxcix Boas, dans BAAS (1889), p. 43.

mcc Boas, dans BAAS (1891), p. 13.

mcci Spencer, *Tribes of the Northern Territory* (1914), pp. 249 sq.

mccii Sur les parentés par classes, cf. *Folk-lore in the O. T.* (édition anglaise), vol. II, pp. 227 sqq.

mcciii Spencer and Gillen, *Tribes of Central Australia* (1899), pp. 500-502.

mcciv *Ibidem*, p. 502.

mccv Spencer et Gillen, *The Northern Tribes* (1904), pp. 507 sq.

mccvi *Ibidem*, p. 525 sq. *Id*., *Native Tribes*, pp. 500 sq.

mccvii Howitt, *Tribes of South-East Australia* (1904), pp. 724 sq. Gason, *Of the tribes, Dyerie*, etc., JRAI (1895), p. 171.

mccviii J'ai recueilli des faits dans mon *Taboo and the Perils of the Soul*, p. 372 et note 5. Mais la question demande à être approfondie.

[mccix] La même crainte d'attirer l'attention du mort en parlant à voix haute a pu être ressentie, bien qu'à un moindre degré, par d'autres parents et amis pendant le temps qui suit immédiatement le décès. C'est pourquoi dans certaines tribus australiennes de la Basse-Murray il est interdit à tous ceux qui portent le deuil de parler pendant dix jours, période pendant laquelle on mornifie le cadavre en le maintenant au-dessus d'un feu lent. Cf. Angas, *Savage Life in Australia* (1847), I, 95.

[mccx] Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 502.

[mccxi] Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 510.

[mccxii] Gason, *op. cit*., p. 170. « Le frère aîné revendique la veuve comme femme de son frère » ; Howitt, *The Dieri*, JRAI (1891), p. 62 : « Outre les relations conjugales qui existent entre les groupes de Dilpa mali, il en existe aussi entre les hommes et les femmes de leurs frères et entre les femmes et les maris de leurs sœurs, mais c'est *sub rosa* et ce ne sont pas des relations reconnues et avouées comme celles des Dilpa mali. Tout homme est à la fois le Nubia (mari) de sa femme et le Nubia-Kodimoli de la femme de son frère. Quand celui-ci meurt, l'homme cesse d'être le Nubia-Kodimoli de la veuve il devient son Nubia (mari) et les orphelins l'appellent leur père. On pourrait conclure de ce témoignage qu'à la mort d'un homme c'est son frère aîné qui hérite de la veuve. Mais comme ce serait contraire à la pratique générale du lévirat, on peut supposer que par « frère aîné » Gason veut dire l'aîné des frères survivants, qui peut être, et serait sans doute, en général, plus jeune que le défunt. Le témoignage de Howitt, que je viens de citer, est un exemple évident de ce type de mariage commun entre un groupe de frères et un groupe de sœurs où je vois la source d'où sont dérivés le lévirat et le sororat par un procédé de scission.

[mccxiii] *Encyclopaedia Britannica*, 9^{e} édition, VI (1887), p. 105, s. v. « Code ». Dans son *Siècle de Louis XV* (chap. XLII), Voltaire critique la multiplicité et la confusion des systèmes de loi en France avant la Révolution. Après avoir parlé des quarante mille lois romaines qui faisaient autorité en France, il continue : « Outre ces quarante mille lois, dont on cite toujours quelqu'une au hasard, nous avons cinq cent quarante coutumes différentes, en comptant les petites villes et même quelques bourgs, qui dérogent aux usages de la juridiction principale de sorte qu'un homme qui court la poste en France change de lois plus souvent qu'il ne change de chevaux, comme on l'a déjà dit, et qu'un avocat qui sera très savant dans sa ville ne sera qu'un ignorant dans la ville voisine. »

[mccxiv] Johns, *Babylonian and Assyrian Laws* (1904), pp. 39 sqq. ; Cook, *The Laws of Moses* (1903), p. 42.

[mccxv] Voir par exemple, Smith, *The Old Testament* (1892), pp. 344 sq., 382 sq. ; Driver, *Introduction to the Literature of the O. T.* (1913), pp. 142 sqq., 151-154.

[mccxvi] Sur la diffusion de la circoncision chez les sauvages et dans d'autres races, cf. Andree, *Ethnographische Parallelen, Neue Folge* (1899), pp. 166-212. Les exemples pourraient en être multipliés. Sur l'impureté cérémonielle des femmes chez les sauvages, voir *Balder the Beautiful*, I, 22 sqq. Sur l'emploi des boucs émissaires chez les sauvages et d'autres, cf. *The Scapegoat*, pp. 31 sqq.

[mccxvii] C'est en substance la conception que se font de Moïse les meilleurs critiques modernes. Voir par exemple Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (1885), pp. 429 sqq., en particulier p. 438 sq. : « La tradition historique qui nous est parvenue touchant la période des Juges et des Rois d'Israël est la source principale, bien qu'indirecte, de notre connaissance du Mosaïsme. Mais dans le *Pentateuque* lui-même la tradition historique qui concerne Moïse (et qui peut être distinguée et doit être soigneusement séparée de la tradition législative, bien que celle-ci revête souvent la forme narrative) est évidemment véridique dans ses grands traits et ne peut s'expliquer que si elle repose sur les faits. D'après la tradition historique il est certain que Moïse fut le fondateur de la Torah. Mais la tradition législative ne peut nous dire ce qui dans la Torah lui appartient véritablement. En fait on voit que dans toute la période primitive la Torah ne fut pas un code achevé, mais qu'elle se composait uniquement des décisions orales et des instructions des prêtres ; dans son ensemble elle était seulement potentielle ; ce qui existait en réalité c'était les sentences prononcées par les prêtres lorsqu'ils étaient interrogés. Ainsi Moïse n'était pas regardé comme ayant une fois pour toutes promulgué une constitution nationale, mais plutôt comme ayant le premier éveillé le sens du droit et de la justice et entrepris la série de décisions orales qui furent continuées après lui par les prêtres. Il fut le fondateur de la nation d'où sortirent plus tard la Torah et la prophétie. Il posa la base de l'individualité future d'Israël non par un acte formel, mais parce qu'au cours de sa longue vie il fut le chef, le juge et le trait d'union de son peuple. Cf. Smith, *The Old Testament*, pp. 304 sq. ; Driver, *Introduction*, p. 152 ; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (1909-1912), 1, 546 sqq.

[mccxviii] Nombreux sont les ouvrages qui portent sur ce sujet ; mais ceux-ci suffiront peut-être à donner à la plupart des lecteurs tous les renseignements dont ils ont besoin : Wellhausen, *Prolegomena*, pp. 1 sqq. ; Smith, *The Old Testament* (1892), pp. 226 sqq. ; Driver, *Introduction to the Literature of the O. T.*, p. 116 ; Ryle, *Canon of the O. T.* (1892), pp. 22 sqq.

[mccxix] Smith, *The Old Testament*, p. 318.

[mccxx] Chapman, *Introduction to the Pentateuch*, pp. 110 sq.

[mccxxi] Smith, *The Old Testament*, pp. 340 sq. Sur le livre de l'Alliance, voir encore Bennett, *Exodus*, pp. 13 sqq. Driver, *Exodus* (1911), pp. LXI-LXIII, 202-205.

[mccxxii] Chap. I-III.

mccxxiii Chap. XXIX-XXXIV.

mccxxiv II *Rois*, XXII-XXIII, 24. Cependant l'identification du Code deutéronomique et du « Livre de la Loi » de Josias, généralement acceptée, est rejetée par Kennett, qui soutient que le Deutéronome appartient à la période de l'Exil et a été écrit par un Juif ou des Juifs de Palestine pendant la génération qui se termina vers 520 av. J.-C. Cf. Kennett, *The Date of Deuteronomy*, JTS (1906), pp. 481, 500.

mccxxv *Deutéronome*, XXVIII.

mccxxvi Wellhausen, *Prolegomena* (1885), pp. 393 sqq., 435 sq. ; Smith, *The Old Testament*, pp. 298 sqq. ; Benzinger, *Archéologie* (1907), pp. 346 sqq.

mccxxvii II *Rois*, XXII, 3 sqq.

mccxxviii C'est l'opinion de Skinner, Kings, p. 412, dans *The Century Bible*, et de Kautsch, *Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums* (1894), II, 167 sq. ; Driver, *Introduction*, p. 86, a soutenu que le *Deutéronome* n'est pas postérieur au règne de Manasseh ; mais dans son *Commentary on Deuteronomy* (1902), pp. XLIX sqq., il ne dit pas si ce livre doit être attribué au règne de Manasseh ou à celui de Josias.

mccxxix *Deutéronome*, XVIII, 6-8, comparé à II *Rois*, XXIII, 8 sq. Ce dernier passage nous apprend que, contrairement à ce qu'avait prévu le Code deutéronomique, les prêtres des anciens sanctuaires profanés n'avaient pas le droit d'officier à Jérusalem. Cf. Smith, *The Old Testament*, p. 363.

mccxxx Cf. Davidson, *Theology of the O. T.* (1911), p. 360.

mccxxxi *Deutéronome*, XXVIII, 68. C'est 1à que la première version s'arrêtait, à ce qu'il semble.

mccxxxii Driver, *Deuteronomy*, p. 303.

mccxxxiii Cf. Smith, *The Old Testament*, pp. 310 sq., 374 sqq.

mccxxxiv Voir par exemple *Isaïe*, 1, 14-17 ; *Amos*, V, 21-24 ; *Michée*, VI, 6-8 ; *Osée*, VI, 6 ; *Jérémie*, VII, 21-23.

mccxxxv Smith, *The Old Testament*, p. 421. Sur le développement du rituel entre Ezéchiel et Ezra, voir Smith, *op. cit.*, pp. 442-449 Wellhausen, *Prolegomena*, pp. 404 sqq.

mccxxxvi (1236) *Exode*, XXIII, 19 ; XXXIV, 26 ; *Deutéronome*, XIV, 21.

mccxxxvii Wellhausen était arrivé à cette conclusion quand il s'aperçut qu'il avait été devancé par Gœthe. Cf. J. Wellhausen, *Composition des Hexateuchs* (1889), pp. 86 sqq., 327-33.

mccxxxviii *Exode*, XXXIV, 1.

mccxxxix *Exode*, XXXIV, 27, 28.

mccxl *Exode*, XX, 3-17.

mccxli *Deutéronome*, V, 7-21.

mccxlii *Exode*, XX, 22-XXIII, 33.

mccxliii Budde, *Geschichte des althebräischen Litteratur*, p. 95. La même reconstitution du Décalogue primitif est adoptée, avec de légères variantes dans l'ordre des commandements, par Kent, *Israel's Laws* (1907), p. 21.

mccxliv La version donnée dans l'*Exode*, XXIII, 18, est donnée ici de préférence à la version parallèle dans *Exode*, XXXIV, 25, « et le sacrifice de la fête de Pâques ne sera pas gardé jusqu'au matin ».

mccxlv Wellhausen, *Composition des Hexateuchs*, pp. 331 sq. Wellhausen distingue douze commandements dans *Exode*, XXXIV, mais il les réduit à dix en omettant (1) le commandement du repos du septième jour, parce qu'il serait déplacé dans le cycle des fêtes annuelles et (2) le commandement à tous les mâles de se présenter devant le Seigneur trois fois dans l'année (v. 23), parce que c'est une simple récapitulation des trois lois précédentes. Cf *Encyclopaedia Biblica*, I, 1050.

mccxlvi Kennett, dans *Essays on some Biblical Questions*, ed. Swete (1909) pp. 96-98.

mccxlvii *Exode*, XX, 12-17.

mccxlviii En supposant que la version rituelle du *Décalogue* est antérieure à la version morale, je m'accorde avec Wellhausen, Budde et Kennett (ll. cc.), Addis (*Encyclopaedia Biblica*, I, 1050, s. v. « Decalogue »), Gray (*Encyclopaedia Biblica*, III, 2734, s. v. « Law Literature »), et B. Stade (*Biblische Theologie*, 1905, pp. 197 sqq., 248 sq.).

mccxlix Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus*, I, 210, « *E toto Legum ritualium numero Legem vix ullam reperire possumus, quam Deus frequentius inculcavit, aut nomines a sensu genuino magis detorserunt* ».

mccl C'était, dans l'antiquité, l'opinion de Clément d'Alexandrie (*Strom*., II, 18, 44, p. 478, éd. Potter) et elle a été partagée par certains écrivains juifs (Spencer, *op. cit*., I, p. 270), et par Bochart (*Hierozoicon*, I, 637 sq.) dans les temps modernes.

mccli Cf. Spencer, *op. cit*., I, 272 sqq. ; Dillmann, *Exodus und Leviticus* (1880), p. 251.

mcclii (1252) Cité par Spencer, *op. cit*., I, 271.

mccliii Winterbotham, *Native Africans in Sierra Leone* (1803), pp. 69 sq. Chose curieuse, ce peuple a en horreur le lait de chèvre quoiqu'il en mange la chair.

mccliv Westermarck, *Moorish Conception of Holiness* (1916), pp. 144 sq.

mcclv Adriani en Kruijt, *De Toradja's*, II, 209.

mcclvi Grant, *Walk across Africa* (1864), p. 89.

mcclvii Speke, *Discovery of the Nile* (1912), ch. VI, p. 138.

mcclviii Thomson, *Through Masai Land* (1885), p. 445. Cf. *Fischer's Journey in the Masai Country*, PRGS (1884), p. 80.

mcclix Roscoe, *The Baganda* (1911), p. 418.

mcclx Roscoe, *Northern Bantu* (1915), p. 137.

mcclxi Junod, *South African Tribe*, II, 51.

mcclxii Meldon, *Notes on the Bahima*, JAS (1907), p. 142.

mcclxiii Kitching, *Backwaters of the Nile* (1912), p. 122.

mcclxiv Roscoe, *Northern Bantu*, p. 67.

mcclxv Burton, *First Footsteps in East Africa* (1856), p. 155.

mcclxvi Seligmann, *Some aspects of the Hamitic problem*, JRAI (1913), p. 655.

mcclxvii Hollis, *The Nandi* (1909), p. 24.

mcclxviii Je tiens ceci de J. Roscoe, qui connaît personnellement ces trois tribus.

mcclxix Seligmann, *op. cit*., p. 655.

mcclxx Wiedemann, *Aus dem Leben der Ehsten* (1876), p. 480.

mcclxxi Kazarow, dans une lettre datée de Sofia, 2 décembre 1907.

mcclxxii Sur les relations entre la magie sympathique et les lois de l'association des idées, voir *Magic Art*, I, 52 sqq.

mcclxxiii Dall, *Social Life among the Aborigines*, *Am. Nat*. (1878), p. 4.

mcclxxiv C'est ce que m'a appris il y a environ onze ans J. Roscoe. Cf. son livre *The Baganda* (1911), p. 419.

mcclxxv Galton, *Explorer in Tropical South Africa* (1890), p. 85 ; Andersson, *Lake Ngami* (1856), p. 230 ; Hahn, *Die Ovaherero*, ZGEB (1869), p.-250.

mcclxxvi Thomson, *Through Masai Land* (1885), p. 445.

mcclxxvii Roscoe, *Northern Bantu*, pp. 103 sq., 137.

mcclxxviii Roscoe, *Northern* Bantu (1915), p. 106.

mcclxxix Roscoe, *Baganda* (1911), p. 419.

mcclxxx Hollis, *Nandi* (1909), p. 21.

mcclxxxi Routledge, *With a Prehistoric People* (1910), p. 46.

mcclxxxii Merker, *Die Masai* (1904), p. 33 ; Weiss, *Völkerstämme Deutsch-Ostafrikas* (1910), p. 380.

mcclxxxiii Weiss, *Land und Leute von Mpororo, Globus* (1907), p. 157 ; *id*., *Völkerstämme*, p. 46.

mcclxxxiv Fischer, *Journey in the Masai Country*, PRGS (1884), p. 80.

mcclxxxv Baumann, *Durch Massailand* (1894), pp. 161 sq. ; Merker, *Masai* (1904), p. 33. Ils donnent une explication rationaliste de la règle qu'il ne faut pas manger de la viande et du lait le même jour. Ils disent que les Massai assaisonnent toujours la viande avec l'écorce d'un certain acacia appelé *mokota* (*Albizzia anthelmintica*) qui, si on l'absorbe en même temps que le lait, cause de violentes diarrhées.

mcclxxxvi Karasek, *Kenntnis der Waschambaa*, *Baessler-Archiv* (1913), p. 102.

mcclxxxvii Roscoe, *Northern Bantu*, p. 108.

mcclxxxviii Hollis, *The Nandi* (1909), p. 24.

mcclxxxix Beech, *The Suk* (1911), p. 9.

mccxc Buxtorf, *Synagoga Judaica* (1661), pp. 594-6 ; Bodenschatz, *Verfassung der heutigen Juden* (1748), IV, cap. II, pp. 25 sq.

mccxci Roscoe, *Northern Bantu*, p. 137.

mccxcii Meldon, in JAS (1907), p. 142.

mccxciii Speke, *Discovery*, chapitres VII et VIII, pp. 148, 169.

mccxciv Roscoe, *Northern Bantu*, p. 67.

mccxcv Beech, *The Suk* (1911), p. 9.

mccxcvi (Baumann, *op. cit*., p. 161.

mccxcvii Roscoe, *Northern Bantu*, p. 68.

mccxcviii Hollis, *Nandi* (1909), pp. 24, 25.

mccxcix Baumann, *Durch Massailand* (1894), p. 171.

mccc Hinde, *The Last of the Masai* (1901), p. 77.

mccci Merker, *Die Masai* (1904), pp. 33 sq.

mcccii Hollis, *The Masai* (1905), p. 319.

mccciii Hinde, *The Last of the Masai*, p. 84. D'après ces écrivains (p. 120), le buffle et l'élan sont le seul gibier que mangent les Massaï.

mccciv *Deutéronome*, XIV, 4-6 ; cf. *Lévitique*, XI, 2 sq.

mcccv *Jérémie*, XVI, 6.

mcccvi *Jérémie*, XLI, 5.

mcccvii *Amos*, VIII, 10.

mcccviii *Isaïe*, XXII, 12.

mcccix *Michée*, I, 16.

mcccx *Ezéchiel*, VII, 18.

mcccxi *Jérémie*, XLVII, 5.

mcccxii *Jérémie*, XLVIII, 37 sq.

mcccxiii *Isaïe*, XV, 2 sq.

mcccxiv *Deutéronome*, XIV, 1 sq.

mcccxv *Lévitique*, XIX, 27 sq.

mcccxvi *Lévitique*, XXI, 1-5.

mcccxvii Jérôme, *Jérémie*, XVI, 6 (Migne, *Patr. Lat*., XXIV, col. 782).

mcccxviii Ces deux pratiques ont été décrites par Andree, *Ethnographische Parallelen* (1878), pp. 147-152. La coutume de couper les cheveux comme rite religieux a été étudiée par Wilken, *Uber das Haaropfer, Verspreide Geschriften* (1912), III, 399-550.

mcccxix Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (1897), pp. 181, 182 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 248 : Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (1897), p. 139.

mcccxx Jaussen, *Coutumes des Arabes*, p. 96 ; Merril, *East of the Jordan* (1881), 511. La coutume de s'écorcher la figure semble être limitée aux Arabes de Belqa.

mcccxxi A. Jaussen, *op. cit*., p. 94.

mcccxxii Euripide, *Electre*, 145 sqq., *Hécube*, 650 sqq. ; Hésiode, *Bouclier d'Hercule*, 242 sq. ; *Anthologie Grecque*, VII, 487 Lucien, *De luctu*, 12. Cf. Ovide, *Metamorph*., XIII, 427 sq., où le poète représente la vénérable Hécube posant une mèche de ses cheveux gris sur le tombeau d'Hector.

mcccxxiii Homère, *Iliade*, XXIII, 135-153.

mcccxxiv Eschyle, *Choéphores*, 4 sqq., 167 sqq. Sophocle, *Electre*, 51-53, 900 sq. Euripide, *Electre*, 90 sq., 513 sqq.

mcccxxv (1325) Plutarque, *Solon*., 21.

mcccxxvi Xénophon, *Cyropaedia*, III, 1, 13, III, 3, 67.

mcccxxvii Cicéron, *De legibus*, II, 23, 59 ; Festus, *De verborum significatione*, éd. Müller (1839), p. 273 s. v. « Radere » ; Pline, *Nat. Hist*., XI, 157 ; *Fontes Juris Romani Antiqui*, éd. Bruns (1909), p. 36.

mcccxxviii Servius sur Virgile, *En*., III, 67, et XII, 606.

mcccxxix Virgile, *En*., IV, 672 sq.

mcccxxx Hérodote, IV, 71.

mcccxxxi Jordanes, *Getica*, XLIX, 255, p. 124, éd. Mommsen (1882).

mcccxxxii Ralston, *Songs of Russian People* (1872), p. 316.

mcccxxxiii Lamberti, *Relation de la Colchide, Recueil de Voyages au Nord*, VII (1725), p. 153.

mcccxxxiv Zampi, *Relation de la Colchide, ibidem*, p. 221.

mcccxxxv Mourier, *Etat religieux de la Mingrélie*, RHR (1887), pp. 90, 93.

mcccxxxvi Klaproth, *Reise in den Kaukasus* (1814), II, 608 sq.

mcccxxxvii E. Rüppel, *Reise in Abyssinien* (Francfort, 1838-1840), II, 57.

mcccxxxviii Krapf, *Reisen in Ost-Afrika* (1858), I, 325.

mcccxxxix Néel, *Deux peuplades de la frontière libérienne*, *Anthr*. (1913), p. 458.

mcccxl Alberti, *De Kaffers* (Amsterdam, 1910), p. 201 ; Lichtenstein, *Reisen im südlichen Africa* (1811-1812), I, 421 sq. ; Kay, *Travels in Caffraria* (1833), pp. 199 sq.

mcccxli Petitot, *Monographie des Dènè-Dindjié* (1876), p. 61.

mcccxlii Mackenzie, *Voyages from Montreal* (1801), p. XCVIII.

mcccxliii Holmberg, *Völker des Russischen Amerika*, ASSF (1856), p. 324 ; Dall, *Alaska* (1870), p. 417.

mcccxliv Bancroft, *Native Races*, I, 288.

mcccxlv Ross, *Adventures on the Oregon* (1849), p. 97.

mcccxlvi Ross, *The Fur Hunters* (1855), I, 234.

mcccxlvii Baegert, *Aboriginal Inhabitants of the Californian Peninsula*, RSI (1865), p. 387.

mcccxlviii Powers, *Tribes of California* (1877), p. 181.

mcccxlix Bancroft, *Native Races*, I, 397, note 142.

mccl Smet, *Voyages aux Montagnes Rocheuses* (1873), p. 28.

mcccli Smet, *op. cit*., p. 66.

mccclii Neighbors, dans Schoolcraft, *Indian Tribes* (1853-1856), II, 133 sq.

mccliii Bancroft, *Native Races*, I, 523.

mccliv Kroeber, *The Arapaho*, BAMNH (1902), p. 16.

mcclv Keating, *Expedition to St. Peter's River* (1825), I, 232.

mcclvi Keating, *op. cit*., I, 433.

mcclvii James, *Expedition from Pittsburgh* (1823), I, 116.

mcclviii James, *op. cit*., I, 222 sq.

mcclix James, *op. cit*., II, 2.

mcclx Fletcher et Flesche, *The Omaha tribe*, ARBAE (1911), pp. 592-94.

mcclxi *Ibidem*, p. 591.

mcclxii Lafitau, *Mœurs des Sauvages* (1724), II, 441.

mcclxiii Falkner, *Description of Patagonia* (1774), p. 118.

mcclxiv *Mission du Cap Horn*, VII, *Anthropologie*, Hyades, Deniker (1891), p. 379.

mcclxv Cooper, *Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego* (1917), p. 160.

mcclxvi Julien, *Documents historiques sur les Tou-Kioue* (Turcs) (1877), pp. 10, 28 ; Cahun, *Turcs et Mongols* (1896), p. 59.

mcclxvii Van Rijn van Alkemarde, *Het rijk Gassip*, TNAG (1885), II, p. 238.

mcclxviii Jouet, *La Société des Missionnaires du Sacre-Cœur de la Mélanésie et de la Micronésie* (1887), p. 292 ; Guis, *Les Canaques : Mort-deuil, Missions Catholiques*, XXXIV (Lyon, 1902), p. 186.

mccclxix Chalmers, *New Guinea Tribes*, AAAS (1890), pp. 316, 322.

mccclxx Turner, *Samoa* (1884), p. 335.

mccclxxi Leggat, *Malekula, New Hebrides*, AAAS (1892), p. 700.

mccclxxii Baarda, *Apologie voor de dooden*, BTLVNI (1913), p. 64.

mccclxxiii Cook, *Voyages*, I (1809), p. 218.

mccclxxiv Ellis, *Polynesian Researches* (1832-1836), I, 407-410 ; Moerenhout, *Voyages aux Iles du Grand Océan* (1837), I, 544, 546 sq.

mccclxxv Tertullien, *De spectaculis*, 12 ; Servius, sur Virgile, *Aen*., X, 519.

mccclxxvi Tite-Live, *Epitoma*, XVI ; Valère Maxime, II, 4, 7.

mccclxxvii Wilson, *Voyage to the Southern Ocean* (1799), pp. 352 sq.

mccclxxviii Stewart, *Residence in the Sandwish Islands* (1828), p. 216.

mccclxxix Ellis, *Polynesian Researches* (1832-1836), IV, 176. Lisiansky, *Voyage round the World* (1814), p. 123.

mccclxxx Cook, *Voyages*, V (1809), p. 420.

mccclxxxi Le pays des morts.

mccclxxxii Mariner, *Natives of the Tonga Islands* (1818), I, 381-384.

mccclxxxiii *Ibidem*, I, pp. 392, 404.

mccclxxxiv Wilkes, *United States Exploring Expedition* (1851), II, 139 ; Turner, *Samoa* (1884), p. 144 ; Stair, *Old Samoa* (1897), p. 182 ; Brown, *Melanesians* (1910), pp. 401 sq.

mccclxxxv Gill, *Mangaia* (Hervey Islands), MAS (1890), p. 344.

mccclxxxvi Clavel, Les Marquisiens (1885), pp. 39, 44 ; Radiguet, Les derniers Sauvages (1882), p. 284.

mccclxxxvii Taylor, *New Zealand* (1870), p. 217.

mccclxxxviii Yate, *Account of New Zealand* (1835), pp. 136 sq. Sur ces mutilations des Maori, v. aussi Dieffenbach, *Travels in New Zealand* (1843), II, 62.

mccclxxxix Dawson, *Australian Aborigines* (1881), p. 66.

mcccxc Stanbridge, *Aborigines of Victoria*, TESL (1861), p. 298.

mcccxci Smyth, *Aborigines of Victoria* (1878), 1, 105.

mcccxcii Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (1904), p. 459.

mcccxciii Howitt, *op. cit*., p. 453.

mcccxciv Beveridge, *Of the Aborigines of the Lower Murray*, JRSNSW (1883), p. 28.

mcccxcv Ridley, *Kamilaroi and other Australian Languages* (1875), p. 160 ; Howitt, *Tribes of South-East Australia*, p. 467.

mcccxcvi Mathew, *Two Representative Tribes* (1910), p. 115.

mcccxcvii Roth, *Among Queensland Aborigines* (1897), p. 164. Les indigènes, hommes et femmes du district de Cloncurry au Queensland, se tailladent les flancs en signe de deuil.

mcccxcviii Spencer, *Tribes of the Northern Territory*, pp. 241 sq. L'auteur ne dit pas clairement l'usage que l'on fait du sang recueilli.

mcccxcix Brown, *Tribes of Western Australia*, JRAI (1913), p. 169.

mcd Spencer et Gillen, *Tribes of Central Australia*, p. 500.

mcdi Spencer et Gillen, *Tribes of Central Australia*, p. 510.

mcdii *Ibidem*, p. 500, note 1.

mcdiii *Ibidem*, pp. 516-523 ; *id*., *Across Australia* (1912), II, 426-430.

mcdiv Bonney, *Some Customs of the River Darling*, JRAI (1884), p. 134.

mcdv Reid, in Curr, *Australian Race* (1886-1887), II, 179.

mcdvi Teulon, in Curr, *Australian Race*, II, 203 sq.

mcdvii Spencer et Gillen, *Tribes of Central Australia*, pp. 507, 509 sq.

mcdviii Grey, *Two Expeditions of Discovery in Australia* (1841), II, 332.

mcdix Grey, *op. cit*., II, 335.

mcdx Grey, *op. cit*., II, 335.

mcdxi Bonwick, *Daily Life of the Tasmanians* (1870), pp. 97 sq.

mcdxii Spencer et F. J. Gillen, *Northern Tribes* (1904), p. 507.

mcdxiii Spencer et Gillen, *Tribes of Central Australia* (1899), pp. 510, 511.

mcdxiv Smith, *Religion of the Semites* (1894), pp. 322 sq.

mcdxv Bonney, *op. cit*., p. 134.

mcdxvi Bonney, *op. cit*., p. 128.

mcdxvii Bonney, *op. cit*., p. 132.

mcdxviii Bonney, *op. cit*., p. 133.

mcdxix Homère, *Odyssée*, XI, 13 sqq. Il est dit explicitement aux vers 98, 153, 232 et 390 que le sang était bu par les âmes. La théorie d'après laquelle le vivants faisaient couler leur sang pour nourrir les morts est soutenue par Herbert Spencer, qui cite à l'appui la description homérique. Cf. ses *Principles of Sociology* (1904), I, pp. 265 sqq.

mcdxx *Exode*, XXI, 28 sq.

mcdxxi *Genèse*, IX, 5 sq.

mcdxxii Macrae, *Account of the Kookies*, AR (1803), p. 189. En citant ce passage j'ai remplacé le mot *Parah* par « village » qui veut dire la même chose.

mcdxxiii Batchelor, *The Ainu* (1901), p. 384.

mcdxxiv Dawson, *Australian Aborigines* (1881), p. 53.

mcdxxv Salvado, *Mémoires sur l'Australie* (1854), pp. 260 sq., 336.

mcdxxvi Hobley, *Furthur Researches into Kikuyu Religious Beliefs*, JRAI (1911), p. 424.

mcdxxvii Mkamba est le singulier du pluriel Akamba.

mcdxxviii Dundas, *Organization of some Bantu Tribes*, JRAI (1915), et *ibidem* (1913), p. 526.

mcdxxix Williams, *Through Burma* (1868), pp. 91 sq.

mcdxxx Newbold, *British Settlements in Malacca* (1839) 11, 257.

mcdxxxi Adriani en Kruijt, *De Toradja's*, I, 182.

mcdxxxii *Ibidem*, III, p. 394.

mcdxxxiii Munzinger, *Sitten der Bogos*, p. 83.

mcdxxxiv Torday, *In African Wilds* (1913), p. 142.

mcdxxxv Musil, *Arabia Petraea*, III, p. 368.

mcdxxxvi *Zend-Avesta*, I, *The Vendîdâd*, Darmesteter, SBE, p. 159.

mcdxxxvii Voir mon article *The Prytaneuns, the Temple of Vesta*, etc., *Journal Phil*. (1885), p. 145.

mcdxxxviii Démosthène, *Contra Aristocraterm*, 76, p. 654 (*Or*., XXIII) ; Eschine, *Contra Stesiph*., p. 636, § 244 ; Aristote, *Constitution of Athens*, 57 ; Julius Pollux, *Onomasticon*, VIII, 90, 120 ; Pausanias, I, 28, 10 ; VI, 11, 6. Aristote, ou plutôt l'auteur de la « Constitution d'Athènes », est le seul écrivain ancien qui mentionne le jugement des animaux devant la Cour du Prytanée. C'est par lui et Pollux que nous connaissons la dignité des juges qui en faisaient partie. D'après Pausanias (VI, 11, 6) ce fut Dracon qui introduisit à Athènes le jugement et la punition des objets inanimés pour avoir causé accidentellement la mort d'êtres humains. Mais nous pouvons supposer que cette coutume remonte bien au-delà de l'époque de ce législateur.

mcdxxxix Pausanias, I, 24, 4 I, 28, 10 ; Porphyre, *De Abstinentia*, II, 29 sq. ; Elien, *Var. Hist*., VIII, 3. D'après Pausanias, c'était la hache qui était jugée et condamnée ; d'après Porphyre et Elien, c'était le couteau. Pour plus de détails, voir *Spirits of the Corn*, II, p. 4.

mcdxl Aristophane, *Les Guêpes*, 835-1082.

mcdxli Platon, *Lois*, IX, 12, pp. 873 D.- 874 A.

mcdxlii Dion Chrysostome, *Or*., XXXI, VCI. I, p. 377, éd. Dindorf (1857) ; Pausanias, VI, 11, 6 ; Eusèbe, *Praeparatio Evangelii*, V, 34.

mcdxliii Pausanias, V, 27, 10.

mcdxliv Dion Cassius, *Historia Romana*, XXXVI, 84, vol. I, p. 129, éd. Dindorf (1863).

mcdxlv Festus, *De verborum significatione*, éd. Müller (1839), p. 368, « *Termina sacro faciebant, quod in ejus tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sa-*

cros esse. » Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Roman*., II, 74, mentionne le bannissement des hommes, mais non des bœufs coupables.

mcdxlvi Festus, éd. Müller, p. 318 s. v. « Sacratae leges » ; Macrobe, *Saturn*. III, 7 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Roman*., II, 74 ; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (1912), p. 388.

mcdxlvii Tylor, *Primitive Culture* (1873), I, 372.

mcdxlviii Milman, *History of Latin Christianity*, IV (1905), p. 313, note p ; *Procès contre les animaux, La Tradition* (1888), n° 12, p. 363, qui cite Sanctus Guillielm Abbas, *Vit. S. Bern*., lib., X, cap. 12.

mcdxlix *Malachie*, III, 7-12.

mcdl Pour les procès intentés aux animaux dans les cours civiles et ecclésiastiques en Europe, et surtout en France, voir Berriat-Saint-Prix, *Recherches sur les procès et jugements relatifs aux animaux*, in MSAF (1829), p. 403 Ménabréa, *Jugements rendus au m.-a. contre les animaux*, in MSAS (1846), p. 399.

mcdli Ménabréa, *op. cit*., p. 403, 544 ; Chambers, *The Book of Days*, I, 127 ; Evans, *Criminal Prosecution of Animals* (1906), pp. 37-50, 259-285. Le compte rendu original du procès est conservé dans la vieille ville épiscopale de Saint-Jean-de-Maurienne ; imprimé dans Ménabréa (*op. cit*.).

mcdlii Thuanus (de Thou), *Historiae sui Temporis* (1733), I, 223 sq., lib. VI anno 1550 ; Berriat-Saint-Prix, *op. cit*., pp. 404 sqq. ; Ménabréa, *op. cit*., pp. 497 sqq. On nous dit que le compte rendu de ces procès se trouve dans le *Martyrologe des Protestants*.

mcdliii Evans, *op. cit*., p. 111, 207.

mcdliv Evans, *op. cit*., pp. 113-121, 309 sq. Il paraît qu'un vieux chroniqueur suisse, nommé Schilling, donne un compte rendu de ce procès.

mcdlv Berriat-Saint-Prix, *op. cit*., pp. 411 sq. ; L. Ménabréa, *op. cit*., pp. 488 sq. L'auteur auquel ces écrivains renvoient est Félix Malleolus (Hemmerlein), dans son *Tractatus de Exorcismis*. Le passage du deuxième traité est cité et traduit par Ménabréa (*l. c*.).

mcdlvi Berriat-Saint-Prix, *op. cit*., pp. 323, 429 ; L. Ménabréa, *op. cit*., 499 sqq.

mcdlvii Le Brun, *Histoire des Pratiques Superstitieuses* (1733-1736), I, 243 ; de Nore, *Coutumes des Provinces de France* (1846), pp. 301 sq.

mcdlviii Canziani and Rohde, *Piedmont* (1913), p. 168.

mcdlix Canziani, *Costumes*, etc., *of Savoy* (1911), p. 128.

mcdlx Gould, *Curiosities of Olden Times*, pp. 64-71 ; Evans, *op. cit*., pp. 123 sq., qui renvoient à Bernardes, dans sa *Nova Floresta* (Lisboa, éd. 1728 ou 1747).

mcdlxi Le document est publié par Chaboseau dans *La Tradition*, II (1888), pp. 363 sq.

mcdlxii Berriat-Saint-Prix, *op. cit*., pp. 428, 441-445.

mcdlxiii Robert, *Procès intentés aux Animaux, Bull. Ass. des Etud. de Montpellier* (1888), p. 172.

mcdlxiv Berriat-Saint-Prix, *op. cit.*, pp. 433 sq.

mcdlxv *Ibidem*, p. 427.

mcdlxvi Berriat-Saint-Prix, *op. cit.*, pp. 428 sq.

mcdlxvii Chambers, *The Book of Days*, I, 129 ; Berriat-Saint-Prix, *op. cit.*, p. 428 ; Meyer, *Aberglaube des Mittelalters* (1884), p. 73. Ce dernier nous apprend que le coq avait atteint l'âge patriarchal de onze ans, ce qui rend plus singulier encore son manque de discernement. Ce procès paraît avoir eu pour rapporteur Félix Malleolus (Hemmerlein) et avoir été noté dans les annales de la cité.

mcdlxviii Wright, *Narratives of Sorcery and Magic* (1851), II, 309.

mcdlxix Chambers, *The Book of Days*, I, 129.

mcdlxx Gould, *Curiosities of Olden Times*, pp. 63 sq., qui cite Benoit, *Histoire de l'Edit de Nantes*, vol. V, p. 754.

mcdlxxi Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (1829), I, 299 sqq. ; Tylor, *Primitive Culture* (1873), I, 286 sq.

mcdlxxii Reid, *Essays on the Powers of the human Mind* (1812), III, p. 113.

mcdlxxiii Tylor, *Primitive Culture* (1873), I, 285 sqq.

mcdlxxiv Smith, *Theory of Moral Sentiments*, II^{e} partie, III^{e} section, chap. 1.

mcdlxxv *Exode*, XXVIII, 31-35. On pourrait se demander si les grenades d'étoffes violette, pourpre et écarlate étaient brodées sur le bord de la robe ou y pendaient comme des clochettes. Une simple considération semble décider en faveur de cette dernière hypothèse. Si les fruits avaient été simplement brodés, les grenades pourpre et écarlate se seraient vues, mais les grenades violettes se seraient à peine détachées sur le fond de la robe. Aussi est-il préférable de supposer que les grenades pendaient comme des glands pesants sur le bord de la robe et formaient avec les clochettes une frange somptueuse.

mcdlxxvi Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums* (1887), p. 144 ; Mc-Neile, *Exodus* (1908), p. 185 ; Jirku, *Die Daemonen und ihre Abwehr* (1912), p. 85. Dans la seconde édition de ses *Reste* (p. 165), Wellhausen omet cette explication des clochettes des prêtres juifs, mais il l'applique aux clochettes des chevaux décrites par le prophète Zacharie (XIV, 20). Mais assurément les prêtres n'étalent pas moins exposés que les chevaux aux attaques des démons et avaient tout autant besoin d'en être protégés.

mcdlxxvii Sur le folklore des cloches, cf. Sartori, *Glockensagen*, ZVV (1897), pp. 113-129 ; (1898), pp. 29-38 ; Tyack, *A Book about Bells*, pp. 170 sqq. Les témoignages abondants que cite l'auteur allemand sont tirés surtout de l'Europe. Les témoignages de l'antiquité classique ont été rassemblés et discutés par Cook dans *The Gong at Dodona*, JHS (1902), pp 5-28.

mcdlxxviii Lucien, *Philopseudes*, 15.

mcdlxxix Ovide, *Fasti*, V, 419-444.

mcdlxxx Tzetzes, *Scholia on Lycophron*, 77 (vol. I, p. 368, éd. Müller (1811).

mcdlxxxi Thiers, *Traitez des Cloches* (1721), p. 145, « *Le premier Concile Provincial de Cologne le dit encore plus nettement, selon la pensée des SS. Pères : Patres alio respexerunt, videlicet ut daemones tinnitu campanarum Christianos ad preces concitantium, quin potiùs precibus ipsis territi abscedant, spiritus procellarum, et aërae* (sic) *potestates prosternantur*.

mcdlxxxii « *Ut ubicumque sonuerit hoc tintinnabulum procul recedat virtus insidiantium, umbra phantasmatum, omnisque spiritus procellarum* », cité par Thiers, *Traitez des Cloches*, p. 144.

mcdlxxxiii Durandus, *Rationale Divinonum Officiorum*, lib. I, cap. 4, 14 sq. (vol. I, p. 21. Lugdunum, 1584).

mcdlxxxiv Grose, *A Provincial Glossary* (1811), pp. 297 sq.

mcdlxxxv Ceci paraît évident d'après Brand, *Popular Antiquities of Great Britain* (1882-1883), II, 202 sqq. ; Walters, *Church Bells of England* (1912), pp. 154 sqq.

mcdlxxxvi Stubbes, *Anatomie of Abuses* (15851, réimpression de 1836, p. 153.

mcdlxxxvii Brand, *op. cit*., II, 206.

mcdlxxxviii Nelson, *Companion for the Festivals of the Church of England* (1732), p. 144, cité par J. Brand, *op. cit*., II, 206.

mcdlxxxix Schmitz, *Sitten des Eifler Volkes* (1856-1858), 1, 65.

mcdxc Vernaleken, *Mythen des Volkes in Oesterreich* (1859), p. 311.

mcdxci Rochholtz, *Deutscher Glaube und Brauch* (1867), I, 179.

mcdxcii *Purgatorio*, Canto VIII, vv., 1-6.

mcdxciii Byron, *Don Juan*, Canto III, Stanza, CVIII.

mcdxciv Froude, *History of England* (1875), vol. I, p. 62, chap. I. « Le son des cloches d'église, cette création spéciale du Moyen-Age, qui frappe l'oreille comme l'écho d'un monde évanoui. »

mcdxcv *The Angelus* entendu à la mission de Dolorès (1868).

mcdxcvi Renan, *Feuerbach et la nouvelle Ecole Hégélienne*, *Etudes d'hist. rel*., p. 408.

mcdxcvii Thiers, *Traité des Superstitions*, p. 269.

mcdxcviii Birlinger, *Volksthümliches aus Schwaben* (1861-1862), I, 278, 437.

mcdxcix *The Scapegoat*, pp. 159, 161, 165, 166.

md *Il Penseroso*, 83 sq.

mdi Chambers, *The Book of Days* (1886), I, 496.

[mdii] Herrick, *Works* (1823), I, 169.

[mdiii] *The Tatler*, n° CXI, 24 décembre 1709 ; Addison, *Works*, éd. Hurd (1811), II, p. 272.

[mdiv] Naogeorgus, *Popish Kingdome*, éd. Hope (1880), p. 41.

[mdv] Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste* (1878), pp. 90 sq., 394 sq., 396 sq. ; Mannhardt, *Götterwelt der deutschen Völker*, I (1860), p. 33 ; Kölher, *Volksbrauch, Aberglauben* (1867), p. 431 ; Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche* (1884), pp. 56 sq.

[mdvi] Kuhn et Schwartz, *Norddeutsche Sagen* (1848), p. 454.

[mdvii] Meier, *Deutsche Sagen* (1852), pp. 260 sq.

[mdviii] Birlinger, *Volksthümliches aus Schwaben* (1861-1862), II, 443 ; cf. *id*., I, 147 sqq. ; *id*., *Aus Schwaben* (Wiesbaden, 1874), I, 118 sq., 464.

[mdix] Pfannenschrnid, *op. cit*., p. 609 ; Jahn, *op. cit*., p. 57.

[mdx] Meyer, *Aberglaube des Mittelalters* (1884), pp. 186 sq. ; W. Smith, *Dictionary of Christian Antiquities* (1875-1880), I, 185 sq., s. v. « Bells » ; Walters, *Church Bells*, pp. 256 sqq.

[mdxi] Meyer, *op. cit*., pp. 185 sq. ; Pfannenschmid, *op. cit*., p. 395.

[mdxii] Cité par Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*, II, 215.

[mdxiii] Delrio, *Disquisitionum Magicarum libri sex* (1624), lib. VI, cap. II, sect. III, quaest. III, pp. 1021-1024 ; *Encycl. Brit*. (1877), s. v. Demonology.

[mdxiv] Bacon, *Natural History*, cent. II, 127.

[mdxv] Aubrey, *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (1686-87), éd. Britten (1886), pp. 22, 96.

[mdxvi] Walters, *Church Bells*, p. 262.

[mdxvii] Ulloa, *Voyage to South America* (1807), I, 341-343.

[mdxviii] Kitching, *Backwaters of the Nile* (1912), pp. 264 sq.

[mdxix] Doolittle, *Social Life of the Chinese* (1868), p. 114.

[mdxx] Chalmers et Gill, *Work in New Guinea* (1885), pp. 259 sq.

[mdxxi] Bourke, *Snake-dance of the Moquis* (1884), pp. 258 sq.

[mdxxii] Groot, *Religious System of China*, VI, p. 945.

[mdxxiii] *Ibidem*, VI, 981-986.

[mdxxiv] Diguet, *Les Annamites* (1906), p. 280.

[mdxxv] Shway Yoe (J. George Scott), *The Burman* (1882), I, 241 sqq., surtout 244. « On nous parle d'un temple boudhiste au Japon où l'on sonne une cloche pour attirer l'attention du dieu. » Bird, *Unbeaten Tracks in Japan* (1911), p. 27.

[mdxxvi] Cf. Cowper, *The Task*, bk. VI, I sqq.

[mdxxvii] Kriek, dans APF (1854), pp. 86-88.

mdxxviii Hodgson, *Essays relating to Indian Subjects* (1880), I, 402.

mdxxix Hérodote, IV, 58.

mdxxx Hobley, *Eastern Uganda* (1902), p. 17.

mdxxxi Perelaer, *Ethnogr. Beschrijving der Dajaks* (Zalt-Bommel, 1870), pp. 220 s.

mdxxxii Hatton, *North Borneo* (1885), pp. 162 sq.

mdxxxiii Evans, *Religious beliefs*, etc., *of the Dusuns* (Borneo), JRAI (1912), p. 382.

mdxxxiv Low, *Sarawak* (1848), pp. 256-258.

mdxxxv Crooke, *Popular Religion of Northern India* (1896), I, 168.

mdxxxvi Dennys, *Folk-lore of China* (1876), p. 55.

mdxxxvii Elworthy, *the Evil Eye* (1895), pp. 356, 368.

mdxxxviii Heard, *On the Yezïdis*, JRAI (1911), p. 214.

mdxxxix Thurston, *Castes and Tribes* (1909), I, 98 sq.

mdxl Baudin, *Le Fétichisme*, in *Les Missions Catholiques*, XVI (1884), p. 249 ; P. Bouche, *La Côte des Esclaves et le Dahomey* (1885), pp. 215 sq. ; Ellis, *The Yoruba-speaking Peoples* (1894), pp. 112 sq.

mdxli Roscoe, *Baganda*, p. 444 ; *id*., *Northern Bantu*, p. 46.

mdxlii Roscoe, *Baganda*, p. 65.

mdxliii Munzinger, *Sitten der Bogos*, p. 37.

mdxliv Russel, *Tribes and Castes*, III, 88.

mdxlv Callimaque, *Hymne*, I, 52-55, où à la strophe 54 nous devrions peut-être bien lire κνυζείοντος avec Meineke pour κουρίζοντος ; Apollodore, *Bibliotheca*, I. I, 7 ; Hyginus, *Fab*., 139. Cette légende a été souvent traitée par les artistes de l'antiquité. J. Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, I (Leipzig, 1871), pp. 328, 331, 335-337 ; Roscher, *Lexikon*, II, col. 1602.

mdxlvi Gardner, *Philippine Superstitions*, JAF (1906), p. 192. Ce récit des superstitions tagal est traduit de « *La Practica de Minesterio* » du Père Tomas Ortiz (Manille, 1713). Le *bodo* est un couteau ou sabre à large lame. Jenks, *The Bontoc Igorot* (Manila, 1905), p. 130. Scheerer, *The Nabaloi Dialect* (Manille, 1905), p. 153. Le *patianak*, que le prêtre appelle farfadet ou diable, est probablement l'âme d'une femme morte en couches. Les âmes portent généralement des noms analogues (pontianak, kuntianak, matianaik, etc.) dans les Indes orientales. Cf. Wilken, *Het animisme, in Verspreide Geschriften* (1912), III, 222-230 ; Kruijt, *Het animisme in den Indischen Archipel* (1906), pp. 245-251. Ces deux écrivains croient que probablement le *patianak* des Philippines n'est autre que le *pontianak* de l'archipel malais, bien qu'on n'en ait pas de preuve absolue.

[mdxlvii] Blumentritt, *Der Ahnencultus der Malaien, Geog. Ges. Wien*. (1882), p. 178, donnant Fray Ortiz et autres écrivains comme autorités ; *id*., *Ethnographie der Philippinen*, PM, Erg., 67 (1882), p. 14 ; Mallat, *Les Philippines* (1846), p. 65.

[mdxlviii] Scott et Hardiman, *Gazetteer of Upper Burma* (1900-1901), part. I, vol. I, p. 399.

[mdxlix] Gilhodes, *Naissance chez les Katchins, Anthropos* (1911), p. 860.

[mdl] Pallas, *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs* (1771-1776), 1, 360 ; Georgi, *Beschreibung aller Nationem des Russischen Reichs* (1776), p. 412.

[mdli] Ferrand, Relation touchant la Krimée, *Recueil de Voyages au Nord* (1731-1738), IV, 524.

[mdlii] *Het leenvorstendom Boni*, TITLV (1865), p. 40. Les instruments, appelés *pabongka setangs* paraissent être des espèces de cymbales ; du moins on les entrechoque (*op. cit*., p. 118).

[mdliii] Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen*, pp. 265, 449.

[mdliv] Guillemé, in *Annales de la Propagation de la Foi*, LX (Lyon, 1888), p. 252.

[mdlv] Perera, *Glimpses of Singhalese Social Life, Indian Antiquary* (1902), p. 379.

[mdlvi] St Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9. St Augustin se base probablement sur Varron, dont il parle constamment dans ce chapitre.

[mdlvii] Russell, *Tribes and Castes*, IV, 527.

[mdlviii] Hollis, *The Nandi*, pp. 58 sq., 88. Cf. Hobley, *Anthropological Studies in Kavirondo*, JRAI (1903), p. 351.

[mdlix] *Notes sur les Collections du Musée du Congo*, I, *Les Arts, Religion* (1902-1906), p. 164.

[mdlx] *Ibidem*, p. 161.

[mdlxi] Hurel, *Religion des Bakerewe*, *Anthropos* (1011), p. 74.

[mdlxii] Macdonald, *Religion and Myth* (1893), p. 106. Sur ces expulsions périodiques de démons dans l'Ouest Africain, cf. *The Scapegoat*, pp. 203 sqq.

[mdlxiii] Hobley, *Ethnology of A-Kamba* (1910), pp. 99 sq.

[mdlxiv] Krapf, *Travels in Eastern Africa* (1860), pp. 76-78.

[mdlxv] Trilles, *Le Totémisme chez les Fân* (1912), pp. 563 sq.

[mdlxvi] Spieth, *Die Ewe-Stämme* (1906), p. 429.

[mdlxvii] Roscoe, *Northern Bantu*, p. 92.

[mdlxviii] Roscoe, *Northern Bantu*, p. 90. Cf. également *Notes sur les Collections du Musée du Congo,* I*, Les Arts, Religions* (1902-1906), pp. 188, 300-303 ; Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste* (1874), I, 46 ; Du Chaillu, *Explorations en Afrique équatoriale*, pp. 253 Perregaux, *Chez les Achanti* (1906), p. 269.