JAMES GEORGE FRAZER

LES ORIGINES MAGIQUES DE LA ROYAUTÉ

TRADUCTION

PAR

PAUL HYACINTHE LOYSON

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, 13

MCMXX

PRÉFACE

L'ouvrage que je soumets aux lecteurs français dans leur belle langue prit d'abord la forme de conférences données à Trinity College, Cambridge, au début de 1905. Son objet est de développer quelques-unes des causes qui aboutirent à l'établissement de la royauté dans la société antique. L'énumération de toutes les causes qui contribuèrent à un événement d'une telle portée dans l'histoire humaine excéderait la mesure de mes connaissances et de mes forces. Je me suis limité à l'exposé de certains facteurs communément négligés par les historiens, et qui s'imposèrent à mon attention dans mes études sur la vie des sauvages. Tout ce que j'ai tenté ici, c'est de remonter aux sources des influences qui portèrent le magicien ou le guérisseur de la société primitive au rang éminent de monarque dans les groupes sociaux plus avancés. Or, on ne comprend cette évolution qu'en se familiarisant avec les principes généraux de la magie. L'action infinie que cette fausse

science a exercée et exerce encore sur une grande partie de l'humanité justifiera ou excusera la longueur des développements que j'ai dû fournir sur ce sujet. Toutefois, je suis loin de prétendre ou d'inférer, comme je suis d'ailleurs très loin de croire, que la magie explique à elle seule, ni même qu'elle explique principalement l'accession de certains individus au pouvoir suprême. Leur élévation à cette dignité plus enviée qu'enviable fut sans doute assurée, en d'innombrables cas, par des mérites plus solides et précieux que la vaine prétention d'un magicien à capter les forces de la nature au bénéfice de ses amis comme au détriment ou à l'extermination de ses ennemis. Mais la trame de l'histoire est d'une telle complexité que nul historien ne saurait, tout seul, démêler l'écheveau de tant de fils entrecroisés à travers ces mailles infinies; il aura rempli sa tâche personnelle s'il a choisi l'un ou plusieurs de ces fils et s'il en a retrouvé l'insertion, à une certaine profondeur, au cœur de ce dessin confus. L'écheveau qu'ici j'ai essayé de débrouiller, c'est celui des fils noirs de la magie.

Le mystérieux prêtre-Roi du Bois d'Aricie m'ayant fourni le point de départ de cette enquête, je me suis attaché à sa tragique figure pour en illustrer mon exposition, groupant, pour ainsi parler, autour d'elle tous mes matériaux et recherchant quels rapports elle pouvait offrir avec des figures analogues dans d'autres parties du monde. Ceux de mes lecteurs qui désireraient posséder une information plus com-

plète quant aux matières traitées dans ce volume pourront consulter mon ouvrage plus étendu, le *Rameau d'Or*, où j'ai apporté à la discussion du même problème de plus amples preuves et de plus minutieux éclaircissements.

Je me tiens pour heureux d'être présenté au public français par mon brillant ami Paul Hyacinthe Loyson, qui a consenti par amitié d'atteler le Pégase de son talent littéraire et poétique aux prosaïques brancards de la charrette du traducteur. C'est à ses efforts que je serai redevable si, dans cette traduction, la solidité du texte anglais à laquelle je me suis attaché n'apparaît pas tout à fait incompatible avec la grâce et la vivacité de la France.

J. G. Frazer.

31 octobre 1919.

1, Brick Court, Temple, Londres, E. C.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R F IMPRIMÉS.

LES ORIGINES MAGIQUES DE LA ROYAUTÉ

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
11 F
IMPRIMÉS

CHAPITRE I

Le Roi du Bois à Némi. — Traits caractéristiques du culte de Diane à Némi. — Conversion de sa fête en fête de la Vierge Marie. —Egérie. — Virbius, époux de Diane. — Conclusions résumées.

Le cas particulier de royauté sacerdotale qui m'a servi de point de départ pour mes recherches fut celui du prêtre de Diane à Némi. Le caractère de son office n'était pas moins royal que sacré ; il portait en effet le titre de *Rex Nemorensis*, ou « Roi de la Forêt ». L'ensemble de ces études sur la royauté primitive ayant ainsi Némi pour centre, je voudrais m'y arrêter quelques instants avant de passer à l'examen de questions plus vastes. Je ne m'attarderai pas sur un sujet bien connu de certains de mes lecteurs et j'éviterai autant que possible toute répétition de ce que j'ai déjà publié.

Les collines albaines sont un beau groupe d'audacieuses montagnes volcaniques qui, en pleine vue de Rome, se dressent abruptes sur la Campagne, et constituent le

dernier éperon que les Apennins poussent vers la mer. Deux des cratères éteints sont aujourd'hui remplis par deux beaux lacs, celui d'Albe et celui de Némi, moins étendu. Ils s'étalent tous deux au-dessous de la cime, que couronne le monastère du Monte Cavo, sommet culminant de la chaîne ; pourtant ils s'exhaussent suffisamment au-dessus de la plaine pour que, debout sur le rebord du plus grand cratère, à Castel-Gandolfo, où les papes avaient leur palais d'été, on puisse à volonté soit plonger le regard vers le lac d'Albe, soit le porter à travers la Campagne jusqu'à l'horizon occidental, où la mer luit sous le soleil comme une large plaque d'or bruni.

Le lac de Némi est encore, comme dans l'antiquité, perdu au milieu de bois où, chaque printemps, les fleurs sauvages s'épanouissent aussi fraîches qu'elles s'épanouissaient sans doute il y a deux mille printemps. Le lac est si profondément enchâssé dans le vieux cratère, que la calme surface de ses eaux limpides est rarement ridée par le vent. De trois côtés,les rives, couvertes d'un épais manteau de végétation, descendent escarpées jusqu'au bord. Au nord seulement, une étendue de terrain plat sépare le lac du pied des collines. C'est là, sous les pentes rapides que domine de nos jours le village de Némi, c'est là que Diane, la déesse sylvaine, avait un sanctuaire ancien et renommé, où se rencontraient les pèlerins venus de tous les points du Latium. C'était le bocage sacré bien connu de *Diana Nemorensis*, « Diane de

la Forêt » ou, plus exactement peut-être, « Diane de la Clairière ».

On donnait parfois au lac et au bocage le nom de la ville voisine, Aricie. Une spacieuse terrasse ou plate-forme de quelque sept cents pieds de long contenait le lieu saint : il était borné au nord et à l'est par de grands murs de soutènement qui pénétraient dans les pentes de la montagne et servaient à les fixer. Des niches semi-circulaires, encastrées dans les murs et revêtues des colonnades, formaient une série de chapelles qui nous ont fourni, dans ces derniers temps, une riche moisson d'offrandes votives. Par rapport à l'enceinte sacrée, le temple lui-même n'était pas de grandes dimensions, mais ses ruines prouvent qu'il avait été élégamment et solidement bâti de péperin et orné de colonnes doriques. A l'extérieur, de complexes corniches de marbre et des frises en terre cuite contribuaient à la splendeur de l'édifice que rehaussaient encore, à ce qu'il semble, des tuiles en bronze doré (1).

La grande richesse ainsi que la célébrité du sanctuaire dans l'antiquité classique est attestée par les écrivains et par les débris découverts de notre temps. Pendant

(1) Sur les fouilles de Némi, consulter : *Notizie degli Scavi*, années 1885, 1887, 1888, 1889, 1895 ; *Bullettino dell' Istituto di Corrispondenza Archeologica*, 1885, pp. 149-157, 225-242 ; O. Rossbach, dans *Verhandlungen der vierzigsten Versammlung Deutscher Philologen* (Leipzig, 1890), pp. 147-164 ; G. H. Wallis, *Illustrated Catalogue of Classical Antiquities from the Site of the Temple of Diana, Nemi, Italy* (préface datée 1893).

la guerre civile, les trésors sacrés de Némi furent utilisés pour remplir les coffres vides d'Octave (1). L'histoire ne dit point s'il traita Diane aussi gracieusement que son oncle Jules César traita un jour Jupiter Capitolin lorsqu'ayant emprunté à ce dieu trois mille livres d'or en lingot, il lui rendit scrupuleusement le même poids de cuivre doré (2). Quoi qu'il en soit, le sanctuaire se remit de cet épuisement, car deux siècles plus tard il était réputé l'un des plus riches de l'Italie (3). Ovide nous a décrit les bandelettes et les tablettes commémoratives suspendues à ses murs (4), et la profusion d'ex-voto d'un prix modique et de piécettes de cuivre déterrés de nos jours témoigne assez que les adorateurs étaient fort pieux et fort nombreux, sinon très riches ou très généreux.

Une multitude de mendiants s'échappaient tous les jours des bas-fonds d'Aricie et s'installaient sur la pente rapide où les chevaux haletants et pliant l'échine hissaient péniblement les pèlerins fortunés jusqu'à l'autel ; c'étaient alors des baise-mains ou des flots de jurons qui accompagnaient les voitures selon l'accueil qu'avaient reçu les plaintes et les importunités de ces gueux (5).

---

(1) Appien, *Bellum Civile*, v, 24.
(2) Suétone, *Divus Julius*, 54.
(3) Appien, *loc. cit.*
(4) Ovide, *Fastes*, iii, 267 et suiv.
(5) Juvénal, *Sat.* iv, 117 et suiv. ; Perse, *Sat.* vi, 56 avec la note du scoliaste ; Martial, *Epigr.* ii, 19, 3 ; xii, 32, 10.

Il n'était pas jusqu'aux peuples et aux potentats orientaux qui ne rendissent hommage à la déesse du Lac et ne lui fissent ériger des monuments; c'est ainsi que dans l'enceinte on voyait des autels dédiés aux divinités égyptiennes Isis et Bubastis, et des amoncellements de joyaux magnifiques (1). La quiétude du site et la beauté du paysage portaient certains nobles romains des plus opulents à établir leurs villas sur les bords du lac; tel Lucius César qui y possédait une maison où, deux mois à peine après l'assassinat de son illustre homonyme, il invita Cicéron à se rencontrer avec l'assassin Brutus (2).

Les empereurs eux-mêmes semblent avoir montré une prédilection pour cette retraite où, loin des soucis du gouvernement et du tumulte de la grande ville, ils pouvaient se reposer dans l'air frais du lac et la tranquillité des bois. Jules César s'y fit construire une villa somptueuse qu'il fit d'ailleurs démolir aussitôt parce qu'elle ne répondait pas à son attente (3). De ce même rivage Caligula lança sur le lac deux splendides galères ou plutôt deux palais flottants (4), et ce fut en flânant dans le bois de Némi que le fainéant Vitellius apprit la nouvelle de la révolte qui le tira de ses

(1) W. Henzen, dans *Hermes*, VI (1872), pp. 6-12; *Corpus Inscriptionum latinarum*, XIV, 2215, 2216, 2218.

(2) Cicéron, *Ad Atticum*, XV, 4, 5.

(3) Suétone, *Divus Julius*, 46.

(4) *Notizie degli Scavi*, 1895, pp. 361-396, 461-474; R. Lanciani, *New Tales of Old Rome* (London, 1901), pp. 205-214.

rêves de délices et le décida à prendre les armes (1). Vespasien se fit consacrer un monument dans ce bocage par le sénat et le peuple d'Aricie; Trajan condescendit à remplir la première magistrature de cette ville, et un prince de la maison royale des Parthes ayant construit un édifice dans l'enclos, Adrien se plut par dilettantisme à en corriger l'architecture (2).

Tel était donc le sanctuaire de Diane à Némi, demeure digne en tout point de celle que Catulle nomme « la maîtresse des montagnes et des vertes forêts, des clairières désertes et des rivières murmurantes (3) ». Quantité de statuettes découvertes sur le site la représentent avec la tunique courte, les hauts brodequins de chasseresse, le carquois retenu derrière les épaules par un baudrier qui passe obliquement sur sa poitrine. Quelques-unes la montrent l'arc à la main ou le chien au côté. Des lances de fer et de bronze et des images de cerfs et de biches qu'on y a ramenées au jour sont vraisemblablement les offrandes qu'y apportaient les chasseurs afin que leur patronne couronnât leurs efforts. Il en est de même des tridents de bronze qu'on a déterrés à Némi, sans doute offerts par des pêcheurs qui avaient harponné des poissons dans le lac ou par des chasseurs qui avaient percé des sangliers dans la forêt. On chassait en

(1) Tacite, *Histor.*, III, 36.
(2) *C. I. L.*, XIV, 2213, 2216, 4191.
(3) Catulle, XXXIV, 9 et suiv.

effet le sanglier en Italie jusqu'à la fin du premier siècle de notre ère. Pline le Jeune nous raconte avec son habituelle afféterie comment un jour qu'il lisait et méditait auprès des filets, trois beaux sangliers s'y prirent (1). Ajoutons que, quatorze siècles plus tard, la chasse au sanglier était un des passe-temps favoris du pape Léon X (2).

Quelques images grossières de vaches, de bœufs, de chevaux et de porcs, que le pic des archéologues a découvertes peuvent encore indiquer que Diane était adorée en ces lieux comme patronne des animaux domestiques aussi bien que des fauves, de même que la divinité qui lui était assimilée en Grèce sous le nom d'Artémis veillait sur le gibier comme sur les troupeaux. Son sanctuaire, situé sur les plateaux d'Arcadie entre Clitor et Cynæthæ, possédait des bestiaux sacrés qui furent ravis par des maraudeurs d'Étolie dans une de leurs incursions (3). Quand Xénophon revint de la guerre et se retira dans son domaine parmi les collines boisées et les vertes prairies de la vallée fertile où le fleuve Alphée arrose Olympie, il dédia à Artémis un petit temple sur le modèle du grand temple d'Éphèse ; il l'entoura d'un bocage composé d'arbres fruitiers et le dota non seulement d'une chasse et d'un vivier, mais aussi d'un pâturage sacré ; chasse et vivier fournissaient du poisson et du gibier varié,

(1) Pline, *Epist.*, I, 6.
(2) W. Roscoe, *Life and Pontificate of Leo the Tenth*, IV, 376.
(3) Polybe, *Hist.*, IV, 18 et 19.

tandis que le pâturage suffisait à l'élève de porcs, de chèvres et de chevaux. A la fête annuelle de la déesse, le pieux soldat lui sacrifiait un dixième du bétail ainsi que du gibier (1). Le peuple de Hyampolis en Phocide adorait de même Artémis et croyait qu'elle répandait une prospérité particulière sur le troupeau qui lui était consacré (2). Il est donc possible que les images d'animaux trouvées à Némi aient été offertes à Diane par des pasteurs pour attirer la faveur de la déesse.

Ainsi, malgré les rares villas qui émergeaient çà et là parmi les arbres, Némi demeura, pourrait-on dire, à travers les siècles, l'emblème de l'ancienne Italie, à peine peuplée de quelques tribus de rudes chasseurs et de bergers nomades ; les hêtres et les chênes, dont le feuillage périssable rougissant à l'automne laisse à nu les branches durant l'hiver, n'avaient pas encore cédé la place aux plantes vivaces du Midi, telles que le laurier, l'olivier, le cyprès, l'oléandre, et encore moins à ces intrus tout modernes, le citronnier et l'oranger, qu'aujourd'hui nous sommes trop portés à considérer comme caractéristiques de l'Italie (3).

Toutefois, ce n'est pas uniquement par son paysage que cet ancien sanctuaire de la déesse forestière resta comme le type ou la miniature du passé. Jusqu'aux jours de la déca-

---

(1) Xénophon, *Anabase*, v, 3, 4-13.
(2) Pausanias, x, 35, 7.
(3) V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere* (Berlin, 1902), pp. 520 et suiv.

dence romaine on y observait un rite qui semble nous transporter tout à coup des temps civilisés aux temps sauvages. Le prêtre de la déesse avait titre de roi, son office s'appelait royaume, et voici par quel étrange usage le pouvoir lui restait acquis. C'est un esclave échappé qui accédait au trône en tuant son prédécesseur, et il s'y maintenait aussi longtemps qu'il pouvait confirmer son titre en combat singulier contre tout assaillant.

Tout esclave fugitif qui arrivait à rompre une branche d'un certain arbre dans le bosquet pouvait attaquer le prêtre, et, s'il le tuait, régnait à sa place. Il va de soi que cet arbre était surveillé nuit et jour par le prêtre. Le géographe grec Strabon, qui paraît avoir vu le pontife, le décrit comme ayant toujours l'épée au poing prêt à se défendre contre toutes les surprises(1). Il est probable que ses yeux avaient ce regard vigilant, inquiet, qui, disent les Esquimaux du détroit de Bering, trahit infailliblement le meurtrier, car chez ce peuple la vengeance est un devoir sacré et l'homicide a conscience que le glaive est suspendu sur la tête du coupable (2).

Quant au culte de Diane à Némi, il faut noter deux traits particulièrement importants. D'abord, les ex-voto trouvés montrent que la déesse passait pour rendre féconde l'union

(1) Strabon, v, 3, 12; Ovide, *Fastes*, iii, 271 et suiv.; *id.*, *Ars Am.*, i, 259 et suiv.; Stace, *Sylv.*, iii, 1, 55 et suiv.; Suétone, *Caligula*, 35; Solinus, ii, 11; Pausanias, ii, 27, 4; Servius sur Virgile, *Æn.*, vi, 136.

(2) E. W. Nelson, « The Eskimo about Bering Strait », *Eighteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Part. I (Washington, 1899), p. 293.

de l'homme et de la femme et plus facile la délivrance de la mère (1). Ensuite, il semble bien que le feu jouait un rôle important dans ces rites. Lors de la fête annuelle, le 13 août, on illuminait le bocage, et les femmes dont la déesse avait exaucé la prière venaient, couronnées de roses, des torches allumées à la main, s'acquitter de leurs vœux (2). Un inconnu avait dédié une lampe qui devait brûler perpétuellement devant l'autel de Némi, afin d'assurer le salut de l'empereur Claude et de sa famille (3). Les lampes de terre cuite qui ont été découvertes dans le bocage ont pu avoir semblable destination pour de plus humbles mortels (4). Dans ce cas, l'analogie entre cette coutume et la pratique catholique des cierges et des lampes de sanctuaire serait évidente.

Au surplus, le nom de Vesta que portait Diane à Némi indique clairement qu'un feu perpétuel était entretenu dans le sanctuaire (5). Une grande plate-forme circulaire dans l'angle nord-est de l'édifice, exhaussée sur trois marches et gardant les traces d'un dallage de mosaïque, supportait pro-

---

(1) Graevius, *Thesaurus Antiquitatum Romanarum*, xii, col. 808 ; *Bulletino dell' Inst. di Corrisp. Arch.*, 1885, pp. 183 et suiv. ; *Notizie degli Scavi*, 1885, pp. 160, 254 ; *id.*, 1895, p. 424 ; O. Rossbach, *op. cit.*, p. 160 ; G. H. Wallis, *op. cit.*, pp. 4, 15, 17.

(2) Stace, *Sylv.*, iii, 1, 52-60 ; Gratius Faliscus, *Cynegeticon*, 1, 484 et suiv. ; Ovide, *Fastes*, iii, 269 et suiv. ; Properce, iii, 24 (30), 9 et suiv., éd. Paley. Quant à la fête de Diane du 13 août, voir Festus, p. 343, éd. C. O. Müller ; Martial, xii, 67, 2 ; Ausone, *De feriis Romanis*, 5 et suiv. ; *C. I. L.*, xiv, 2112 ; W. Warde Fowler, *Roman Festival sof the period of the Republic*, p. 198.

(3) *Notizie degli Scavi*, 1888, pp. 193 et suiv. ; O. Rossbach, *op. cit.*, p. 164.

(4) G. H. Wallis, *op. cit.*, pp. 24-26.

(5) *C. I. L.*, xiv, 2213.

bablement un temple en rotonde dédié à Diane en tant que Vesta, pareil au temple rond du Forum (1). Cette attribution a été indiquée par A. B. Cook alors que de précédents auteurs avaient pris la plate-forme pour un autel ou pour un piédestal (2). Le feu sacré de Némi semblerait avoir été entretenu par des Vestales, car une tête de Vestale en terre cuite fut trouvée en cet endroit (3), et le culte d'un feu perpétuel veillé par des vierges consacrées paraît bien avoir été répandu dans le Latium à toutes les époques (4). Ainsi nous savons que parmi les ruines d'Albe-la-Longue le feu des Vestales fut préservé jusqu'à la fin du quatrième siècle de notre ère (5)

A la fête annuelle de Diane qui se célébrait dans toute l'Italie le 13 août, on couronnait des chiens de chasse, on épargnait les fauves, on apportait du vin et le festin se composait de chevreaux, de gâteaux et de pommes pendant encore à leurs branches (6).

L'Église chrétienne a sans doute sanctifié cette grande fête de la déesse-vierge en la transformant en fête de l'As-

---

(1) *Notizie degli Scavi*, 1885, p. 478 ; O. Rossbach, *op. cit.*, p. 158 ; G. H. Wallis, *op. cit.*, pp. 9 et suiv.

(2) *Classical Review*, octobre 1902, p. 376.

(3) G. H. Wallis, *op. cit.*, p. 30.

(4) J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, 336.

(5) Juvénal, IV, 60 et suiv. ; Asconius, *In Milonianem*, p. 35, éd. Kiesseling et Schoell ; Symmachus, *Epist.* IX, 128 et 129 ; *C. I. L.*, VI, 2172 ; XIV, 4120.

6) Stace, *Sylvæ*, III, 1, 55 et suiv. ; Gratius Faliscus, *Cynegeticon*, I, 483-492.

somption (1). La différence des dates ne détruit pas forcément l'hypothèse de cette identité, car nous en trouvons l'analogie dans la fête de Saint Georges du 23 avril qui correspond probablement à la fête romaine des Parilia, du 21 (2). L'Église d'Orient, dans ses archives, nous fournit des lumières sur ce qui a motivé cette conversion de la fête de Diane en la fête de la Vierge Marie. Dans le texte syriaque du traité intitulé *l'Enlèvement miraculeux de la Vierge Marie au ciel*, on donne les raisons qui conduisirent à l'institution de la fête en août. Dans la version anglaise du traité se lit le passage suivant: « Et les apôtres enjoignirent que l'on commémorât encore la Sainte le 13 du mois d'Ab (c'est-à-dire d'août, ce qui correspond au jour de la fête de Diane; d'autres manuscrits donnent le 15), parce qu'alors les vignes sont chargées de grappes et les arbres de fruits, et afin que les nuages de grêle, lourds des pierres de la colère, soient écartés et que les arbres et les vignes ne soient pas rompus avec leurs fruits et leurs grappes (3).» C'est donc bien dans l'espoir de protéger les raisins et autres fruits mûrissants que cette fête fut fixée le 13 ou le 15 août. Cette curieuse citation nous fut communiquée par M. Rendel Harris, et je vois que, de son côté, feu le professeur Lucius, de Stras-

(1) J. Rendel Harris, *The Annotators of the Codex Bezæ* (Londres, 1901), pp. 9-3, 102.

(2) On trouvera la preuve de cette identification dans la 3e édition du *Golden Bough*. Première partie. *The Magic Art and the Evolution of Kings*.

(3) *The Journal of Sacred Literature*, New Series, vii (1865), p. 153.

bourg, a tiré cette même conclusion de ce même texte, dans un ouvrage où il renforce l'argument par de nouvelles preuves (1). C'est ainsi qu'il montre que, dans le calendrier de l'Église syrienne, le 15 août est constamment désigné comme étant la fête de la *Sainte Vierge aux vignes* et que, dans le texte arabe de l'apocryphe *Sur la mort de la Bienheureuse Marie* attribué à l'apôtre Jean, on rencontre le passage suivant : « Une fête fut ainsi instituée en son honneur le quinzième jour du mois d'Ab (c'est-à-dire d'août) qui est le jour où elle quitta ce monde, le jour où les miracles furent accomplis et où les fruits de la terre mûrissent (2). » On nous parle aussi de vignes et de plantations qui étaient consacrées à Artémis, de fruits qui lui étaient offerts et du verger qui entourait son temple (3). Cela permet de conjecturer que sa sœur italienne, Diane, était également révérée comme patronne des vignes et des arbres fruitiers, et que le 13 août les propriétaires des vignes et des jardins lui rendaient hommage à Némi pour assurer la bonne maturité des fruits. Nous venons de voir que le vin et les pommes cueillies avec leurs branches faisaient partie du festin de ce jour. Nous

(1) E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (Tübingen, 1904), pp. 488 et suiv., 521. L'auteur ne paraît pas avoir remarqué la coïncidence de la fête de Diane et du 13 août.

(2) *Johanni Apostoli de transitu Beatæ Mariæ Virginis Liber :* ex recensione et cum interpretatione Maximiliani Engeri (Elberfeld, 1854), pp. 101, 103.

(3) Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II, 1342 ; Pausanias, VII, 18, 12 ; Xénophon, *Anabase*, V, 3, 12.

savons de même que Diane était censée remplir les granges du cultivateur d'une généreuse récolte (1), et dans une collection de pierres précieuses, nous la voyons représentée tenant d'une main une branche de fruits et de l'autre une coupe parfois pleine de fruits (2). Jusque dans les pays scandinaves un reste du culte de Diane a survécu dans le rite de la bénédiction de tous les fruits de la terre ; cette fête était célébrée à l'Assomption dans ces États, alors qu'ils étaient encore catholiques (3). Il est permis de conjecturer que pour l'édification des fidèles, l'Église a converti une fête païenne en une fête chrétienne. M. Conybeare, d'Oxford, nous fournit un exemple probant d'une pareille transformation : « D'après le témoignage exprès des Pères arméniens des années 700 et suivantes, le jour de la Vierge fut fixé le 15 du mois de septembre parce que c'était le jour d'Anahite et que les chrétiens espéraient ainsi transférer sur Marie la magnificence de cette fête. » Cette Anahite ou Anaitis, comme l'appelaient les Grecs, prédécesseur en Arménie de la Vierge Marie, était une déesse orientale dont le culte fut très populaire, non seulement en Arménie, mais dans les contrées voisines. Le caractère de ces rites est

---

(1) Catulle, xxxiv, 17 et suiv.

(2) Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, iii, 231, planches, xx, 66 ; xxii, 18, 26, 30, 32, toutes citées par A. B. Cook, *Classical Review*, octobre 1902, p. 378, note 4.

(3) Olaus Magnus, *Historia de Gentium Septentrionalium variis conditionibus*, xvi, 9.

clairement indiqué par Strabon qui était lui-même originaire de cette région (1).

Il y avait à Némi un autre personnage mythique de quelque intérêt et importance : c'était la nymphe Égérie à l'onde claire. Son ruisseau qui bruissait sur les caillloux est mentionné par Ovide qui, nous dit-il, s'y désaltéra souvent (2). Les femmes enceintes sacrifiaient à Égérie parce qu'elles lui prêtaient, comme à Diane, le pouvoir de leur accorder une facile délivrance (3). Selon la tradition, la nymphe avait été la femme ou la concubine du sage roi Numa ; il s'était uni à elle dans le secret du bosquet sacré et les lois qu'il donna aux Romains avaient été inspirées par son commerce avec cette divinité (4). Plutarque compare cette légende à d'autres récits d'amours de déesses avec des mortels, tels que les amours de Cybèle et de la Lune avec les beaux adolescents Attis et Endymion. D'après quelques-uns, les amants Numa et Égérie ne se rencontrèrent pas dans les bois de Némi, mais à Rome, dans un bocage situé au delà de l'humide Porte Capène où une autre source consacrée à Egérie jaillissait en bouillonnant d'une grotte

(1) Strabon, xi, 8, 12 ; xi, 14, 16 ; xii, 3, 37.

(2) Virgile, *Aen.*, vii, 762 et suiv. ; Ovide, *Fastes*, iii, 273 et suiv.; *id.*, *Metam.*, xv, 482 et suiv. ; Strabon, v, 3, 12.

(3) Festus, p. 77, éd. C. O. Müller.

(4) Ovide, *Fastes*, iii, 273 et suiv. ; *id.*, *Metam.*, xv, 482 et suiv . ; Cicéron, *De Legibus*, i, i, 4; Tite-Live, i, 19, 5 ; i, 21, 3 ; Plutarque, *Numa*, 4, 8, 13, 15 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Roman.*, ii, 60 et suiv. ; Juvénal, *Sat.* iii, 12 ; Lactance, *Divin. Inst.*, i, 22 ; Servius, sur Virgile, *Æn.*, vii, 763.

sombre (1). Tous les jours les Vestales romaines allaient puiser à cette source pour laver le temple de Vesta et elles rapportaient son eau dans des cruches posées sur leurs têtes (2). Du temps de Juvénal le roc brut avait été revêtu de marbre et l'endroit sacré fut profané par des bandes de juifs pauvres auxquels on permettait de camper dans la futaie à la façon des bohémiens. Il est présumable que la source qui tombait dans le lac de Némi était l'Égérie originelle et que, lorsque les premiers colons descendirent des collines albaines jusqu'aux bords du Tibre, ils emmenèrent la nymphe avec eux et lui donnèrent une nouvelle demeure dans un bosquet au delà des portes de la ville. Les débris des bains qui ont été découverts dans l'enceinte sacrée (3) et les représentations en terre cuite des différentes parties du corps humain nous suggèrent l'idée que les eaux d'Égérie étaient peut-être employées à la guérison des malades, qui exprimaient leur espérance ou témoignaient leur gratitude par l'offrande à la déesse de fac-similés de leurs membres endoloris, selon la pratique encore fréquente en maints pays d'Europe. On assure que même aujourd'hui la

---

(1) Juvénal, *Sat.*, iii, 10 et suiv. ; Tite-Live, i, 21, 3. — Pour l'emplacement du bosquet et de la source, consulter O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*, i, 109 et suiv. ; ii, 152 et suiv. ; O. Richter, *Topographie der Stadt Rom.* (Munich, 1902), pp. 342 et suiv.

(2) Plutarque, *Numa*, 13 ; comparez Properce, v, 4, 15 et suiv. ; Ovide, *Fastes*, iii, 11-14.

(3) O. Rossbach, *op. cit.*, p. 151 ; comparez *C. I. L.*, xiv, 4190.

source d'Égérie a conservé certaines vertus curatives (1).

Il convient de mentionner ici un beau buste double représentant deux dieux marins, trouvé dans l'enclos de Némi ; les deux têtes sont accolées par derrière ; l'une d'elles est celle d'un vieillard barbu, l'autre celle d'un adolescent imberbe ; leurs chevelures emmêlées et humides retombent çà et là en mèches sauvages ; des nageoires s'échappent du front et de la bouche du plus jeune ; des plantes aquatiques s'attachent à leurs poitrines et des plantes du même genre ou des écailles de poisson couvrent leurs joues ; tous deux ont cet air hagard et trouble que les anciens artistes, avec leur goût exquis, aimaient à donner aux divinités de l'élément mouvant et perfide. Ces bustes sont vraisemblablement l'œuvre d'un habile maître du premier siècle de notre ère et leurs inscriptions tendent à prouver qu'ils étaient dédiés à Diane (2).

Le dernier des êtres mythiques qui réclament notre attention à Némi, c'est Virbius. Suivant une tradition accréditée, on reconnaissait en lui le jeune héros Hippolyte dont l'histoire est bien connue. Deux détails doivent nous arrêter : le premier, c'est qu'il était le favori d'Artémis, la

(1) R. Lanciani, dans *l'Athenæum*, 10 octobre 1885, p. 477.

(2) W. Helbig, in *Notizie degli Scavi*, 1885, p. 227 ; O. Rossbach, *op. cit.*, p. 159 ; G. H. Wallis, *op. cit.*, pp. 32 et suiv. D'après une autre interprétation, peut-être plus plausible, ces bustes représenteraient le prêtre de Némi dans son double caractère d'attaquant et d'attaqué, et les feuilles qui s'attachent à sa peau seraient celles du chêne ; voir le *Golden Bough*, 3e édit. I, *l'Art magique et l'évolution des Rois*, vol. I, chap. I.

Diane des Grecs, et le second, qu'il fut piétiné jusqu'à la mort par ses propres chevaux emportés. Mais la déesse, à ce que dit la fable, le ramena à la vie et le transporta dans les bois de Némi où elle le confia à la nymphe Égérie. Il y fut roi sous le nom de Virbius et il dédia une enceinte sacrée à sa patronne Diane (1). Les anciens paraissent avoir entretenu des doutes sur le caractère réel de ce Virbius mythique. D'aucuns croyaient qu'il personnifiait le soleil. Mais « le fait est », selon Servius, « que ce dieu joue auprès de Diane le rôle d'Attis auprès de Cybèle, d'Adonis auprès de Vénus et d'Erichtonios auprès de Minerve (2). » Cette assertion du vieux commentateur de Virgile est de la plus haute importance pour comprendre dans son ensemble le culte de Diane à Aricie et l'étrange loi qui y régissait la succession de la prêtrise (3).

L'opinion qu'on se forme ainsi du caractère de Virbius devient, pour ainsi parler, le pivot sur lequel tournent un grand nombre des études qui vont suivre. Nous ferons seulement observer ici que dans sa carrière longue et mouvementée, ce personnage mythique — qu'il fût Hippolyte ou Virbius — a montré une remarquable force de vitalité, car il

(1) Virgile, *Æn.*, vii, 761 et suiv., avec le commentaire de Servius ; Ovide, *Fastes*, iii, 263 et suiv. ; vi, 735 et suiv. ; *id.*, *Metam.*, xv, 497 et suiv. ; le scoliaste sur Perse, *Sat.* vi, 56, pp. 347 et suiv., éd. O. Jahn ; Pausanias, ii, 27, 4 ; Apollodore, iii, 10, 3 ; le scoliaste sur Pindare, *Pyth.*, iii, 96.

(2) Servius, commentaire de Virgile, *Æn.*, vii, 761.

(3) Nous regrettons que, dans les premières éditions de notre livre, le *Rameau d'Or*, cet aperçu nous ait totalement échappé.

faut bien croire que le saint Hippolyte du calendrier catholique, qui fut martyrisé par ses propres chevaux, le 13 août, jour de Diane, n'est autre que le héros grec du même nom, qui lui-même fut tué de même façon par ses propres chevaux. Ainsi, après être mort deux fois de suite comme pécheur païen, il a été heureusement ressuscité comme saint chrétien (1).

Il est maintenant aisé de comprendre pourquoi les anciens identifiaient Hippolyte avec Virbius, lequel, selon Servius, rappelons-le, était à Diane ce qu'Adonis était à Vénus et Attis à Cybèle. Diane, en effet, comme Artémis, semble avoir été, à l'origine, la déesse de la fertilité en général et celle de l'enfantement en particulier (2). En cette qualité, de même que la déesse grecque, il lui fallait un compagnon, lequel, si nous en croyons Servius, serait ce Virbius. Dans son rôle de fondateur du bocage sacré et comme premier roi de Némi, il est évidemment le prédécesseur mythique, le protagoniste de cette lignée de prêtres qui servirent Diane sous le titre de Rois du Bois et qui, l'un après l'autre, périrent de mort violente (3). Il est donc naturel de supposer que ces prêtres-rois occupaient auprès de la déesse d'Aricie la po-

(1) P. Ribadeneira, *Flos Sanctorum* (Venise, 1763), II, 93 et suiv.; *Acta Sanctorum*, 13 août, pp. 4 et suiv. (Paris et Rome, 1867). Prudence décrit ce martyre imaginaire avec un art qui attendrirait un cœur de pierre (*Peristeph.*, XI, pp. 282 et suiv., éd. Th. Obbarius). C'est à M. Rendel Harris que nous devons cette généalogie du saint. Voir *Annotators du Codex Bezae* (London, 1901), pp. 101 et suiv.

(2) Voir le beau poème de Catulle sur ce sujet (n° XXXIV).

(3) Ceci a été indiqué il y a longtemps déjà par P. Buttmann (*Mythologus*, II, 151).

sition que Virbius avait tenue, en un mot que le Roi du Bois, simple mortel, avait pour divine épouse la Diane sylvestre elle-même (1).

En résumé, nous pouvons conclure que le culte de Diane à Némi était d'une haute importance et d'une antiquité immémoriale ; qu'on révérait Diane comme déesse des bois et des bêtes fauves et probablement aussi des troupeaux domestiques et des fruits de la terre ; qu'elle était censée rendre féconde l'union de l'homme avec la femme et faciliter les enfantements ; que son feu sacré, veillé par des vierges, était perpétuellement entretenu dans un temple circulaire situé dans l'enclos ; qu'elle avait pour compagne la nymphe Égérie qui remplissait l'une des fonctions de Diane, en soulageant les femmes en couches, et passait pour s'être unie à un roi de la vieille Rome dans le bois sacré; qu'en outre, Diane elle-même avait pour consort Virbius et que ce dernier personnage mythologique était représenté dans les temps historiques par une lignée de prêtres connus sous le nom de Rois du Bois, lesquels tombaient régulièrement sous l'épée de leurs successeurs, leur vie étant liée en quelque sorte à certain arbre du bosquet puisqu'ils étaient protégés de toute attaque tant que l'arbre n'était pas atteint.

(1) Sénèque parle de Diane comme *regina nemorum* ou reine des bois (*Hippolytus*, 406), peut-être par un ressouvenir du *Rex Nemorensis*, ainsi que le suggère A. B. Cook dans la *Classical Review* d'octobre 1902, p. 373, n° 3.

CHAPITRE II

Le prêtre-roi dans l'antiquité. — Rapport des rois de Sparte avec les Dioscures. — Dieux incarnés. — Le roi en tant que magicien. — Loi de similitude et loi de contact. — Magie homéopathique et magie contagieuse. — Ces deux ordres de magie sont compris sous le nom de magie sympathique. — Exemples de magie homéopathique. — Images magiques. — Cures fondées sur la magie homéopathique. — Utilité de la magie homéopathique dans la chasse et dans la pêche. — Magie négative ou tabou. — Croyance primitive en la télépathie magique.

Nous en venons maintenant à l'examen de certaines questions que soulève l'étude de cette royauté particulière, questions qu'on ne saurait élucider qu'au moyen de la méthode comparative, et laissant un moment de côté Némi et le Roi du Bois, que nous avions pris comme points de départ, nous nous occuperons de rechercher d'autres exemples de royauté sacrée et nous tâcherons de découvrir sur quelles idées se base cette institution dans la société primitive.

Nous avons vu que le roi du Bois à Némi était, au moins

pendant les temps historiques, et bien qu'il portât ce titre royal, beaucoup plus prêtre que roi. Or, cette union du sacerdoce et du titre royal était courante dans l'antiquité classique. Rome et Athènes fournissent les exemples les plus connus de cette pratique ; mais il en existe quantité d'autres par ailleurs. En Grèce les fonctions de ces rois-prêtres étaient, Aristote nous l'apprend, plus spécialement associées au culte du foyer commun de la cité (1).

Ainsi dans l'île de Cos, le roi titulaire offrait des sacrifices à Hestia, la déesse du foyer, qui correspond à la Vesta italienne ; et il recevait la peau ainsi qu'une jambe de la victime en redevance (2). A Mitylène, les rois qui régnaient souvent à plusieurs dans cette île invitaient à des banquets tenus au foyer commun les hôtes que l'État se plaisait à honorer (3). A Chios, il y avait aussi plusieurs rois régnant simultanément, et s'il arrivait qu'un pâtre ou qu'un bouvier menât paître ses moutons, ses vaches ou ses porcs dans le bosquet sacré, le premier témoin de cette transgression était tenu de la dénoncer aux rois, sous peine d'encourir la colère divine, ou, ce qui peut-être était plus grave, sous peine d'amende exigée par la déité offensée (4). Dans la même île le roi était chargé de prononcer les malédictions

(1) Aristote, *Politique*, viii (vi), 8, 20, p. 1322 *b* 26 et suiv.

(2) Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Græcarum*, seconde édition, n° 616 ; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques*, n° 716.

(3) Ch. Michel, *Recueil*, n° 356, 357.

(4) Dittenberger, *Sylloge*, n° 570 ; Ch. Michel, *Recueil*, n° 707.

publiques (1), armes spirituelles dont les anciens faisaient un grand usage. Par exemple à Téos, ces malédictions étaient lancées contre quiconque empêcherait l'importation du blé dans le pays (2). Il importe de remarquer que tous ces rois titulaires dont nous faisons mention tenaient office dans des États républicains. L'opinion générale des anciens semble avoir été que ces royautés sacerdotales furent instituées après l'abolition de la monarchie afin que le pontife offrît les sacrifices et remplît tels devoirs religieux qui, autrefois, étaient du ressort du roi politique (3). Cette opinion en elle-même est assez vraisemblable, et elle est, de plus, confirmée par un exemple particulier qui nous montre historiquement que certains descendants des anciens rois conservaient une ombre de royauté après que le pouvoir leur eut été enlevé. A Éphèse, les descendants des rois ioniens qui faisaient remonter leur famille jusqu'à Codrus, roi d'Athènes, jouissaient encore du titre de roi et de certains privilèges tels que le droit à une place d'honneur aux jeux, celui de revêtir une robe de pourpre et de porter un bâton en guise de sceptre, ainsi que de présider aux rites de Demeter Eleusinienne (4). De même à Cyrène, après l'abolition de la mo-

(1) P. Cauer, *Delectus Inscriptionum Græcarum*, n° 496 ; Ch. Michel, *Recueil*, n° 1383.

(2) P. Cauer, *op. cit.*, n° 480 ; Ch. Michel, *op. cit.*, n° 1318.

(3) Aristote, *Politique*, III, 14, 13, p. 1285 b 14 et suiv. ; Démosthène, *Contra Neaer*, 74 et suiv., p. 1370 ; Plutarque, *Quæst. Rom.*, 63 ; Tite-Live, II, 2, 1 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.*, IV, 74, 4.

(4) Strabon, XIV, 1, 3.

narchie, on réserva au roi déposé Battus certains domaines et l'exercice de certaines fonctions sacerdotales (1).

Les témoignages des auteurs nous portent à conclure que dans les âges préhistoriques, avant l'apparition de chefs républicains, les tribus et les cités étaient gouvernées par des rois qui s'acquittaient de l'office de prêtres et jouissaient sans doute d'un caractère sacré en leur qualité de descendants des dieux. Cette conclusion est appuyée par l'exemple de Sparte où la monarchie survécut jusqu'aux temps historiques. On croyait que les deux rois de Lacédémone étaient issus du dieu suprême Zeus : en tant qu'appartenant à la race divine, ils offraient tous les sacrifices officiels, recevaient leur part des victimes et remplissaient des fonctions sacerdotales particulières, l'un d'eux étant prêtre de Zeus lacédémonien, et l'autre prêtre de Zeus céleste (2). Il est presque superflu d'illustrer par d'autres exemples cette conjugaison de la royauté et du sacerdoce, qu'on retrouve dans plusieurs parties du monde ; pourtant il convient d'indiquer que parmi les Matabélés du Sud Africain le roi cumule sa fonction propre et celle de grand-prêtre. Tous les ans, il offre des sacrifices aux fêtes des « grandes et des petites danses », de même qu'à celle des fruits nouveaux par quoi se clôturent ces fêtes. En cette occasion il invoque à la fois les

(1) Hérodote, iv, 162.

(2) Hérodote, vi, 56 ; Xénophon, *Respub. Lacedæm.*, 15, à comparer *id.*, 13 ; Aristote, *Politique*, iii, 14, 3, p. 1285 *a* 3 et suiv.

esprits de ses ancêtres et son âme personnelle, car c'est de tous ces pouvoirs supérieurs qu'il attend toutes bénédictions (1). Instructif exemple qui démontre que le roi est plus qu'un prêtre. Le roi ne prie pas seulement les esprits de ses pères, mais le sien propre ; il est de toute évidence élevé au-dessus de l'ordinaire niveau de l'humanité, il y a en lui quelque chose de divin. On peut admettre par analogie que les rois de Sparte n'étaient pas uniquement considérés comme descendants du grand dieu Zeus, mais encore comme participant de son essence divine. C'est ce que manifeste une curieuse croyance que mentionne Hérodote et qui ne paraît point avoir attiré l'attention des auteurs modernes. Le vieil historien nous dit qu'autrefois les deux rois de Sparte accompagnaient l'armée dans les combats, mais que, plus tard, une règle s'établit d'après laquelle, lorsqu'un roi partait en campagne, l'autre assumait la garde du foyer : « En conséquence, nous dit Hérodote, l'un des deux rois restant à la ville, on y laisse aussi l'un des deux Tyndarides, car auparavant tous deux étaient invoqués par les rois et les accompagnaient dans leurs expéditions (2). » Est-il besoin de rappeler que les Tyndarides ou Dioscures sont les jumeaux célestes Castor et Pollux, fils de Zeus ? La croyance rapportée par Hérodote implique nettement que

(1) Le Père Croonenberghs, « La Mission du Zambèze », *Missions Catholiques*, xiv, (1882), p. 453.

(2) Hérodote, v, 75.

chacune des deux divinités était constamment aux ordres de chacun des deux rois, demeurant s'ils demeuraient, sortant s'ils sortaient et les accompagnant partout. Nous en pouvons conclure qu'on regardait les Dioscures comme conseillers des rois, leurs parents, à l'heure du danger. Or Castor et Pollux sont souvent représentés armés de la lance et continuellement ils sont identifiés ou associés non seulement avec les astres, mais encore avec ces feux blafards qui, dans une atmosphère chargée d'électricité, vont parfois se poser sur les antennes des navires sous un ciel de troubles ténèbres. C'est que des lueurs semblables avaient été observées par les anciens scintillant dans l'ombre à la pointe des lances. Pline raconte qu'il en a vu étinceler aux piques des sentinelles romaines quand elles faisaient leur ronde de nuit devant le camp (1), et les cosaques, dit-on, chevauchant par les steppes durant les orages nocturnes, voient poindre des lucioles au bout de leurs lances éclatantes (2). Si donc la croyance voulait que les frères divins Castor et Pollux accordassent fidèle protection aux rois de Sparte, il n'est pas impossible qu'on ait pu croire qu'ils accompagnaient de même la marche des armées spartiates, apparaissant dans la pénombre, tantôt au ciel, sous forme d'étoiles, tantôt sur terre, dans l'éclair des lances. Il conviendrait peut-être encore d'examiner les récits qui nous dépeignent les divins

(1) Pline, *Hist. Nat.*, II, 101, comparer Sénèque, *Quæst. Natur.*, I, 1, 14.
(2) Potocki, *Voyages dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase*, I, 143.

jumeaux dans la mêlée, montés sur leurs coursiers d'un blanc de lait, chargeant à la tête de cavaliers terrestres, et de nous demander si ces récits n'ont pas pu naître de circonstances analogues, alors que l'on voyait des flammes briller çà et là, dans la brume, parmi le hérissement des lances, soit élevées, soit inclinées. C'est assez dire que deux cavaliers quelconques montés sur des chevaux blancs, et portant une pique qui vînt à être touchée d'une lumière mystérieuse, pouvaient facilement être pris pour Castor et Pollux en personne. S'il y a quelque vérité dans cette conjecture — et ce n'est là qu'une conjecture — nous devons en déduire que les deux frères divins ne furent jamais aperçus en plein jour, mais uniquement dans le clair-obscur du soir ou dans la nuit profonde. Or, leur apparition la plus fameuse se fit à la bataille du lac Régille qui, dit-on, se prolongea très avant dans un soir d'été (1). Une affirmation de ce genre ne devrait pas être négligée comme n'étant que l'invention d'un historien postérieur. Le souvenir des grandes batailles persiste toujours très vivant dans l'esprit des paysans de la région.

Quoi qu'il en soit, le témoignage d'Hérodote suffit à prouver l'association intime que l'on supposait exister entre les deux rois de Sparte et les divins Gémeaux. D'une manière générale, il est indubitable que, dans la société pri-

(1) Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, vi, 13 ; Cicéron, *De natura deorum*, ii, 2, 6.

mitive, les rois ont été conçus comme d'origine divine, et, qui plus est, d'essence divine, investis de pouvoirs surnaturels, considérés et traités, en un mot, comme des dieux incarnés. Ce n'est donc pas par pure métaphore que, dans cette société primitive, la divinité abrite le roi sous son aile protectrice.

Parmi ces dieux incarnés il convient de distinguer deux types. Pour ceux du premier, l'essence divine est regardée comme résidant dans l'être humain, que ce soit dès la naissance ou plus tard; pour ceux du second, elle consiste dans la possession de pouvoirs magiques d'un très haut degré. Il s'ensuit que l'un peut être appelé l'homme-dieu inspiré, et l'autre l'homme-dieu magicien. Strictement parlant, d'après nos conceptions critiques, le type inspiré seul aurait droit au titre de dieu, tandis que l'autre ne serait qu'un mage glorifié. Mais ces différences subtiles ne sont pas du ressort de l'homme primitif. Pour lui les deux conceptions fusionnent et il aurait grand'peine à les définir, voire même à les démêler. Comme un classement rigoureux en divisions spécifiques ne nous serait point aisé, à nous non plus, nous renonçons à l'établir. Mais autant que nous pouvons théoriquement tirer une ligne de démarcation entre les deux types, il semble probable que le type magique soit antérieur au type inspiré. Car la considération des idées abstraites et l'examen des faits concrets nous portent fortement à penser que la croyance à la magie a précédé la croyance aux dieux.

Nous n'insisterons pas sur les raisons spéciales qui nous poussent à formuler cette conclusion; elles nous éloigneraient par trop de notre sujet. Pourtant, s'il est vrai que, dans l'évolution de la société, la magie ait ouvert la route à la religion, il suit comme probable qu'en certains cas, les magiciens se sont insensiblement transformés en rois avant que chez les peuples à l'esprit rudimentaire ait germé l'idée d'envisager leurs chefs comme l'incarnation de grands esprits ou de divinités.

Au demeurant, pour ce qui est de notre recherche immédiate, la question de la priorité du type importe peu. Par contre, si l'on veut comprendre le rôle du roi dans la société antique, il est essentiel de se familiariser avec les principes de la magie primitive et de savoir quelle prise extraordinaire a eue cet ancien système sur l'esprit humain de tous les temps et dans tous les pays; car, sans nier ses autres caractères, le roi antique semble bien avoir été d'ordinaire un magicien. S'imaginer que le premier roi ait été simplement l'homme le plus fort et le plus vaillant de sa tribu, c'est émettre une de ces théories commodes que le philosophe en pantoufles fabrique les pieds sur les chenets, sans se donner la peine de consulter les faits. Une telle théorie, pareille à tant d'autres spéculations du même genre, a l'air de sauter aux yeux et d'être si conforme à la raison qu'elle est nécessairement vraie et qu'il serait futile de la prouver par des exemples réels. Il est possible qu'il y

ait des faits qui démontrent cette théorie, mais il est permis de croire, si l'on analyse à fond tout l'ensemble de ces témoignages, qu'ils forment l'exception et non pas la règle. Toutes les spéculations purement rationnelles ayant trait à l'origine de la société sont viciées à leur base par un grave défaut : elles négligent totalement l'influence que la superstition a exercée sur le sauvage ; toute sa vie en est imbue, et les pratiques qui en résultent ont contribué à un degré incalculable à étayer la structure sociale. C'est à peine si nous commençons à entrevoir et à comprendre la multiplicité et la diffusion universelle de maintes institutions qui reposent historiquement sur des superstitions sauvages primitives, et cela sans que ces pratiques soient spécialement ethniques ou religieuses. Nous entendons par superstitions des notions qu'il suffirait aujourd'hui d'exposer pour les faire immédiatement rejeter comme fausses ou absurdes pour tout homme d'esprit rassis et instruit, de quelque doctrine ou politique ou religieuse qu'il se réclame. Répétons-le, aujourd'hui encore nous commençons à peine le déchiffrage de la mentalité du sauvage et, par suite, de celle de nos ancêtres primitifs qui ont créé et nous ont légué ces institutions. Si jamais il advenait que ce que nous ne faisons que soupçonner à présent soit prouvé et universellement reconnu, cela pourrait entraîner une reconstruction de la société telle que nous pouvons à peine la rêver. Mais il s'agit là d'une question d'avenir, peut-être d'un orageux avenir. Nous

n'avons à nous occuper ici que du passé assoupi dans sa paix.

Ce qui nous a conduit à ces remarques, c'est cette expérience faite par nous qu'il est de toute impossibilité d'expliquer l'essor du pouvoir royal sans la connaissance préalable des superstitions primitives, et, entre toutes, de celles-là qui sont comprises sous le nom de Magie. Laissant donc de côté le rôle du roi antique comme magicien, nous allons un instant considérer la théorie et la pratique même de cet art.

Les principes de la pensée primitive sur lesquels repose la Magie sont au nombre de deux : le premier c'est que tout semblable appelle le semblable ou qu'un effet est similaire à sa cause ; le second, c'est que les choses qui ont été une fois en contact continuent d'agir l'une sur l'autre alors même que ce contact a cessé. Nous appellerons le premier principe Loi de similitude, et le second Loi de contact ou de contagion. Du premier, le magicien conclut qu'il peut produire tout effet désiré par sa simple imitation ; du second, que tout ce qu'il peut faire à un objet matériel affectera également la personne avec laquelle cet objet a été une fois en contact, que cet objet ait formé ou non partie de son corps. On réunira sous le nom de Magie homéopathique ou imitative les charmes dont l'opération est basée sur la Loi de similitude, et sous le nom de Magie contagieuse, ceux dont la pratique est basée sur la Loi de contagion. Nous devons

le premier de ces termes (homéopathique) à Y. Hirn (1), et si nous l'adoptons de préférence à celui de Magie imitative ou mimétique que nous employâmes autrefois à la suite de Sydney Hartland (2), c'est que ces derniers termes suggèrent ou impliquent l'opération d'un agent conscient, ce qui restreint par trop le champ de la Magie. Car le magicien croit implicitement que les mêmes principes sur lesquels il se fonde dans l'exercice de ses fonctions régissent également les opérations de la nature inanimée; en d'autres termes, l'enchanteur suppose, à part lui, que les lois de similitude et de contact sont d'une application universelle et qu'elles ne sont pas limitées aux seules interventions de l'homme.

Bref, la Magie est une falsification systématique de la loi naturelle en même temps qu'un guide trompeur de la conduite, une science mensongère autant qu'un art stérile, infécond. Envisagée comme système de lois naturelles, c'est-à-dire comme un exposé des lois déterminant l'enchaînement des événements de ce monde, on peut l'appeler Magie théorique; envisagée comme une série de préceptes que les hommes observent afin d'accomplir leurs desseins, on peut l'appeler Magie pratique.

Nous reviendrons plus loin sur cette distinction; il nous suffira d'attirer d'abord l'attention, non pas tant sur la différence qui existe entre la théorie et la pratique de la Magie

(1) Y. Hirn, *Origins of Art* (Londres, 1900), p. 282.
(2) *Folk-lore*, viii (1897), p. 65.

que sur la distinction à établir entre les principes inspirateurs des deux catégories de Magie dénommées par nous homéopathique et contagieuse. L'analyse démontre que ces deux principes sont uniquement deux fausses applications de l'association des idées. La Magie homéopathique repose sur l'association des idées par similitude, la Magie contagieuse sur l'association des idées par contiguïté. La Magie homéopathique fait fausse route en posant que tout ce qui est semblable est identique, et la Magie contagieuse commet cette autre erreur de poser que les choses qui ont une fois été en contact restent toujours en contact. Il arrive au surplus que, dans la pratique, souvent ces deux espèces de Magie se combinent ou, pour parler plus exactement, que la Magie homéopathique se suffit à elle-même, tandis que la Magie contagieuse comporte fréquemment une application de la Magie homéopathique. Présentée de cette façon abstraite, cette distinction est quelque peu malaisée à saisir ; on la comprendra plus facilement par des exemples concrets. Dans les deux cas l'enchaînement des idées est extrêmement simple, voire élémentaire. Il ne saurait guère en être autrement puisque, du point de vue concret, sinon certes du point de vue abstrait, cet enchaînement est à la portée tant de l'intelligence rudimentaire du sauvage que de l'esprit lent et borné des gens quelconques de partout. On comprendra les deux espèces de Magie sous le terme général de Magie sympathique ; toutes deux, en effet, présupposent que

les choses agissent à distance l'une sur l'autre par une sympathie secrète dont l'impulsion se transmet de l'une à l'autre au moyen de ce que nous pouvons concevoir comme un éther invisible, semblable, si l'on peut dire, à celui que postule la science moderne pour une explication précisément similaire, à savoir comment leschoses peuvent s'affecter réciproquement à travers un espace qui apparaît comme vide.

Tout ceci, espérons-le, s'éclaircira par des exemples que nous allons fournir afin d'illustrer les deux genres de Magie, mais d'abord, il est bon, croyons-nous, de faire ressortir par un tableau synoptique la position de ces deux branches et les lois de pensée qui leur sont sous-jacentes.

MAGIE SYMPATHIQUE.
(Loi de sympathie.)

MAGIE HOMÉOPATHIQUE.
(Loi de similitude.)

MAGIE CONTAGIEUSE.
(Loi de contact.)

Considérons d'abord la Magie homéopathique. L'application la plus familière de l'idée que tout semblable appelle le semblable se trouve sans doute dans les tentatives faites universellement et dans tous les temps de blesser ou de détruire un ennemi en blessant ou en détruisant son effigie, cela dans la croyance que la souffrance de cette effigie commandera la souffrance de l'individu et la destruction de l'une la mort de l'autre. Ainsi les Indiens de l'Amérique

septentrionale s'imaginent qu'il suffit de dessiner la forme d'une personne sur le sable, la cendre ou l'argile, ou encore d'affecter un objet quelconque à la représentation du corps de l'ennemi, puis de frapper l'image avec un bâton pointu ou de la blesser de toute autre façon, pour que l'individu ainsi figuré soit affligé d'une blessure pareille à celle qu'a reçue la figuration (1). Parmi les Indiens Chippeway, tout homme malade avait coutume de prier le sorcier de transférer son affection à quelque autre personne objet de sa rancune. Pour obtenir ce résultat, le guérisseur façonnait en bois un petit modèle de l'ennemi de son malade, perçait le cœur de l'effigie et y introduisait différentes poudres magiques tout en marmottant une incantation convenable (2). Il en va de même lorsqu'un Indien Cora du Mexique veut tuer un homme ; il en fait une figure en argile brûlée qu'il entortille de chiffons ou d'autres matières, puis, tout en prononçant une formule de sortilège, il enfonce des épines dans la tête ou le ventre de l'effigie, afin de faire souffrir la victime dans les parties correspondantes de son corps. Parfois il arrive que l'Indien emploie cette sorte de Magie homéopathique à moins malfaisant usage ; souhaite-t-il d'augmenter le rendement de son bétail ou de ses troupeaux, il fabrique alors en argile ou en cire une image de

(1) J. Morse, *Report to the Secretary of War of the U. S. on Indian Affairs* (Newhaven, 1822), Appendice, p. 102.

(2) W. H. Keating, *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peter's River*, II, 159.

l'animal désiré et la dépose dans une caverne au sein des montagnes, persuadé que celles-ci sont détentrices de toutes les richesses, y compris les bœufs, les moutons et le reste ; en foi de quoi, pour chaque bête souhaitée, ou vache, ou biche, ou chien, ou poule, l'Indien devra faire le sacrifice d'une image correspondante (1).

Les Indiens du Pérou modelaient dans de la graisse mêlée à des céréales l'effigie d'un individu qu'ils redoutaient ou détestaient et ensuite brûlaient l'image sur la route où la victime devait passer ; cela s'appelait « brûler son âme ». Ces Indiens, en outre, faisaient une distinction subtile entre les matériaux à employer suivant que la victime visée était un Indien ou un Espagnol ; pour tuer un Indien, ils se servaient de maïs et de graisse de lama ; mais pour tuer un Espagnol, qui répugne à la chair du lama et préfère le blé au maïs, c'était du blé et de la graisse de porc qu'ils adoptaient (2).

Quand les Lérons de Bornéo veulent se venger d'un ennemi, ils font une image de bois et la laissent dans la jungle, d'où il résulte que quand le bois sera pourri, l'ennemi sera mort (3). Le procédé employé par les Kenyahs

(1) Ceci nous aide à comprendre ce que signifiaient les modèles d'animaux domestiques dédiés à la Diane de Némi par des fermiers ou des chasseurs qui espéraient multiplier par des offrandes leur bétail ou leur gibier. Voir C. Lumholz, *Unknown Mexico* (Londres, 1903), I, 485 et suiv.

(2) P. J. de Arriaga, *Extirpacion de la Idolatria del Piru* (Lima, 1621), pp. 25 et suiv.

(3) W. H. Furness, *The Home-life of Borneo Head-hunters* (Philadelphie, 1902), p. 93.

de Bornéo dans des circonstances analogues est plus compliqué : l'opérateur se retire avec la figurine dans un endroit écarté sur la berge d'une rivière et, dès qu'il a vu apparaître un faucon dans une certaine partie du ciel, il tue une volaille, enduit de son sang l'effigie, met à celle-ci un peu de graisse dans la bouche et dit : « Mets de la graisse dans sa bouche », ce qui signifie : « Que la tête de cet homme soit coupée, pendue dans la maison d'un ennemi et gavée de graisse suivant l'usage. » Puis, avec une petite pique de bois, le Kenyah frappe la poitrine de l'image, jette l'image dans une flaque d'eau rougie avec de la terre rouge, la retire de la mare et l'enterre (1).

Au Japon, quand un Aino médite la mort d'un ennemi, il en fait un modèle avec des feuilles d'absinthe et des roses gueldre et enfouit le mannequin la tête en bas, soit dans un trou, soit sous le tronc d'un arbre pourri, tout en conjurant un démon d'emporter l'âme de l'homme ou de faire en sorte que son corps se putréfie comme l'arbre. Parfois, une femme aino cherchera à se débarrasser de son mari par un procédé analogue ; elle ira prendre le couvre-chef de l'époux et en fera un mannequin simulant un cadavre, qu'elle enterrera ; ce rite sera accompagné d'une prière par laquelle l'épouse demande que l'époux se meure à mesure que la coiffure se

(1) Hose et M'Dougall, dans le *Journal of the Anthropological Institute*, xxx, (1901), p. 178.

décompose (1). Ces images magiques ne laissent pas toutefois de servir à de plus gracieux desseins. Par exemple les anciens Hindous avaient un moyen classique de gagner le cœur d'une femme, qui consistait à percer d'une flèche le cœur d'une figurine en argile ; mais pour réussir, il était indispensable que la corde de l'arc fût de chanvre, que la tige de la flèche fût de bois noir d'*ala*, que ses barbes fussent de plumes de hibou et sa pointe formée d'une épine(2) ; à ces conditions, il était sans doute acquis que la blessure infligée au cœur de l'image déterminait une impression similaire au cœur de la femme. On nous assure que, parmi les Chippeway, il était peu d'adolescents qui ne possédassent de ces petites effigies des personnes dont ils souhaitaient gagner l'amour. C'était de même le cœur du portrait qu'ils piquaient en ayant soin d'insérer dans chaque piqûre des poudres magiques ; puis, s'adressant à la figurine, ils l'appelaient du nom aimé et imploraient d'elle l'apaisement de leur flamme(3). Mais l'effigie ne sert pas seulement à inspirer le mal d'amour; elle sert aussi à le guérir. Heine, dans un de ses poèmes fondé sur l'expérience d'un camarade de classe, nous fournit la description de la pratique dont il s'agit ; son *pèlerinage de Kevlaar* nous raconte comment les malades allaient

(1) J. Batchelor, *The Ainu and their Folk-lore* (Londres, 1901), pp. 329-331.

(2) W. Caland, *Altindisches Zauberritual* (Amsterdam, 1900), p. 119 ; M. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda* (Oxford, 1897), pp. 358 et suiv.

(3) W. H. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, II, 159.

offrir des ex-voto de cire imitant leurs membres souffrants à la vierge de Kevlaar, afin qu'elle les guérît de leurs infirmités. Dans ce poème, un jeune homme dépérit d'amour et de chagrin à la mort de son amante ; il se rend accompagné de sa mère au pèlerinage de Kevlaar et offre à la vierge un cœur de cire, la suppliant de guérir son propre cœur ulcéré.

De telles coutumes, qui sont encore communément observées en certaines parties de l'Europe, nous intéressent par cela qu'elles démontrent l'alliance de la Magie et de la Religion à des époques plus avancées. Ce moulage en cire de membre malade est, par son origine, magie toute pure ; la prière adressée à la Vierge Marie, religion toute pure ; l'amalgame des deux éléments prouve l'intention, assez grossière quoique pathétique, d'utiliser tant la Magie que la Religion au profit du malade.

Les naturels de la Nouvelle-Calédonie se servent d'effigies pour maintenir ou restaurer l'harmonie dans un ménage : deux mannequins en forme de fuseaux, l'un étant le simulacre du mari, l'autre celui de la femme, sont fortement liés ensemble, symbolisant ainsi la bonne intelligence du couple ; ces deux figures sont façonnées de plantes variées auxquelles on ajoute quelques fils tirés de la ceinture de la femme et un lambeau pris au tablier de l'homme, l'axe de chacun des paquets est une aiguille en os. L'union des époux est tenue dès lors pour indissoluble, grâce à ce talisman qui est soigneusement gardé par le ménage. Que si

malgré tout, un désaccord survient, le mari se rend à la tombe de ses ancêtres et y dépose le précieux paquet ; il allume sur la sépulture ancestrale un feu préparé avec un bois spécial, enfume le mannequin, l'asperge d'une eau prise à une source prescrite, l'agite au-dessus de sa tête et, faisant tourner l'aiguille intérieure du paquet qui le représente lui-même, s'écrie : « Je change le cœur de cette femme afin qu'elle m'aime. » Enfin, si l'épouse s'obstine à demeurer inflexible, son mari, par l'entremise d'une tierce personne, lui fait présenter le paquet auquel il a eu soin d'attacher une canne à sucre ; dès que la femme y a goûté, elle sentira renaître en elle l'amour conjugal ; et la femme, de son côté, peut se livrer à la même opération, en se servant du mannequin qui la figure, si c'est elle qui cherche à recouvrer l'affection de son mari (1).

La magie homéopathique avait une autre utilisation bienfaisante : son emploi pour prévenir ou guérir les maladies. Dans la Grèce antique, quand un homme était mort d'hydropisie, ses enfants étaient astreints à se tenir les pieds dans l'eau jusqu'à ce que le cadavre fût incinéré. C'était afin d'empêcher que le mal hydropique attaquât à son tour les descendants du défunt (2). De même, conformément à ce principe : « de l'eau pour l'eau », les indigènes

(1) Le Père Lambert, *Missions catholiques*, XII (1880), p. 41 ; *Id.*, *Mœurs et Superstitions des Néo-Calédoniens* (Nouméa, 1900), pp. 97 et suiv.

(2) Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 14.

des collines près de Rajamahall, aux Indes, jettent le cadavre des hydropiques à la rivière avec l'idée que si on les enterrait la maladie reparaîtrait et ferait d'autres victimes (1).

Les anciens Indous accomplissaient une cérémonie compliquée basée sur la Magie homéopathique, pour guérir la jaunisse. Son principal objet était de rejeter la couleur jaune sur des êtres ou des objets jaunes par nature, tel le soleil, et de fournir au patient le teint vermeil de la santé en l'empruntant à une vigoureuse source de vie, par exemple à un taureau rouge. Dans ce dessein un prêtre prononçait la formule suivante: « Ton cœur souffrant et ta jaunisse iront trouver le soleil; nous t'enveloppons dans la couleur du taureau rouge; nous t'enveloppons de teintes rouges afin de te procurer longue vie. Que ton corps aille sain et sauf délivré de toute couleur jaune! Nous t'enveloppons de toute la forme et toute la force des vaches rousses dont la divinité est Rohini. Nous posons ta jaunisse sur les perroquets, les grives, et, en outre, sur la bergeronnette jaune. » Tout en prononçant ces mots, le prêtre, afin de transfuser la teinte vermeille dans le teint have du patient, lui faisait avaler à petits traits un liquide auquel étaient mélangés des poils d'un taureau roux; il répandait de l'eau sur l'échine de l'animal et c'était ce breuvage qu'il faisait prendre au patient. Il faisait s'asseoir le malade sur la peau d'un taureau roux,

(1) Th. Shaw, « The Inhabitants of the Hills near Rajamahall », *Asiatic Researches*, iv, 69 (8e édition, Londres, 1807).

peau dont on attachait un lambeau au corps du malade. Puis, pour aviver encore le carmin en extirpant radicalement le jaune, le guérisseur barbouillait le malade des pieds à la tête de bouillie jaune faite avec du safran. Cette opération se faisait sur un lit aux pieds duquel on attachait par une ficelle jaune trois oiseaux jaunes, savoir : un perroquet, une grive et une bergeronnette ; le prêtre aspergeait d'eau le malade, le lavant ainsi de son enduit de bouillie jaune et aussi, à coup sûr, de sa jaunisse transportée aux oiseaux jaunes. Enfin, pour l'épanouissement suprême de son teint, le magicien prenait quelques poils à un taureau roux, les enveloppait dans des lamelles d'or et les collait sur la peau de l'ictérique (1). Les Grecs anciens croyaient que si une personne affligée de jaunisse fixait du regard une bécasse de mer et que l'oiseau lui rendît la pareille, le mal s'envolait. Telle est la nature et la complexion de l'animal, dit Plutarque, qu'il attire au dehors et capte l'affection qui s'échappe par un regard comme un torrent (2). Cette vertu de la bécasse de mer était si connue des oiseleurs, que lorsqu'ils mettaient en vente un de ces oiseaux, ils le couvraient avec soin de peur qu'un ictérique ne le fixât du regard et ne gagnât ainsi une guérison gratis (3). Ce pouvoir ne tenait

(1) M. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda* (Oxford, 1897), pp. 7 et suiv., 263 et suiv. ; W. Caland, *Altindisches Zauberritual* (Amsterdam, 1900), pp. 75 et suiv.

(2) Plutarque, *Quæst. Conviv.*, v, 7, 2, 8 et suiv. ; Elien, *Nat. Animalium*, xvii, 13.

(3) Scoliaste sur Aristophane, *les Oiseaux*, 266 ; Scoliaste sur Platon, *Gorgias*, p. 494 *b*.

pas tant chez la bécasse à la teinte marron de son plumage, qu'à son gros œil doré. Même s'il ne va pas jusqu'à prendre cet œil pour une touffe de lichen jaunâtre, le chercheur est frappé d'abord par cette couleur, quand l'oiseau, pour se dérober à la vue, se blottit sur le sol (1). C'est donc l'œil jaune de la bête qui parvenait à extraire le germe du mal jaune. Pline, lui aussi, fait mention d'un oiseau, peut-être le même, auquel les Grecs avaient emprunté le mot qui signifiait « jaunisse » parce que la seule vue du volatile guérissait l'ictérique tandis que l'animal mourait d'ictère (2). L'écrivain latin parle encore d'une pierre à quoi l'on attribuait le pouvoir de guérir la jaunisse parce que sa couleur rappelait la peau d'un ictérique (3). En Allemagne ce sont les navets jaunes, les pièces d'or, les bagues en or, le safran et d'autres objets de même nuance qui, aujourd'hui encore, sont réputés remèdes de la jaunisse, tout comme le port d'un bâton de cire à cacheter rouge arrête l'éruption vulgairement nommée « feu de Saint-Antoine », c'est-à-dire l'érisypèle, ou encore comme la petite pierre sanguine soulage les saignements de nez (4). Pour l'érisypèle on conseille également en Allemagne un autre traitement qui

---

(1) Alfred Newton, *Dictionary of Birds*, p. 129.

(2) Pline, *Hist. Nat.*, xxx, 94. Le nom grec, tant de la jaunisse que de cet oiseau singulier était, *iktéros*.

(3) *Hist. Nat.*, xxxvii, 170.

(4) Leoprechting, *Aus dem Lechrain* (Munich, 1855), p. 92 ; A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* ², § 477.

consiste à frictionner le patient avec des cendres d'une maison incendiée (1), car, selon le principe homéopathique, il est clair comme le jour que l'éruption s'éteindra chez le malade indisposé comme s'est éteint le feu dans la maison. En vertu du même principe, quand les Indiens d'autrefois avaient la chevelure trop clairsemée, ils se faisaient verser sur la tête une lotion composée de certaines plantes ; il ne devait être procédé à la friction que par un guérisseur habillé de noir, qui devait au préalable avoir mangé des aliments noirs, et ne pouvait opérer qu'au petit jour, tandis que les étoiles s'évanouissaient au ciel, et avant que les corbeaux n'eussent quitté leurs nids en croassant (2). Par malheur, la recette précise de cette décoction nous fait défaut ; mais il est de toute probabilité que les plantes qui la composaient étaient velues et de couleur sombre, tandis que le vêtement noir de l'opérateur, ses aliments noirs, les ailes de jais des corbeaux devaient immanquablement produire une forêt de cheveux noirs sur la tête du chauve. Moins agréable était la méthode suivie chez quelques tribus de l'Australie centrale. Pour faire pousser les cheveux d'un garçon il fallait qu'un homme très chevelu le mordît sur le crâne de toute sa force,

---

(1) A. Wuttke, même passage.

(2) M. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda*, pp. 31, 536 et suiv. ; W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, p. 103. — Une prescription fréquente de la magie de l'Inde ancienne est de ne recourir aux charmes guérisseurs qu'à l'heure où les étoiles pâlissent au ciel. (Voir C. Caland, *op. cit.*, pp. 85, 86, 88, 96.) — Était-ce afin que le mal s'évanouît avec les constellations ?

sous l'encouragement d'un groupe de spectateurs amis, tandis que l'adolescent hurlait de douleur (1). Il est incontestable, étant donné le principe de la capillarité, si nous osons dire, que l'homme aux cheveux si bien fournis, dans l'âge mûr, communiquait cette abondance au pauvre cuir chevelu de son jeune ami.

La magie homéopathique possède, parmi ses grands avantages, celui de permettre des traitements curatifs sur la personne du guérisseur aux lieu et place de celle du patient, lequel, exempt de tout ennui et de toute gêne, peut contempler son médecin qui se tord de douleur devant lui. Par exemple, les paysans du Perche se figurent que les vomissements prolongés sont déterminés par l'estomac « qui se décroche », suivant leur expression, et « tombe ». En conséquence, on appelle le médecin pour qu'il remette l'organe d'aplomb. L'homme de science se fait décrire les symptômes du mal, puis il se livre lui-même aux plus atroces contorsions dans le but de décrocher son propre estomac. Ayant réussi, il entame une seconde série de contorsions et de grimaces. Et le malade éprouve simultanément un soulagement corrélatif. Coût : cinq francs (2).

La magie homéopathique et plus généralement la magie sympathique est de grande utilité pour se procurer des

(1) Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), p. 352 ; Id., *Native Tribes of Central Australia*, p. 251.

(2) F. Chapiseau, *Le Folk-lore de la Beauce et du Perche* (Paris, 1902), I, 172 et suiv.

vivres en abondance. Pêcheurs et chasseurs y ont recours, soit qu'ils désirent une profusion de gibier de pêche, soit qu'ils cherchent à attirer à leur perte les bêtes sauvages. Le fermier aussi y a recours, pour assurer le bon rendement de son champ et de son verger. Pour commencer par la pêche et la chasse, les Toradjas du centre de Célèbes, pénétrés de la croyance que les choses de même sorte s'attirent mutuellement par l'intermédiaire des esprits incarnés ou par celui d'un éther vital, suspendent dans leurs demeures des mâchoires de daims ou de porcs sauvages, afin que les esprits qui animent ces débris de carcasses attirent les bêtes vivantes de la même espèce sur le chemin du chasseur (1). Les tribus de la Nouvelle-Guinée britannique orientale tirent parti d'un charme propice au chasseur pour harponner la tortue de mer : un petit scarabée qui vit sur les cocotiers est placé dans la poignée creuse du javelot employé à cette pêche et l'indigène imagine que le javelot percera profondément la tortue de même que le scarabée adhère à la peau de l'homme qui le pique (2).

Le système de la Magie sympathique ne comprend pas seulement des principes positifs, mais aussi un très grand nombre de préceptes négatifs, c'est-à-dire de prohibitions ; il énonce non seulement ce qu'il convient de faire, mais

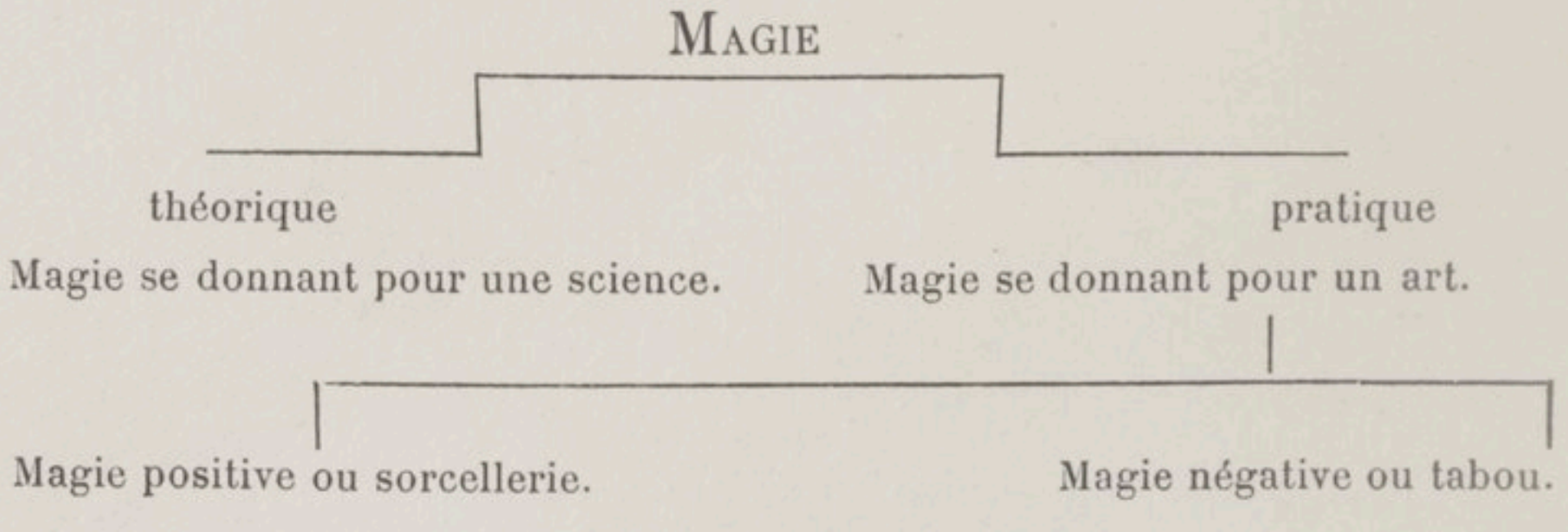
(1) A. C. Kruyt, in *Verslagen en Mededeelingen der konink. Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, iv, Reeks, iii, Deel (Amsterdam, 1899), pp. 203 et suiv.

(2) B. A. Hely, « Notes on Totemism, etc., among the Western Tribes », *British New Guinea, Annual Report for 1894-95*, p. 56.

aussi ce dont il faut s'abstenir. Les principes positifs sont des charmes ; les préceptes négatifs sont des tabous. Même, la doctrine entière du tabou paraît n'être, en somme, qu'une application spéciale de la magie sympathique et de ses grandes lois de similitude et de contact. Bien que ce code ne soit certes pas formulé en termes si exprès par le sauvage, il n'en croit pas moins implicitement que ces lois régissent le cours des choses d'une façon totalement indépendante de la volonté humaine. L'homme non civilisé pense que, s'il agit de certaine façon, il s'ensuivra inévitablement certaines conséquences en vertu de l'une ou de l'autre de ces lois, et si tel acte lui paraît entraîner des conséquences désagréables ou dangereuses, il se garde naturellement de le faire et de s'exposer ainsi aux suites dont il s'agit. En d'autres termes, il s'abstient, en vertu de ses notions erronées de cause et d'effet, de faire ce qu'il croit devoir lui être nuisible ; bref, il se soumet à un tabou ; le tabou n'est donc qu'une application négative de la magie pratique. La magie positive ou sorcellerie dit : « Fais ceci afin que telle chose arrive. » La magie négative ou tabou dit : « Ne fais pas ceci de crainte que telle chose n'arrive. » La sorcellerie dit : « Agis » ; le tabou dit : « Abstiens-toi ». Mais qu'on veuille produire une chose désirée ou en éviter une autre redoutée, l'effet cherché sera amené — tel est le *credo* — par les mêmes interventions naturelles, à savoir les lois de similarité et de contact. Et de même que la consé-

quence souhaitée n'est pas réellement le résultat de l'observance de la cérémonie magique, de même la conséquence appréhendée ne résulte pas réellement de la violation du tabou. Si vraiment le mal supposé suivait infailliblement tout manquement au tabou, il ne s'agirait plus d'un tabou, mais d'un précepte de morale ou de sens commun. Ce n'est pas un tabou que de dire : « Ne mets pas la main dans le feu. » C'est une règle de bon sens, vu que l'action prohibée entraînerait un mal réel et non imaginaire. En résumé, ces préceptes négatifs, auxquels nous donnons le nom de tabous, sont aussi futiles et aussi vains que les préceptes positifs que nous appelons sorcellerie ; ce sont les faces opposées, les deux pôles d'une même erreur grossière et désastreuse, un sophisme appartenant à la catégorie des sophismes d'association des idées. De ce sophisme la sorcellerie est le pôle positif et le tabou le pôle négatif.

Établissons donc le tableau synoptique suivant :



Nous avons présenté ces remarques sur le tabou et son rapport avec la magie — rapport dont, selon nous, on ne

s'est pas encore généralement rendu compte — parce que nous allons citer quelques exemples de tabous chez les chasseurs et les pêcheurs ; nous tenons à exposer que ces prohibitions rentrent dans le chapitre de la Magie sympathique, n'étant que des applications spéciales de cette théorie.

Les Esquimaux de la région de la mer de Baffin interdisent à leurs garçons ce jeu de ficelle que nos enfants appellent le jeu de la « scie », car les petits Esquimaux courraient le danger, une fois adultes, de se prendre les doigts dans la ligne du harpon (1). Voilà un tabou qui — on le voit fàcilement — est une application de la loi de similitude qui est la base même de la magie homéopathique. Comme les doigts de l'enfant s'embarrassent dans la ficelle du jeu, ainsi s'embarrasseront ses doigts dans la ligne du harpon quand, à l'âge d'homme, il pêche la baleine. Autre exemple : chez les Huzuls des Carpathes, la femme d'un chasseur ne doit jamais filer tandis que son mari mange, sans quoi le gibier, imitant le mouvement du fuseau, tournerait, monterait et descendrait et le chasseur ne pourrait l'atteindre (2). C'est encore là un tabou dérivant évidemment de la loi de similarité. La superstition des Huzuls nous permet peut-être de comprendre une curieuse loi de l'Italie antique, mentionnée par Pline, et qui interdisait aux femmes marchant sur les

(1) F. Boas, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, xv, 1re partie (1901), p. 161.

(2) R. F. Kaindl, « Zauberglaube bei den Huzulen », *Globus*, lxxvi (1899), p. 273.

grandes routes de filer et même de laisser apercevoir leurs fuseaux, car cela pouvait nuire à la moisson (1). On avait probablement cette idée que ces femmes, dans leur promenade, longeraient des champs de blé et que la rotation de leurs fuseaux amènerait les tiges à se tordre au lieu de pousser droit. Autre exemple de tabou fondé sur la loi de similarité, c'est-à-dire sur la Magie homéopathique : le camphre se trouve sous la forme de cristaux dans les fentes de certains arbres des Indes orientales ; de là vient qu'à Bornéo les hommes qui vont à la recherche de cette substance ne doivent pas laver les feuilles dont ils se servent d'ordinaire en guise d'assiettes, de crainte que le camphre ne se dissolve et ne disparaisse de l'arbre où il est incrusté (2). Au Laos, province de Siam, la principale production de certaines régions est la laque ; c'est une résine qui, sous l'action d'un insecte rouge, exsude des jeunes pousses des arbres sur lesquelles les parasites ont été placés à la main. Les ramasseurs de laque s'abstiennent de se laver et surtout de se nettoyer la tête, de crainte qu'en enlevant les parasites de leur chevelure, ils n'enlèvent du même coup les petits insectes à laque de leurs rameaux (3). Toutes ces précautions peuvent s'appeler des tabous homéopathiques.

(1) Pline, *Histoire naturelle*, xxviii, 28.

(2) W. H. Furness, *Home-life of Borneo Head-hunters* (Philadelphie, 1902), p. 169.

(3) E. Aymonier, *Voyage dans le Laos* (Paris, 1895-97), i, 322 ; comparer Id., *Notes sur le Laos* (Saïgon, 1885), p. 110.

Nous trouvons encore chez les Indiens du Brésil un exemple de tabou homéopathique. Ils n'introduiront jamais un cerf égorgé dans leurs huttes sans, au préalable, lui avoir coupé le jarret ; faute de cette opération, selon leur croyance, les chasseurs et leurs enfants n'arriveraient jamais à terrasser leurs ennemis (1). Ces naturels se disent évidemment qu'en tranchant le jarret de l'animal ils enlèvent du même coup à leurs adversaires l'usage de leurs jambes. Les Cholones du Pérou oriental se servent dans la chasse de flèches empoisonnées ; mais il y a certains animaux, comme l'armadille, certaines catégories de faucons et une espèce de vautours sur lesquels ils ne tireraient jamais avec l'arme envenimée, car ils se figurent qu'il y a un rapport sympathique entre leurs flèches empoisonnées et la provision de poison qu'ils gardent chez eux, de telle sorte qu'en tirant sur les bêtes en question avec des dards trempés dans le poison, ils s'exposeraient à la perte de toute leur réserve de ce dernier, ce qui serait un désastre (2). Ici l'enchaînement des idées n'est pas très net, mais nous pouvons conjecturer que les animaux épargnés sont censés investis d'un pouvoir d'antidote et que, par suite, s'ils étaient touchés par le poison, tout le venin, y compris la provision de réserve, perdrait sa vertu.

(1) A. Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique* (Anvers, 1558), p. 93 ; Id., *Cosmographie Universelle* (Paris, 1575), II, 970. [numéroté 936 par erreur] et suiv.

(2) E. Poeppig, *Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonstrome* (Leipzig, 1835-36), II, 323.

Quoi qu'il en soit, il est évident que cette superstition repose sur la loi de contact en vertu du raisonnement suivant : le chasseur a blessé d'une flèche empoisonnée un animal spécial pourvu de la propriété d'antidote ; le poison du dard s'est trouvé en contact avec la réserve de venin qu'on avait à demeure; or, si le poison entré dans la blessure de la bête devient inoffensif, il en doit être de même pour tout le poison conservé à domicile. Les tabous de cette espèce peuvent être qualifiés tabous contagieux.

Cette croyance des Indiens Cholones en l'influence sympathique que les choses exercent à distance les unes sur les autres est de l'essence de la magie. La science peut concevoir des doutes sur la possibilité de l'action à distance, mais la magie n'a point ce doute ; la foi en la télépathie est l'un de ses principes fondamentaux. Un homme moderne qui se ferait le défenseur de la théorie de l'action à distance d'un esprit sur un autre n'aurait nulle peine à convaincre le sauvage, celui-ci étant de longue date un adepte de cette foi, et de plus, agissant d'après cette croyance avec une logique suivie que son coreligionnaire civilisé n'a pas à notre connaissance manifesté dans sa conduite pratique. Car le sauvage est persuadé, non seulement que les cérémonies magiques affectent de loin êtres et choses, mais que les actes les plus simples de la vie quotidienne peuvent, à l'occasion, avoir la même influence. C'est pourquoi, dans les circonstances graves, la conduite de parents ou d'amis

éloignés est souvent assujettie à un code rituel plus ou moins compliqué ; que l'un des groupes intéressés le néglige, il s'en suivrait, pense-t-on, un malheur, voire la mort pour les amis qui sont au loin. Par exemple, quand des groupes d'hommes sont en chasse ou en guerre, ils comptent souvent que leurs parents qui sont restés au foyer accompliront certaines pratiques ou en éviteront certaines autres pour assurer leur salut et leur succès. D'où vient l'efficacité supposée de ces actes ou de ces abstentions ? C'est ce qui reste parfois obscur ; mais ce qui est clair, c'est la foi du sauvage en cette efficacité à distance soit pour le bien, soit pour le mal. Donnons quelques exemples : quand certains Esquimaux du centre vont chasser sur la glace, il est défendu à ceux qui restent au foyer de soulever la literie, car on s'imagine que cela ferait se rompre la glace qui s'en irait à la dérive, et cela entraînerait la perte des chasseurs (1). On pense sans doute qu'en soulevant les couvertures du lit, on amène la glace à se soulever également, signe constant, tout patineur le sait, qu'elle est mince et peut céder sous lui. Chez les Esquimaux aussi, quand en hiver apparaît la lune à son premier quartier, les garçons doivent sortir en hâte de leur hutte, ramasser une poignée de neige et la jeter dans la bouilloire. On croit que cette opération aide le chasseur à

(1) F. Boas, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, xv, 1re partie (1901), p. 149.

capturer le phoque et à le ramener à la maison (1) ; le geste de jeter de la neige dans la bouilloire est sans doute envisagé comme préparant une cuisson ; faire bouillir la neige, c'est imiter ce qui se passera au retour du chasseur avec sa carnassière, et grâce à la magie imitative, le geste est propice au résultat désiré.

Enfin dans le district de Baram (Sarawak), quand les hommes sont partis en forêt à la recherche du camphre, les femmes restées dans leurs cabanes n'osent pas toucher à leur peigne; si elles le faisaient, les fissures de l'arbre, au lieu d'être remplies des précieux cristaux, seraient vides comme les interstices du peigne (2). C'est une application évidente de la loi de similitude, autrement dit, de la magie homéopathique. Ces exemples peuvent servir à illustrer la théorie que les sauvages ont sur la télépathie, c'est-à-dire la croyance en une magie sympathique qui relie à distance les amis, si bien que les actions de l'un affectent l'autre en bien ou en mal. Ils montrent, en outre, que la magie négative ou tabou se divise comme la magie positive ou sorcellerie en deux grandes parties qu'on appellera respectivement : tabou homéopathique ou tabou contagieux, selon qu'ils sont basés sur la loi de similarité ou sur celle du contact.

---

(1) F. Boas, *op. cit.*, p. 160.
(2) W. H. Furness, *Home-life of Borneo Head-hunters*, p. 169.

CHAPITRE III

La télépathie et la guerre. — Utilisation de la magie homéopathique des plantes, des animaux, des objets inanimés, des morts. — La magie homéopathique employée pour annuler les présages funestes. — Exemples de magie contagieuse. — Contact magique entre le blessé et l'arme qui l'a frappé. — Contact magique des empreintes de pied et de l'être qui les a produites. — Les magiciens publics se transforment en rois. — Que l'apparition de la monarchie est essentielle pour que l'humanité puisse émerger de l'état sauvage.

Dans le chapitre précédent nous avons exposé les deux principes de Magie qu'on peut appeler loi de similarité et loi de contact. La première constitue la base de la magie homéopathique ou imitative. La seconde est le fondement de la magie contagieuse. Chacune de ces branches suppose comme postulat la possibilité d'agir à distance sur les êtres et les choses. A la fin du dernier chapitre nous avons cité, pour illustrer cette croyance primitive en la télépathie, les rites qu'observent ceux qui restent au foyer, tandis que leurs amis sont au loin, soit à la chasse, soit à la recherche de produits précieux comme le camphre. Les familles des

hommes qui sont sur le sentier de la guerre observent des règles analogues fondées sur cette même croyance en vue d'affinité sympathique entre personnes éloignées. Ainsi chez les Toradjas du centre de Célèbes, alors qu'un groupe de chasseurs de têtes a quitté le village, ceux qui y restent, et spécialement les épouses des guerriers, sont astreints à certaines observances afin de ne pas entraver l'œuvre des absents. La première prescription est de fermer le *lobo*, ou maison des esprits. Car les esprits des ancêtres, hôtes habituels du foyer, sont maintenant partis avec les guerriers pour veiller sur eux et les défendre. Si en leur absence quelque intrus pénétrait dans leur retraite ordinaire, ils en percevraient le bruit et reviendraient transportés de colère à être ainsi rappelés de leur expédition. En second lieu c'est un devoir pour les personnes restées au foyer de veiller à la propreté ; elles doivent accrocher aux poutres les paillassons où dormaient les absents et se garder de les rouler, ce qui serait le signe d'un éloignement prolongé. Ni les femmes ni les proches des chercheurs de têtes ne doivent sortir de nuit, toutes les nuits une lampe reste allumée et un feu est entretenu constamment au pied de l'échelle qui donne accès à la case. On ne se débarrassera pas de ses habits ni de sa coiffure : s'il en était autrement, le guerrier pourrait en plein combat perdre la même partie de ses vêtements. Quand dans son sommeil (c'est le terme employé par le Toradja pour exprimer le rêve du combattant), « l'esprit du guerrier

revient au foyer », il doit tout y trouver dans un ordre parfait en sorte de ne pas éprouver la moindre contrariété. La stricte observance de tout ce formulaire, disent les Toradjas, met à couvert et protège l'âme des chasseurs de têtes. Et pour donner de la force aux guerriers, pour prolonger leur résistance à la fatigue, on répandra matin et soir du riz sur le plancher. L'intention apparaît : selon toute probabilité, il s'agit de nourrir et de réconforter les absents. En outre les femmes déambulent, en tenant toujours en main les pousses d'une certaine plante dont les gousses empennées sont si légères qu'elles sont transportées par le vent : n'est-ce pas là faire de leurs époux des guerriers aux pieds légers (1) ? Cette coutume et celle qui a trait aux turbans, voilà d'évidentes applications de la loi de similarité.

Chez les Shans de Birma la femme d'un guerrier absent est assujétie à certaines pratiques. Tous les cinq jours elle se repose et s'abstient de tout travail ; elle remplit d'eau jusqu'au bord une coupe d'argile et chaque jour y jette des fleurs. Si l'eau venait à baisser dans le vase, et les fleurs à se faner, ce serait présage de mort. En outre, elle se garde de dormir dans la couche de son mari absent, mais elle en nettoiera la literie et la tiendra prête, chaque nuit (2) ; peut-être afin que l'âme de l'absent puisse s'y reposer s'il revenait

(1) A. C. Kruyt, « Het Koppensnellen der Toradja's van Midden-Celebes, en zijne Beteekenis », *Verslagen en Mededeelingen der konink. Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, iv, Reeks, iii, Deel (Amsterdam, 1899), pp. 258 et suiv.

(2) *Indian Antiquary*, xxi (1892), p. 120.

visiter en rêve sa demeure comme le blessé de guerre du poème de Campbell :

C'est la trêve : la Nuit, faisant tomber ses voiles,
Pour la garde du ciel a posté les étoiles.

Quand les jeunes gens du district de Mekeo (Nouvelle-Guinée britannique) fabriquent leurs tambours, ils vivent seuls dans la forêt en observant un règlement compliqué fondé sur la loi de similarité, c'est-à-dire sur le principe de la magie homéopathique. Ces tambours sont destinés à accompagner la danse, et afin qu'ils résonnent de façon éclatante, leur fabrication exige un soin minutieux. Après avoir fait choix d'un bloc approprié, l'adolescent le creuse au moyen d'un tison ardent jusqu'à ce que les parois soient devenues très minces ; puis on tend sur l'orifice une peau d'iguane qu'on serre avec une corde et de la colle. Pendant toute la durée de ce travail il est interdit à l'adolescent de manger du poisson, car s'il était piqué par une arête, la peau du tambour crèverait. De même, s'il mangeait une banane rouge, il s'en engorgerait le gosier et par suite le tambour ne rendrait qu'une note sourde et étouffée ; s'il goûtait de la noix de coco râpée, les fourmis blanches, pareilles aux miettes de la noix, iraient grignoter la caisse du tambour ; s'il touchait à l'eau, cela éteindrait le tison ardent avec lequel on obtient le creux de l'instrument ; enfin, s'il faisait cuire ses aliments dans un pot rond ordi-

naire, c'est lui-même qui deviendrait gros et rond, en butte aux moqueries des jeunes filles (1). Citons encore l'exemple d'une sorcière d'Écosse qui possède le pouvoir de faire sombrer un navire par la magie homéopathique. Elle n'a qu'à faire nager un petit plat rond dans une jatte à lait pleine d'eau et à chantonner son incantation. Quand le plat chavire, le vaisseau coule en pleine mer. Il paraît qu'une fois trois sorcières de Harris, une des Hébrides, sortirent de nuit de leur antre après avoir ainsi disposé la jatte sur le plancher et après avoir expressément recommandé à leur servante de bien veiller à ce que rien ne touchât le récipient. Mais, à un moment où cette fille était distraite, un canard vint se dandiner dans la pièce et barbota dans l'eau de la jatte. Le lendemain matin, à leur retour, les sorcières questionnèrent la servante qui leur assura que personne n'avait touché au récipient, sur quoi l'une des vieilles de s'écrier : « Ah ! qu'il faisait donc gros temps la nuit passée, alors que nous doublions le cap Cabag (2) ! »

Les Esthoniens, lorsqu'un loup ravit un mouton, s'en tirent à bon compte pour lui faire lâcher sa proie. Ils jettent par terre un objet quelconque qu'ils ont sous la main, casquette, gant ou encore pierre lourde qu'ils soulèvent et lais-

(1) Le Père Guis, « Les Canaques, ce qu'ils font, ce qu'ils disent », *Missions Catholiques*, xxx (1898), p. 29 ; A. C. Haddon, *Head-hunters*, p. 257.

(2) J. G. Campbell, *Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands of Scotland* (Glasgow, 1902), pp. 21 et suiv.

sent retomber (1) ; il va de soi que d'après le principe de la magie homéopathique le loup est contraint de laisser s'échapper la brebis.

Nous avons vu au chapitre dernier qu'on utilisait souvent la magie homéopathique en vue de la croissance des végétaux et de leur rendement en fruit. Une femme huzul, peuplade des Carpathes, se met-elle à planter des choux, elle prend soin de s'entortiller la tête de toute une épaisseur de linges afin d'assurer la grosseur pareille aux têtes de choux (2). Dans la Prusse Orientale, chez les Kurs, quand un cultivateur fait ses semailles de printemps, il s'arme d'une cognée pour faire dans le sol des entailles, dans la conviction que grâce à cette pratique les épis pourront pousser si gros qu'il faudra recourir à la hache pour les moissonner (3). Lorsque le paysan macédonien termine le labourage de son champ, il jette sa bêche en l'air, et la rattrapant il s'écrie : « Puissent les blés pousser à la hauteur où j'ai jeté ma bêche (4) ! » Outre ce rôle bienfaisant dans le monde végétal, la magie homéopathique peut en avoir un nocif. On avisa un jour le grand romancier Thomas Hardy — nous tenons de lui-même l'anecdote (5) — de la raison pour la-

(1) Boecler-Kreutzwald, *Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten*, p. 122.

(2) R. F. Kaindl, « Zauberglaube bei den Huzulen », *Globus*, lxxvi (1899), p. 276.

(3) F. Tetzner, « Die Kuren in Ost-preussen », *Globus*, lxxv (1899), p. 148.

(4) G. F. Abbott, *Macedonian Folk-lore* (Cambridge, 1903), p. 122.

(5) Comparer *Folk-lore*, viii (1897), p. 11.

quelle dépérissaient certains arbres plantés devant la façade de sa demeure du Dorsetshire. C'est qu'il les regardait avant son déjeuner, donc l'estomac vide, à jeun. On conçoit sans nulle peine que l'influence d'un estomac en cet état précaire, exercée par l'entremise du regard, soit néfaste pour les arbres, et que, pour ainsi dire, elle les mette à jeun et les vide de sève et de nourriture. En exposant ainsi le principe nous paraissons presque énoncer un truisme.

Dans les exemples ci-dessus, on suppose une influence des hommes sur les plantes, soit en bien, soit en mal ; mais en vertu du même principe la réciproque existe : les plantes peuvent à leur tour exercer une influence sur les hommes. En Magie, comme sauf erreur en physique, l'action et la réaction sont égales en même temps que contraires.

Les Indiens Cherokees sont des adeptes de ce genre de botanique pratique. Exemple : les nerveuses racines de la plante à catgut (tephrosia), dont le nom vulgaire est « lacets des souliers du diable », sont tellement dures qu'elles sont capables d'arrêter le soc dans le sillon ; de là vient que les femmes cherokees se lavent la tête avec une décoction de ces racines afin d'obtenir une chevelure touffue, et que les joueurs de ballon se frictionnent avec le même liquide pour se durcir les muscles. De même, afin de se remettre plus prestement sur leurs pieds quand ils ont été culbutés, ces joueurs indiens baignent leurs membres dans une infusion de petits joncs, pour avoir observé que ces tiges, fussent-elles foulées et re-

foulées, elles se redressent infailliblement. Pour cultiver la mémoire d'un enfant les Cherokees font bouillir des glouterons (les fruits de la bardane) dans une eau puisée à une bruyante cascade. Triple est la vertu de cette tisane ; la voix de l'Homme Long, dieu de la rivière, se fait entendre dans le tumulte assourdissant de la cataracte ; le courant saisit et retient tout ce qu'on lui jette, et de rien il n'est aussi difficile de se débarrasser que du glouteron. Il est donc clair que, grâce à cette potion, l'enfant sera imbu de ces leçons enseignées par la voix des eaux, qu'il les saisira, ainsi que le courant saisit toutes choses, et qu'il s'y attachera comme s'attache la petite boule épineuse (1). Les indigènes de l'île de la Sonde (archipel indien) regardent certaines essences comme des éléments à écarter de la construction d'une maison et particulièrement les arbres épineux. Ils s'imaginent que les habitants d'une maison bâtie de ce bois-là auraient une vie épineuse pleine de tourments. Si la demeure était faite du bois d'un arbre tombé ou dépouillé de ses branches par la vétusté, les locataires n'y feraient pas de vieux os; si la case était construite de planches trouvées dans une maison incendiée, le feu éclaterait certainement dans la nouvelle demeure (2). Avant de

(1) J. Mooney, « Myths of the Cherokee », *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, 1900), Pt. 1, pp. 425 et suiv. ; comparer Id., « Sacred Formulas of the Cherokees », *Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1891), p. 329.

(2) J. Habbema, « Bijgeloof in de Praenger-Regentschappen », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, li (1900), p. 113.

partir en guerre les valeureux Cherokees reçoivent du médecin une petite racine enchantée qui les rendra absolument invulnérables. A la veille du combat le guerrier s'en va se baigner dans de l'eau courante ; il mâche ensuite un morceau de la racine magique et il en crache le jus sur tout son corps ; tout cela afin que les projectiles lui glissent sur la peau comme ont glissé les gouttelettes d'eau. Ceux qui conserveraient du scepticisme sur l'efficacité de ce procédé n'auraient qu'à se souvenir de ce qui se passa pendant la guerre de Sécession en Amérique : trois cents Cherokees y servirent sous les armes du Sud et, pour ainsi dire, aucun d'entre eux ne fut blessé en campagne (1).

La magie homéopathique s'exerce souvent par l'intermédiaire des défunts. Puisqu'un mort ne peut ni voir, ni entendre, ni parler, il sera possible de priver temporairement les vivants de la vue, de l'ouïe ou de la parole en faisant usage d'ossements ou de certains objets portant la contagion de la mort. Les cambrioleurs et de tous les temps et presque tous les pays sont les tenants de ce genre de magie. Dans la Grèce antique, le filou se faisait fort de réduire au silence le chien de garde le plus féroce au moyen d'un tison arraché à un bûcher funéraire (2). Pour plonger une maisonnée entière dans un sommeil de plomb, l'Indien

(1) J. Mooney, « Sacred Formulas of the Cherokees », *Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1891), p. 389.

(2) Élien, *Nat. Anim.*, 1, 38.

du Pérou répand de la poussière d'ossements humains (1). Au Mexique, l'indigène, pour une fin identique, employait l'avant-bras gauche d'une morte, mais à la condition préalable que cet os eût été volé. Avant de pénétrer dans la maison qu'il voulait piller, il frappait le sol avec cette dépouille ; grâce à ce manège les habitants perdaient l'usage de la voix et des muscles : pareils aux morts, ils entendaient et voyaient ce qui se passait, mais étaient incapables de remuer un doigt (2).

En Europe « la Main de Gloire » était réputée posséder les mêmes vertus. C'était la main d'un pendu qu'on avait desséchée et mise à la saumure. En fabriquant une chandelle avec de la graisse d'un autre criminel mort à la potence, en la plaçant allumée dans la *Main de Gloire* en guise de chandelier, on réduisait toutes les personnes à qui on la présentait à l'immobilité au point qu'elles ne pussent remuer même le petit doigt, pas plus que les morts (3). Parfois la main du défunt constitue à elle seule la chandelle ou plutôt une gerbe allumée, car l'on met le feu à tous ces doigts desséchés ; mais si par hasard il restait quelqu'un éveillé dans la maison, l'un des doigts de la *Main de Gloire* ne s'enflammerait point (4).

(1) P. J. de Arriaga, *Extirpacion de la Idolatria del Piru* (Lima, 1621), p. 22.

(2) B. de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* (Paris, 1880), liv. IV, ch. xxxi, pp. 274 et suiv. ; E. Seler, *Altmexikanische Studien*, II (Berlin, 1899), pp. 51 et suiv. (*Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde*, VI).

(3) J. Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*, III, 278 et suiv. (Bohn's edition).

(4) W. Henderson, *Folk-lore of the Northern Counties of England*, pp. 239 et suiv. ; J. W. Wolf, *Niederländische Sagen* (Leipzig, 1843), pp. 363-365.

Quand un Indien Pied-Noir partait à la chasse de l'aigle, il se munissait d'un crâne qui, croyait-il, le rendrait aussi invisible que le défunt à qui il avait appartenu ; les aigles, ainsi, ne pourraient ni le voir ni l'attaquer (1).

Les Tarahumares du Mexique sont de très habiles coureurs et ils se divisent en équipes pour se porter des défis sportifs. Ils sont persuadés que des ossements d'un mort émane de la fatigue, d'où il suit qu'avant une course les partisans d'un groupe enterrent des ossements sur la piste dans l'espoir que leurs adversaires passeront dessus et en ressentiront de l'affaiblissement. Bien entendu, ils avertissent leurs camarades de camp d'avoir à éviter le lieu où les os sont enterrés (2). La tribu Belep, en Nouvelle-Calédonie, a cette croyance que la fuite d'un ennemi peut être entravée à l'aide du tibia pris au cadavre d'un ennemi. On insère dans cet os certaines espèces de plantes, on écrase ensuite le tout entre deux pierres, l'opération se faisant devant les crânes des ancêtres ; cette cérémonie évidemment brisera la jambe de l'ennemi vivant qui ne pourra s'enfuir (3).

Certains animaux sont réputés doués de vertus utiles à l'homme et, par suite, le sauvage essaie de les transférer à lui-même en usant de magie homéopathique. Ainsi, quand le Galla de l'Afrique Orientale voit une tortue, il retire ses

(1) G. B. Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, p. 238.

(2) C. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, 284.

(3) Le Père Lambert, dans les *Missions Catholiques*, xi (1879), p. 43; Id., *Mœurs et Superstitions des Néo-Calédoniens* (Nouméa, 1900), p. 30 et suiv.

sandales et marche sur la bête, persuadé que dès lors la plante de ses pieds se racornira comme la carapace qu'il a foulée (1).

Les Esquimaux de la Terre de Baffin se figurent que si une partie des intestins d'un renard est disposée sous les pieds d'un petit enfant, celui-ci acquerra pour marcher sur la glace mince l'agile aisance du renard (2).

Les Grecs de l'antiquité pensaient combattre la somnolence en mangeant de la chair du rossignol, l'oiseau qui passe la nuit à l'éveil, procurer à un homme aux yeux chassieux une vue d'aigle en lui frottant les paupières avec le fiel de ce rapace, et rendre à leur chevelure d'argent la noirceur du corbeau par l'emploi d'œufs de corbeau. Toutefois, pour cette dernière méthode de combattre les ravages du temps, il y avait une condition: il était de rigueur, durant l'application des œufs sur les vénérables mêches, de se tenir la bouche pleine d'huile, sinon les dents aussi seraient teintes en un noir qui résisterait à toutes les frictions et nettoyages du monde (3).

Les Indiens Huichol du Mexique admirent fort les beaux dessins qui jouent sur le dos des serpents. Aussi, lorsqu'une femme de leur tribu se dispose à tisser ou broder une étoffe, son mari s'étant rendu maître d'un gros serpent le tiendra

---

(1) Ph. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas : die geistige Cultur der Danâkil, Galla und Somâl* (Berlin, 1896), p. 27.

(2) F. Boas, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, xv, Pt. i (1901), p. 160.

(3) Élien, *Nat. Anim.*, i, 42, 43 et 48.

en l'air pris dans un bâton fourchu. Alors la brodeuse promène la main sur toute la longueur du dos du reptile, puis elle se la passe sur le front et les yeux afin de pouvoir reproduire sur sa toile une ornementation aussi somptueuse que celle du dos de la bête (1). Chez les Tahumares du Mexique les concurrents à la course s'attachent au dos des pieds de cerfs, ce qui leur donne les pieds agiles d'un daim (2).

Les joueurs de ballon cherokees se frottent le corps avec des peaux d'anguilles afin d'être entre les mains de leurs adversaires aussi glissants et difficiles à saisir que ce poisson ; de plus, ils appliquent contre leurs jambes des tortues terrestres pour leur communiquer la force qui réside dans les pattes de ces bêtes. Mais les athlètes se garderont bien de manger des grenouilles, dont la fragilité d'os pourrait gagner leurs propres vertèbres. Ils ne porteront point les plumes du busard chauve, de crainte d'être frappés de calvitie. Sont prohibées également les plumes de dindon, de peur que celui qui s'en parerait ne fût affligé d'un goitre pareil à l'appendice cramoisi de cet animal (3). Le Cherokee rhumatisant s'abstiendra de la chair de l'écureuil gris ordinaire parce que ce petit rongeur adopte en mangeant la posture contournée d'un être pris de crampes, ce qui, par imita-

(1) Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, 234.

(2) Lumholtz, *op. cit.*, I, 290.

(3) J. Mooney, « Myths of the Cherokee », *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, 1900), 1re partie, pp. 262, 284, 285, 306, 308.

tion, augmenterait cruellement les accès de souffrance du patient (1).

Lorsqu'un Cherokee se met en marche par une matinée glaciale, il se frotte les pieds dans la cendre du foyer et chante quatre strophes, ce qui lui permet de défier le froid comme le font le loup, le cerf, le renard et l'opossum dont les pieds, au dire des Indiens, ne sont jamais brûlés par la gelée. Après chaque strophe il imite le cri et les gestes d'une de ces bêtes, s'identifiant ainsi avec elles par la magie homéopathique. Sa chanson peut se traduire ainsi : « Je deviens un vrai loup, un vrai cerf, un vrai renard, un véritable opossum. » Quand il a déclaré qu'il est un loup authentique, le chanteur fait entendre un hurlement prolongé et frappe du pied le sol comme le loup. Au couplet suivant il contrefait un autre animal et ainsi de suite (2).

La taupe-grillon a des pattes griffues qui lui servent à se clapir, et les Cherokees la tiennent pour un excellent insecte chanteur. Dès lors, un bambin est-il trop lent à apprendre à parler ? on lui gratte la langue avec une patte de l'insecte-grillon afin qu'il parle au plus tôt, avec une voix aussi claire que lui. Les adultes à la parole trop lente acquièrent la rapidité d'élocution si on leur égratigne la gorge quatre matinées de suite par le même procédé (3).

(1) J. Mooney, « Myths of the Cherokee », p. 262.

(2) J. Mooney, « Myths of the Cherokee », *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, 1900), 1re partie, p. 266.

(3) J. Mooney, *op. cit.*, p. 309.

Pour la guérison des bègues, les nègres de la rivière Maroni, en Guyane, emploient une méthode curative analogue. Les cris stridents de certains singes retentissent dans la forêt : alors, quand les nègres ont tué l'un de ces quadrumanes, ils leur enlèvent le larynx et en forment une coupe. Le jeune bègue, en se servant de cette tasse pendant quelques mois, sera guéri de son infirmité (1).

Chez les Cherokees les parents grattent la main de leurs enfants avec les pinces d'une langouste vivante dans le but de les doter plus tard d'un poignet solide dont l'étreinte rappellera par sa vigueur celle des pinces du crustacé (2). Ceci pourrait nous expliquer pourquoi, en Grèce, les parents donnaient en cadeau à leur enfant, cinq jours après sa naissance, des céphalopodes comme la pieuvre ou la seiche (3), car les nombreux tentacules de ces mollusques paraissent propres à renforcer la poigne du marmot et à assurer ses petits pas chancelants.

Selon le principe de la magie homéopathique ce ne sont pas uniquement les plantes et les animaux, mais aussi les objets inanimés qui sont doués d'un pouvoir bienfaisant ou malfaisant ; l'homme avisé saura, suivant les cas, profiter de l'un ou se protéger de l'autre. Les exemples sont innombrables ; bornons-nous à quelques-uns : les Toradjas

(1) J. Crevaux, *Voyages dans l'Amérique du Sud* (Paris, 1883), pp. 159 et suiv.
(2) J. Mooney, *op. cit.*, p. 308.
(3) Le scoliaste sur Platon, *Théétète*, p. 160^{a}.

célèbrent, le septième jour après une naissance, une fête où les pieds de l'enfant sont posés sur du fer afin que sa petite âme vacillante devienne forte comme le fer (1). De même, le fils d'un Brahmine, au moment de son initiation, est obligé de poser le pied droit sur une pierre, tandis qu'on répète cette litanie : « Foule cette pierre, sois fort comme la pierre (2). » Pour déjouer l'infidélité de la fortune, la recette malgache est d'enterrer une pierre au pied d'un grand pilori (3). Peut-être que la coutume si générale de jurer sur une pierre a son origine dans la croyance que la force et la stabilité de cette masse dure et solide viennent pour ainsi dire sceller le serment. Ainsi, à Athènes, il existait une pierre sur laquelle les neuf archontes se plaçaient pour prêter le serment solennel de gouverner selon la justice et de se régler sur le respect des lois (4). En Laconie on montrait une pierre brute où, selon la légende, le parricide Oreste s'était assis, et sur laquelle, aussitôt, il avait reçu guérison de sa folie (5). Jupiter lui-même, disait-on, s'était guéri de son amour pour Junon en s'asseyant sur un certain rocher de l'île de Leucade (6). L'idée directrice dans ces derniers

(1) A. C. Kruijt, « Het ijzer in Midden-Celebes », *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, LIII (1901), p. 139.

(2) *Grihya-Sutras*, traduit par H. Oldenberg, 2e partie, p. 146.

(3) Père Abinale, « Astrologie malgache », *Missions catholiques*, XI (1879), p. 482.

(4) Aristote, *Constitution d'Athènes*, 7 et 55 ; Plutarque, *Solon*, 25 ; Pollux, VIII, 86.

(5) Pausanias, III, 22, 1 ; cf. *Id.*, II, 31, 4.

(6) Ptolémée, *Nova Historia*, dans Photius, *Bibliotheca*, p. 153, éd. Bekker ; *id.* dans *Mythographi græci*, éd. Westermann, p. 198.

exemples était probablement que les écarts de la passion amoureuse et les égarements de la démence étaient contrebalancés par la contagion de constance émanant d'une pierre pesante.

Néanmoins, le poids et la solidité ne sont pas l'unique source des vertus magiques de la pierre ; elles découlent aussi de sa forme et de sa couleur. Les Indiens du Pérou employaient certaines d'entre elles pour fertiliser le maïs, d'autres pour assurer le rendement du bétail, d'autres encore pour favoriser la récolte des pommes de terre. Les pierres préposées à la croissance du maïs étaient façonnées en épis de maïs et les pierres affectées à la prospérité du bétail étaient taillées en forme de moutons (1).

Cette pratique agricole est très répandue en Nouvelle-Calédonie. S'agit-il de faire grossir le taro (chou caraïbe dont la fécule sert à faire un pain grossier), l'indigène enfouira dans un champ certaines pierres rappelant le taro, tout en adressant des prières à ses aïeux. Une pierre marquée de lignes noires et ressemblant ainsi à la feuille du cocotier procurera une bonne récolte de noix de coco. L'arbre à pain prospérera si l'on se sert de deux pierres de tailles différentes, la plus petite représentant le fruit vert, l'autre le fruit mûr. Dès que le fruit commence à se former, ces sauvages enterrent la petite pierre au pied de l'arbre, et

(1) P. J. de Arriaga, *Extirpacion de la Idolatria del Piru* (Lima, 1621), pp. 15, 16, 25.

quand le fruit va pour mûrir, ils substituent à la petite pierre la grande. Mais l'aliment principal des Néo-Calédoniens étant l'igname (tubercule comestible), le nombre des pierres qui servent à favoriser sa croissance est en proportion de l'importance de sa consommation. Selon les familles, les pierres varient et, selon leur variété de forme et de couleur, elles sont réputées propices à la culture de telle ou telle espèce d'igname. Avant d'être enfouies dans les champs, ces pierres sont disposées devant les crânes des ancêtres, on les humecte d'eau, on les essuie avec des feuilles d'arbres déterminés. De plus, on apporte aux morts une offrande propitiatoire d'ignames et de poissons tout en prononçant la formule : « Voici vos parts ; qu'elles amènent pour l'igname une abondante récolte (1). » Les Néo-Calédoniens ne jugent pas, semble-t-il, suffisante la seule magie ; ils renforcent son efficacité en s'adressant encore aux esprits des morts dont ils cherchent à obtenir l'aide par la prière et les sacrifices. La sorcellerie se marie donc ici au culte des morts; en d'autres termes, la magie se combine avec la religion. Si l'on avait cessé d'avoir recours aux pierres tout en conservant la pratique des prières et des sacrifices aux aïeux, le passage de la magie à la religion aurait été complet.

Notre dernier exemple de l'influence magique des objets inanimés sera tiré des anciens livres rituels indous.

(1) Le Père Lambert, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* (Nouméa, 1900), pp. 217, 294, 300-302.

Nous y lisons la règle imposée au nouveau marié d'observer, la nuit de ses noces, le silence avec sa femme à partir du coucher du soleil et jusqu'à ce que les astres scintillent au ciel. Dès qu'apparaît l'étoile polaire, l'époux la désignera du doigt à l'épouse, et s'adressant à l'étoile lui dira : « Tu es constante, je te vois, ô toi la fidèle; sois-moi fidèle, ô toi la prospère! » Puis se tournant vers sa femme, l'Indou dira : « Brihaspati t'a donnée à moi ; par moi ton époux, tu auras une postérité, puisses-tu vivre avec moi cent automnes (1) ! » Incontestablement la cérémonie avait pour but de se protéger contre l'inconstance du sort et la fragilité du bonheur d'ici-bas en invoquant la ferme protection de l'étoile fidèle. Ce vœu évoque le dernier sonnet de Keats :

Claire étoile ! que n'ai-je ta constance,
Mais non ta splendeur solitaire, suspendue aux voûtes de la nuit !

Parfois on fait appel à la magie homéopathique pour annuler un mauvais présage par les effets de la mimique, qui par une parodie de calamité éloigne la vraie. A Madagascar cette méthode de tricher avec le destin est proprement mise en système. La fortune de chaque homme est déterminée par le jour et l'heure de sa naissance, et si c'est un jour ou une heure néfaste, le sort a marqué sa victime, à moins que le malheur ne puisse être « extrait », comme on dit, au moyen d'une substitution. Variés sont les moyens d'y par-

(1) *Grihya-Sûtras*, traduit par H. Oldenberg, 1re partie, pp. 43, 285 et suiv. ; 2e partie, pp. 47 et suiv., 193 et suiv.

venir. Par exemple, si un homme naît le 1er février, sa maison brûlera quand il sera majeur. Afin de prévenir ce malheur, les amis vont construire une cahute dans un champ et y mettent le feu, et afin que la cérémonie soit efficace, le nouveau-né et sa mère sont placés dans la cahute et arrachés à l'incendie comme des tisons, avant qu'il soit trop tard. Le ruisselant novembre est le mois des larmes, et celui qu'il voit naître naît à la douleur. Pour dissiper les nuages qui s'amoncellent ainsi sur son avenir, la pratique qu'il doit suivre est d'une grande simplicité : il lui suffit d'enlever son couvercle à une marmite contenant de l'eau en ébullition et de l'agiter. Les gouttes qui en retombent accompliront l'arrêt de la destinée et les larmes n'auront plus à couler de ses yeux. Si le sort a décrété qu'une fille devenue épouse et mère doit voir tous ses enfants descendre au tombeau, elle peut conjurer cette calamité comme il suit : elle tue une sauterelle, l'enveloppe dans un haillon qui figure le suaire, et verse des pleurs sur l'insecte comme Rachel pleurant ses enfants. Après avoir enterré la bestiole, la jeune femme s'éloigne de la tombe de l'air d'une personne plongée dans l'affliction ; désormais elle peut compter sur un avenir riant : ses enfants lui survivront, car il n'est pas dans l'ordre du possible qu'elle les ait pleurés et enterrés deux fois de suite ! Si la fortune fait grise mine à un être au berceau et que la pauvreté l'ait marqué de son signe, il peut aisément effacer cet augure à l'aide d'une

couple de perles bon marché — prix exact : six sous — qu'il enfouira en terre. Car d'évidence, seuls les riches de ce monde peuvent se permettre le luxe d'un tel gaspillage de perles (1)!

Jusqu'ici nous avons traité spécialement de la catégorie homéopathique ou imitative de la magie, qui repose sur la loi de similarité. Il convient à présent de nous arrêter un peu sur l'autre développement de cet art, la magie contagieuse.

La base logique — nous devrions peut-être dire illogique — de la magie contagieuse est la loi de contact, d'après laquelle les choses qui ont été une fois réunies et sont ensuite séparées, restent néanmoins, malgré la distance qui peut se trouver entre elles, unies par un lien de sympathie si puissant que tout ce qu'on fait à l'une affecte l'autre parallèlement.

Un exemple curieux de magie contagieuse est la croyance d'après laquelle une personne blessée et l'arme qui a infligé la blessure demeurent dans un rapport si étroit que tout ce qu'on peut faire à l'arme affectera, soit en bien, soit en mal, la personne blessée. Ainsi, dans une des tribus du Sud-Est de l'Australie on croit que si quelqu'autre que le guérisseur touche au couteau de silex qui a servi à une opération chirurgicale sur un jeune garçon, celui-ci en redeviendra

(1) W. Ellis, *History of Madagascar*, I, 454 et suiv.; le Père Abinal, « Astrologie malgache », *Missions Catholiques*, XI (1879), pp. 432-434, 481-483.

gravement malade. Et cette conviction est si ancrée que, dans le cas où l'enfant tomberait malade et mourrait, l'homme qui a touché le couteau serait mis à mort (1). On rencontre aujourd'hui, et tout près de nous, des croyances de même caractère. Par exemple, dans certains comtés de l'Est de l'Angleterre, les bonnes gens s'imaginent encore pouvoir guérir une blessure en graissant l'instrument qui l'a infligée. Tout récemment, en juin 1902, à Norwich, une femme nommée Matilda Henry s'enfonça accidentellement un clou dans le pied. Quand le clou fut enlevé, elle n'examina pas la blessure et n'ôta pas même son bas, mais recommanda à sa fille de graisser le clou, lui disant que par ce traitement la blessure n'aurait aucune suite mauvaise. En effet, le clou se remit radicalement de sa blessure, mais il advint à la femme quelques jours plus tard de mourir du tétanos (2). De même en Bavière, on vous prescrit d'oindre de graisse un chiffon et de l'attacher au tranchant de la hache avec laquelle vous vous êtes coupé, en ayant soin de garder le tranchant en l'air. A mesure que la graisse se dessèche, la coupure se guérit (3).

La relation de sympathie qui est supposée exister entre un homme et l'instrument qui l'a blessé se fonde probablement sur l'idée que le sang attaché à l'instrument continue

(1) A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904), p. 667.

(2) « Death from Lockjaw at Norwich », *The People's Weekly Journal for Norfolk*, 19 juillet, 1902, p. 8.

(3) F. Panzer, *Beitrag zur deutschen Mythologie*, II, 305. Cf. p. 277.

à ressentir les mêmes influences que le sang de l'être dont il provient. C'est pourquoi les Papous de Tumleo, île proche de la Nouvelle-Guinée allemande, ont grand soin de noyer dans la mer les bandages ensanglantés provenant de leurs pansements, de peur que l'ennemi, s'en emparant, ne puisse par leur moyen leur jeter un sort. Un homme portant à la bouche une blessure ouverte vint un jour chercher des soins chez les missionnaires; pendant cette consultation, sa fidèle épouse peinait à recueillir tout le sang qu'il perdait et à le verser dans la mer (1).

Mais là ne s'arrête pas le domaine de la contagion magique ; cette doctrine va affirmer son empire sur les habits de l'homme aussi bien que sur les membres de son propre corps, qu'il a pu perdre. D'après elle, tout ce qui a été fait aux habits l'a été aussi à la personne, et l'homme en ressent les effets alors même qu'au moment de la transmission il ne porte pas les habits transmetteurs. Cela explique pourquoi les Papous, ces indigènes que nous avons déjà cités, recherchent si soigneusement le plus petit fragment qu'ils ont perdu de leurs pauvres nippes (2), et pourquoi d'autres Papous, quand ils marchent à travers une forêt épaisse, s'arrêtent pour gratter méticuleusement le moindre grumeau de pommade rouge qui, au frôler de leur tête bien

(1) M. J. Erdweg, « Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsch-Neu-Guinea », *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XXXII (1902), p. 287.

(2) M. J. Erdweg, *loc. cit.*

graissée, a pu adhérer à une branche; ils sont poussés par la crainte qu'un sorcier ne s'empare du chiffon ou de la pommade et ne s'en serve pour jeter sur eux ses maléfices (1).

Le dernier exemple de magie contagieuse que nous signalerons est le lien qu'on imagine entre un homme et l'empreinte laissée par son corps dans le sable ou dans la terre. Ce sable, cette terre sont supposés rester de fait une partie intégrante de la personne, même si elle est éloignée, si bien que tout mal fait à l'empreinte sera directement ressenti par la personne. En particulier on retrouve partout la superstition d'après laquelle toute blessure faite à l'empreinte du pied atteint ce pied lui-même. Les habitants de Galela (Indes Orientales) croient qu'en enfonçant une pointe dans l'empreinte de vos pas pendant que vous marchez, on vous blesse vous-même au pied (2).

Au Japon, si un voleur de nuit a laissé dans la maison dévalisée la trace de ses pas et qu'elle soit visible le lendemain matin, le malheureux propriétaire, sa victime, brûlera de l'absinthe sur ces marques. Par là il espère blesser les p eds du voleur, le mettre dans l'impossibilité de s'enfuir trop loin et faciliter sa capture par la police (3).

Les Wyingurri, peuplade australienne, possèdent un instrument magique qu'ils appellent un soleil, parce qu'il est sup-

(1) B. Hagen, *Unter den Papua's* (Wiesbaden, 1899), p. 269.

(2) M. J. van Baarda, « Fabelen, Verhalen en Overleveringen der Galelareezen », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, xlv (1895), p. 512.

3) L. Hearn, *Glimpses of Unfamiliar Japan* (Londres, 1894) ii, 604.

posé contenir la chaleur solaire. En le plaçant sur la piste suivie par un ennemi, ils pensent pouvoir plonger celui-ci dans un violent accès de fièvre qui l'aura bientôt consumé (1).

Des pratiques du même genre règnent dans certaines parties de l'Europe. En Allemagne, on met la terre où s'est dessinée l'empreinte d'un pas dans un chiffon que l'on suspend ensuite dans la cheminée ; à mesure que la terre se dessèche, l'homme dépérit ou son pied se ratatine (2).

Une variante bohémienne de l'opération magique consiste à faire bouillir la terre dans un pot avec des clous et des aiguilles et du verre cassé ; l'homme dont l'empreinte aura été traitée de cette façon boitera le reste de ses jours (3).

Les chasseurs tirent parti de la même pratique superstitieuse dans le dessein de forcer le gibier. Ainsi les Indiens Thompson de la Colombie britannique avaient pour habitude de placer des charmes sur les voies du cerf blessé ; après quoi ils arrêtaient une poursuite jugée désormais superflue, car l'animal, auquel un sort était jeté par l'intermédiaire de ses empreintes, ne pouvait aller loin et devait mourir bientôt (4).

(1) Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 541.

(2) J. Hahn, in *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, iv (1869), p. 503 ; K. Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*, ii, 330, 334, §§ 1599, 1611 *abc* ; comparer p. 332, § 1607 ; R. Andree, *Ethnographische Parellelen und Vergleiche*, Neue Folge, pp. 8, 11.

(3) J. V. Grohmann, *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*, p. 200, § 1402.

(4) J. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 371 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. II, 4e partie, avril 1900).

De même, les Indiens Ojebway plaçaient une « médecine » sur les foulées qu'ils découvraient d'un cerf ou d'un ours, convaincus que ce manège amènerait bientôt l'animal à leur portée, fût-il éloigné de deux ou trois jours de marche, ce charme ayant la propriété de réduire à quelques heures la durée d'une traite de plusieurs journées (1).

Nous avons achevé l'examen de la théorie générale de la magie ; il convient d'attirer maintenant l'attention sur certaines applications spéciales de cet art.

Les exemples de cérémonies magiques précités ont presque tous illustré ce que nous appelons la magie « privée » parce que ses pratiques ont pour but le bien ou le mal des individus. Mais dans la société sauvage on rencontre très fréquemment une autre sorte de magie qu'on pourrait appeler « publique », laquelle est pratiquée pour le bien de toute la communauté. Dans l'accomplissement de ses cérémonies il est évident que le magicien cesse d'être un praticien pour devenir un fonctionnaire public. Le développement de cette catégorie de fonctionnaire est de la plus haute importance dans l'évolution tant politique que religieuse de la société. Car lorsque la prospérité de la tribu entière est censée dépendre de l'accomplissement de ces rites magiques, le magicien devient un personnage de haute influence et de grand renom et peut aisément acquérir le rang et l'autorité

(1) Peter Jones, *History of the Ojebway Indians*, p. 371.

de chef et de roi. La profession attire donc certains des hommes les plus intelligents et les plus ambitieux de la tribu en leur ouvrant des perspectives d'honneurs, de richesses et de puissance qu'aucune autre carrière ne saurait offrir. Les esprits avisés ont tôt fait de comprendre combien il est facile de duper leurs frères plus simples et de jouer dans un intérêt personnel de leur superstition. Non que le sorcier soit toujours un coquin ou un imposteur ; souvent il est sincèrement convaincu qu'il détient réellement ces pouvoirs merveilleux dont le revêt la crédulité de ses compagnons ; mais plus sa sagacité est grande et plus il est probable qu'il sait percer les illusions qui abusent des esprits plus obtus. Donc les membres les plus intelligents de la profession doivent tendre à être plus ou moins de conscients charlatans ; et c'est précisément ces hommes-là qui, par leur capacité supérieure, parviendront aux positions les plus élevées, aux plus hautes dignités et à l'autorité la plus incontestée. Nombreuses sont les embûches semées sur les pas du sorcier de profession et, en règle générale, seul un homme de très grand sang-froid et d'esprit très fin pourra suivre en toute sécurité le chemin où elles sont tendues. On ne doit d'abord pas perdre de vue que toute prétention, toute déclaration formulée par le Mage, en tant que Mage, ne repose sur aucun fondement, et qu'il n'en peut soutenir aucune sans tromperie consciente ou inconsciente. Il résulte de là que le thaumaturge qui croit sincèrement aux pouvoirs

extravagants qu'il s'attribue, est beaucoup plus en danger d'avoir sa carrière brisée brutalement que l'imposteur délibéré. L'honnête sorcier s'attend toujours aux effets attribués à ses charmes et ses enchantements; qu'ils échouent, non seulement de fait, comme il arrive toujours, mais de manière visible, indéniable et désastreuse, comme il arrive souvent, le voilà pris sans vert ; il n'a pas, comme son fripon de collègue, une défaite toute prête qui explique l'insuccès, et avant qu'il en puisse inventer une, il peut être frappé à la tête par les clients désappointés et furieux. En conséquence générale, le pouvoir tend, à ce stage de la société, à tomber entre les mains des hommes de l'intelligence la plus vive et du caractère le moins scrupuleux. Si nous pouvions faire la balance du mal fait par leur astuce et des bienfaits dus à leur sagacité supérieure, nous trouverions peut-être que le bien l'emporte largement sur le mal, car les sots honnêtes, une fois au sommet de l'échelle sociale, ont probablement fait plus de mal en ce monde que les fripons intelligents; en effet, dès que notre adroit coquin est au faîte de ses ambitions et n'a plus aucune fin égoïste à poursuivre, il peut tourner, cela se voit fréquemment, son expérience, ses ressources au service du bien public. Souvent, ceux-là mêmes qui se montrèrent les moins scrupuleux dans l'escalade du pouvoir sont devenus les plus bienfaisants dans l'emploi qu'ils en firent, qu'ils eussent ambitionné la puissance de l'or ou celle de l'autorité politique

ou tout autre. En politique, l'astucieux, l'intrigant, l'impitoyable vainqueur peut devenir sur le tard un chef sage et magnanime que ses contemporains bénissent pendant sa vie et pleurent à sa mort, que la postérité admire et applaudit. Tels furent Jules César et Auguste, pour prendre deux des plus remarquables exemples. Mais un imbécile reste un imbécile, et plus est grand son pouvoir, plus sera désastreuse la façon dont il s'en servira. Le pire malheur de l'histoire d'Angleterre, la rupture avec l'Amérique, aurait pu être évité si George III n'avait pas été un honnête lourdaud.

Donc, l'influence des magiciens publics, dès qu'elle s'exerça sur la constitution de la société sauvage, tendit à remettre la direction des affaires à un homme unique, au plus habile de la tribu; elle fit passer le gouvernement du grand nombre aux mains d'un seul; elle substitua une monarchie à la démocratie, ou plutôt à la gérontocratie, car, en général, la communauté primitive est dirigée, non pas par tout le corps des hommes d'âge adulte, mais par un conseil des anciens. Quelles que soient les causes qui amènent cette substitution et quel qu'ait pu être le caractère des premiers chefs, ce changement fut, tout bien considéré, un véritable bienfait. Car l'apparition de la monarchie semble avoir été une condition nécessaire à l'humanité pour la tirer de la sauvagerie. Nul être humain n'est serré aussi étroitement dans l'étau de la coutume et de la tradition que le sau-

vage à l'état démocratique,et, par suite, à aucun stade de la société, le progrès n'est si lent et si difficile. La vieille idée que l'homme primitif est l'être le plus libre est le contre-pied de la vérité. Il est l'esclave, non pas sans doute d'un maître visible, mais du passé, des esprits de ses ancêtres défunts, visiteurs marchant sur ses pas depuis sa naissance jusqu'à sa mort et le menant comme avec une verge de fer. Ce que firent ces ancêtres est le modèle de la justice, de la loi naturelle non écrite, à laquelle il offre une soumission aveugle et qui ne discute pas. Le moins possible est-il laissé libre carrière au talent supérieur pour améliorer de vieilles coutumes. L'homme le plus capable est entraîné à descendre par ses compagnons, d'esprit plus débile et plus lourd, qui, naturellement, donnent la mesure de tout, ne pouvant s'élever à lui, mais pouvant le rabaisser à eux.

Une pareille société présente un morne et uniforme niveau pour autant qu'il est humainement possible de réduire les inégalités naturelles et les incommensurables différences innées d'intelligence et de caractère à une fausse et superficielle apparence d'égalité. C'est cet état social, stagnant et inférieur de la société, que les démagogues et les rêveurs ont prôné naguère comme l'état idéal, l'âge d'or de l'humanité ; mais tout ce qui aide la société à s'élever au-dessus de cet état, en ouvrant le champ au talent, en proportionnant l'autorité aux facultés naturelles de chacun, mérite d'être salué d'enthousiasme par ceux qui ont à cœur le véritable bien de

leurs frères. Une fois que ces influences libératrices ont commencé à agir — et elles ne sauraient être étouffées pour toujours — le progrès de la civilisation devient comparativement rapide. L'élévation d'un seul homme au pouvoir suprême lui permet d'effectuer pendant sa vie des changements qu'autrefois plusieurs générations ne suffisaient pas à mener à bonne fin ; et si, comme il arrive souvent, ce dirigeant est un homme au-dessus des autres par l'intelligence et l'énergie, il saisira l'occasion sans hésiter. Les fantaisies et les caprices même d'un tyran peuvent servir à rompre la chaîne dont le sauvage a si longtemps traîné le boulet. Dès que la tribu cesse d'être régie par les conseils timides et souvent divergents des anciens pour obéir à la direction d'un seul esprit vigoureux et résolu, elle devient redoutable pour les tribus voisines et elle entre dans une voie d'agrandissement qui, aux premiers stages de l'histoire, est parfois hautement favorable au progrès social, industriel et intellectuel ; car en étendant sa domination, soit par les armes, soit par la soumission volontaire de tribus plus faibles, la communauté acquiert bientôt des richesses et des esclaves ; par là, certaines classes, libérées du soin perpétuel de travailler pour la seule subsistance, peuvent se consacrer à la poursuite désintéressée de la science, qui est l'instrument le plus noble et le plus puissant pour l'amélioration du sort commun.

Le progrès intellectuel qui se révèle dans le développe-

ment des arts et des sciences et dans l'expansion d'idées plus libérales ne peut être indépendant du progrès industriel et économique, et celui-ci, à son tour, reçoit une impulsion extraordinaire des conquêtes et de l'extension de l'empire. Ce n'est pas par l'effet d'un hasard que toujours les plus belles périodes d'éclat de l'activité intellectuelle ont suivi de près les grandes victoires, et que les grandes races conquérantes du monde sont généralement celles qui ont le plus fait pour avancer et répandre la civilisation, guérissant ainsi dans la paix les blessures infligées dans la guerre. L'histoire des Grecs, des Romains, des Arabes en témoigne dans le passé.

En remontant le cours de l'histoire, on trouvera aussi que ce n'est point par pur accident que les grands pas vers la civilisation ont été faits sous des gouvernements despotiques et théocratiques comme ceux de la Chine, de l'Égypte, de la Babylonie, du Mexique, du Pérou, tous pays où le chef suprême exigeait et obtenait l'obéissance servile de ses sujets par son double caractère de roi et de dieu. A peine serait-ce une exagération de dire qu'à cette époque reculée le despotisme est le plus grand ami de l'humanité, et, si paradoxal que cela semble, de la liberté. Car, après tout, il y a plus de liberté au meilleur sens du mot, liberté de penser nos pensées et de façonner nos destins, sous le despotisme le plus absolu et la tyrannie la plus oppressive que sous l'apparente liberté de la vie sauvage où le sort de l'indi-

vidu, du berceau à la tombe, est coulé dans le moule rigide des coutumes héréditaires.

Par conséquent, dès que la profession publique de magicien a été pour les hommes les plus intelligents une des routes d'accès vers le pouvoir suprême, elle a contribué à émanciper l'humanité de la servitude de la tradition, elle a aidé à lui assurer une vie plus large, plus libre, en élargissant son coup d'œil vigilant sur le monde. Ce n'est pas là un mince service, et quand, en outre, on se rappelle que la magie a, dans une autre direction, frayé le chemin à la vraie science, on est forcé de reconnaître que, si la science noire a fait beaucoup de mal, elle a aussi été la source de beaucoup de bien, que si elle est fille de l'erreur, elle a été cependant mère de la liberté et de la vérité.

CHAPITRE IV

L'institution d'une caste de Magiciens incite grandement aux recherches scientifiques. — On exige du magicien public qu'il règle l'état de l'atmosphère, qu'il fasse tomber la pluie, briller le soleil, souffler ou se calmer le vent. — Tendance de l'institution des magiciens en Australie, Nouvelle-Guinée, Mélanésie, à devenir institution monarchique. — Achèvement de ce cycle en Afrique. — Évolution analogue en Malaisie. — Traces de cette évolution en Europe. — La divinité des rois.

Le dernier chapitre a conclu notre étude de la théorie générale de la magie. Nous avons signalé que la pratique de cet art peut être utilisée soit pour l'avantage des individus, soit pour celui de la communauté entière, et qu'on peut l'appeler du nom de magie privée ou de magie publique selon l'objet qu'on se propose. En outre, nous avons vu que le magicien public occupe une situation de haute influence et que, s'il est homme capable et avisé, il peut s'acheminer petit à petit de cette position jusqu'au rang de chef ou de roi. Nous sommes ainsi conduits par notre examen de la magie publique à comprendre ce qu'était la royauté primitive, puisqu'aussi bien, dans une société bar-

bare et sauvage nombre de chefs et de rois doivent, pour une bonne part, leur suprématie à leur réputation de magicien. La première utilité publique qu'on peut assigner à la magie est de procurer l'alimentation nécessaire. Nous avons déjà vu que les pourvoyeurs de nourriture, le chasseur, le pêcheur, le cultivateur, ont recours à des pratiques magiques dans l'exercice de leurs professions respectives ; mais ils n'agissent ainsi qu'à titre individuel et au seul profit d'eux-mêmes et de leurs familles, non comme fonctionnaires d'ordre public chargés de l'intérêt de la communauté. Il en va tout autrement quand les rites sont accomplis non par les chasseurs, les pêcheurs, les cultivateurs en personne, mais par les magiciens professionnels officiant en leur nom. Dans la société primitive où l'identité d'occupations est la règle et où s'ébauche à peine la division de la communauté en classes distinctes de travailleurs, chacun est plus ou moins son propre magicien, dispose ses charmes et procède à ses incantations pour son unique profit ou pour la perte de son ennemi personnel. Ce fut un très grand progrès que l'institution d'une classe spéciale de magiciens, le choix d'un certain nombre d'hommes ayant pour fonction expresse de faire profiter la tribu de leur savoir-faire, qu'on fît appel à eux, soit pour guérir les malades, soit pour prédire l'avenir, soit pour régulariser l'état de l'atmosphère ou pour réaliser tel autre objet d'utilité publique. Que l'arsenal de ces praticiens n'ait contenu que des armes impuissantes, qu'im-

porte ! Il n'en faut pas moins reconnaître combien grosse de conséquences était l'institution en elle-même. Voici, en effet, un corps d'individus dispensés (du moins aux degrés les plus élevés de l'état sauvage) de la nécessité de gagner leur vie par un pénible travail manuel, des gens non seulement qu'on autorise, mais qu'on invite et qu'on encourage à scruter les voies secrètes de la nature ! Il était à la fois de leur devoir et de leur intérêt d'en savoir plus que leurs frères, de découvrir tout ce qui peut faciliter à l'homme son âpre lutte avec la nature, tout ce qui peut alléger ses souffrances et prolonger sa vie. Les causes de la pluie, de la sécheresse, du tonnerre et des éclairs, la succession des saisons, les phases de la lune, les retours diurnes et annuels du soleil, le mouvement des astres, le mystère de la vie et le mystère de la mort, tout cela a dû émerveiller ces philosophes des temps reculés et les pousser à découvrir des solutions aux problèmes que leurs clients sans patience les pressaient d'examiner sous leur aspect le plus immédiat et pratique, bien moins soucieux de pénétrer la nature par l'intelligence que d'en régler les puissances au profit de l'homme. Que leurs premiers efforts vers le vrai n'aient eu que des résultats dérisoires, c'était chose fatale. La marche lente et infinie vers la vérité exige, nous l'avons déjà montré, l'établissement continuel d'hypothèses et un contrôle incessant qui les retienne ou rejette à mesure, selon qu'à un moment donné, elles semblent le mieux s'adapter aux faits.

Les idées que le magicien sauvage se faisait de la causalité nous apparaissent sans doute de manifestes absurdités, et néanmoins elles furent, de leur temps, légitimes en tant qu'hypothèses, encore qu'elles n'aient pu résister à l'épreuve de l'expérience. Pour être justes, réservons reproches et railleries, non aux inventeurs de ces grossières explications, mais aux obstinés qui s'y attardaient alors que celles-ci étaient dépassées. Certes, personne n'eut jamais de plus impérieux aiguillon dans la poursuite de la vérité que ces thaumaturges barbares. Se conserver au moins une apparence de savoir leur était indispensable ; un seul flagrant délit d'erreur pouvait leur coûter la vie. Sans doute un tel péril les poussait à pratiquer l'imposture dans le dessein de masquer leur ignorance ; mais en même temps il était pour eux le plus puissant mobile qui leur fît substituer à un savoir simulé un savoir réel : le meilleur moyen de paraître savoir une chose étant, somme toute, de la savoir authentiquement. Quelque juste raison que nous ayons donc de rejeter les extravagantes prétentions des magiciens et de condamner leur charlatanisme, il n'en reste pas moins qu'à l'origine l'institution de cette caste a été, au bout du compte, d'un profit incalculable pour l'humanité. Ces magiciens furent, en ligne directe, les précurseurs non seulement de nos médecins et de nos chirurgiens, mais de nos chercheurs et de nos inventeurs dans tous les domaines de la science naturelle. Ils commencèrent l'œuvre que leurs

successeurs ont depuis menée à de si glorieux et heureux résultats ; si les débuts furent misérables et chétifs, on en doit imputer la faute aux difficultés inévitables auxquelles se heurta toute recherche de la vérité, plutôt qu'à l'incapacité innée et à la fraude délibérée de ces premiers investigateurs.

Entre toutes les tâches que le magicien public assume pour le bien de la tribu, l'une des plus importantes est de régler le temps et spécialement d'assurer des pluies en quantité voulue. L'eau est la première des conditions essentielles de vie, et dans la plupart des contrées il n'est d'autre moyen de s'en procurer que par la provision des ondées. Sans pluie la végétation dépérit, l'homme et les animaux languissent et meurent. Il s'ensuit que, dans les communautés primitives, le faiseur de pluie est un personnage de tout premier plan ; souvent on forme une classe spéciale de magiciens qui sont uniquement les régulateurs des provisions d'eau céleste. Les méthodes par lesquelles ces fonctionnaires publics essaient de remplir leur charge sont d'ordinaire, mais non invariablement, basées sur le principe de la magie homéopathique. S'ils veulent faire la pluie, ils l'imitent par des aspersions d'eau ou des simulacres de nuages ; si leur but, au contraire, est d'arrêter la pluie et d'amener la sécheresse, ils évitent l'eau et ont recours à la chaleur et au feu pour dessécher l'humidité excessive. Donnons quelques échantillons de leurs divers procédés.

Dans la saison trop sèche, les Tarahumares du Mexique jettent de l'eau vers le ciel afin que Dieu puisse refaire ses provisions. Au mois de mai, ils ne manquent jamais de brûler les herbes, si bien que tout le pays est plongé dans la fumée, et que la traversée en devient difficile. Ils croient cette fumigation nécessaire à la production de la pluie, les nuages de fumée étant considérés comme l'équivalent des nuages gros de pluie (1).

Dans la tribu Mara de l'Australie septentrionale, le préposé à la pluie se rend à un petit étang et sur ses bords module un chant magique. Puis, prenant un peu d'eau dans ses mains, il la porte à sa bouche et la recrache dans toutes les directions ; après quoi il s'asperge lui-même d'eau, l'éparpille de tous côtés et retourne au camp. La pluie doit suivre comme résultat de ce manège (2).

Dans la même intention, chez les Ainos, un groupe d'indigènes va répandre de l'eau à travers des cribles tandis qu'un autre groupe prend une écuelle, y fixe des voiles et des rames comme si c'était un bateau, et puis traîne ce simulacre à travers les jardins et le village, ce qui doit probablement signifier que le pays sera bientôt submergé par l'eau (3). Dans le Laos, province du Siam, la fête du Nouvel An a lieu vers la mi-avril. On s'assemble dans les pagodes illuminées

(1) C. Lumholtz, *Unknown Mexico* (Londres, 1903), I, 180, 330.
(2) Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 313 et suiv.
(3) J. Batchelor, *The Ainu et their Folkore* (Londres, 1901), p. 333.

IMPRIMÉS

et décorées de fleurs. Les moines bouddhistes officient et, quand vient l'instant des prières pour la fertilité de la terre, les fidèles versent de l'eau dans de petits trous pratiqués dans le plancher de la pagode, pour symboliser la pluie que le Bouddha enverra sur les rivières (1). Notons ici une de ces fusions de la magie et de la religion que nous rencontrons si souvent dans le rituel de peuples comparativement avancés.

L'historien arabe Makrizi décrit une méthode pour arrêter la pluie, qui est en usage dans une tribu de nomades de l'Hadramaut : ils coupent une branche d'un certain arbre dans le désert, y mettent le feu et puis arrosent d'eau ce rameau en combustion. Aussitôt après, la violence de la pluie diminue tout comme les gouttes d'eau s'évaporent en tombant sur le brandon enflammé (2).

Certains Angamis de Manipur pratiquent une cérémonie du même genre, mais dans le dessein opposé, celui de faire pleuvoir. Le chef du village place le brandon sur la tombe d'un homme mort de brûlures, puis il l'éteint avec de l'eau tout en murmurant des prières pour que la pluie tombe. Dans ce cas, l'extinction du brandon avec de l'eau qui est une imitation de la pluie est renforcée de l'influence du défunt qui, ayant péri par le feu, appellera naturellement de

(1) Tournier, *Notice sur le Laos français* (Hanoï, 1900), p. 80.

(2) P. B. Noskowijj, *Maqrizii de valle Hadhramaut libellus arabice editus et illustratus* (Bonn, 1866), pp. 23 et suiv.

tous ses vœux la chute de la pluie qui rafraîchira ses plaies et apaisera ses souffrances (1).

Les Arabes ne sont pas les seuls à employer le feu pour arrêter la pluie : les Telugus de l'Inde font sortir sous la pluie une petite fille qui tient en main un bout de bois brûlant qu'elle doit présenter aux gouttes qui tombent. Ce procédé est réputé arrêter l'averse (2).

A Port-Stevens, en Nouvelles-Galles du Sud, les sorciers arrêtent la pluie en jetant en l'air des brindilles allumées, cependant qu'ils soufflent et poussent des cris (3). En Australie Septentrionale, l'indigène Anula a une recette toute simple pour dissiper la pluie, c'est de chauffer au feu un bâton de bois vert qu'il lance ensuite à contre-vent (4).

Le préposé à la pluie qui, chez les Toradjas du centre des Célèbes, est chargé de la chasser, se garde bien de toucher à l'eau soit avant, soit après les cérémonies de sa fonction et encore moins pendant leur accomplissement. Il évite de se baigner, de se laver les mains ; à ses repas il ne se permet d'autre boisson que le vin de palme, et se garde de se mouiller les pieds, s'il doit traverser une rivière. S'étant ainsi préparé à son rôle, il se fait bâtir une cahute dans une rizière en dehors du village. Là il entretient un petit feu qui,

(1) T. C. Hodson, « The Native Tribes of Manipur », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxi (1901), p. 308.

(2) *Indian Antiquary*, xxiv, p. 359.

(3) A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 398.

(4) Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 315.

à aucun prix, ne devra s'éteindre. Il y consume diverses essences de bois qu'on suppose recéler la propriété d'éloigner la pluie ; puis il souffle dans la direction d'où la pluie menace, tenant en main un paquet de feuilles et d'écorces dotées des mêmes vertus antipluvieuses, vertus qui dérivent, non des propriétés physiques de ces plantes, mais de leurs noms qui se trouvent signifier quelque chose soit de sec, soit de volatil. Si, pendant l'opération, des nuages se montrent au ciel, il prendra en main un peu de chaux et la soufflera dans leur direction. La chaux, étant la sécheresse même, est tout indiquée, c'est l'évidence, pour la dispersion des nuées humides. Par la suite, veut-on le retour de la pluie, le magicien n'aura qu'à jeter de l'eau sur son feu et une ondée torrentielle descendra sur la terre immédiatement (1). Dans la même contrée, quand la sécheresse a été prolongée et que les tiges de riz commencent à se recroqueviller, les villageois en foule, les jeunes gens surtout, s'en vont au ruisseau le plus proche et s'éclaboussent avec force cris en se seringuant mutuellement avec des tuyaux de bambou. Parfois ils imitent le clapotis lourd de l'eau, soit en frappant du plat de la main la surface du courant, soit en y posant une calebasse retournée et en tambourinant dessus avec les doigts (2).

(1) A. C. Kruijt, « Regen lokken en regen verdrijven bij de Toradja's van Midden-Celebes », *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*, xiv (1901), pp. 8-10.

(2) A. C. Kruijt, *op. cit.*, pp. 1 et suiv.

A Sumatra, chez les Karo-Bataks, les cérémonies de la pluie ne durent pas moins d'une semaine. Les hommes se promènent alors seringues en main, et les femmes se munissent d'écuelles pleines d'eau; les gens de la procession se mouillent l'un l'autre, ou bien jettent de l'eau en l'air et, lorsqu'elle retombe, s'écrient : « Voici la pluie (1) ! »

Parfois, comme nous l'avons indiqué, le charme affecté à la pluie opère en partie ou en totalité par l'intermédiaire des morts. La méthode arménienne est de déterrer un crâne et de le lancer dans de l'eau courante (2).

Celle d'Halmahera, est de jeter des pierres sur un tombeau, afin que, dans son violent courroux, le fantôme, pour se venger d'être dérangé de son repos, fasse tomber une pluie battante (3).

Les Toradjas font appel parfois à la compassion des défunts quand la pluie est désirée. Dans l'un de leurs villages se trouve la tombe d'un chef fameux, aïeul du souverain actuel. Quand le pays souffre d'une sécheresse dans la saison ordinaire des pluies, on va sur cette tombe, on y jette de l'eau en disant : « O ancêtre, aie pitié de nous; si ta volonté est que nous puissions manger cette année, donne-nous la pluie. » Après quoi on suspend un tuyau de bambou plein d'eau au-dessus du tombeau; de ce vaisseau perforé à sa base, l'eau

(1) M. Joustra, « De Zending onder de Karo-Batak's, *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, xli (1897), p. 158.

(2) M. Abeghian, *Der armenische Volksglaube* (Leipzig, 1899), p. 93.

(3) A. C. Kruijt, *op. cit.*, p. 6.

découle goutte à goutte et sans discontinuer, car on le remplit à nouveau tant que la pluie n'est pas tombée (1).

Ici, encore, il faut faire remarquer la fusion de la religion et de la magie. Invoquer le chef défunt, voilà de la religion toute pure ; mais à son insuffisance on supplée par l'imitation magique de la pluie sur le tombeau.

En Afrique orientale, le Wagogo qui souhaite des ondées fait sur la tombe de ses aïeux un holocauste de volailles noires, de brebis noires, de bestiaux noirs tandis que le préposé à la pluie s'habille de noir pour toute la durée de la saison pluviale (2). Encore une fois l'invocation religieuse faite aux ancêtres reçoit le renfort de la couleur sombre des victimes et des vêtements, imitation des nuées noires, lourdes de pluie.

Parfois le mage a recours à une méthode radicalement différente pour obtenir les averses requises. Il ne s'agit plus pour lui d'imiter la pluie, ni de prier ses ancêtres, mais de s'ingénier à extorquer les eaux du ciel à ces êtres surnaturels qui l'en ont en somme privé.

Les Chinois sont des initiés de cet art de donner assaut au royaume des cieux. Si le dieu n'accorde pas la pluie on le menacera et on le battra; parfois on le déposera publiquement de son rang divin. Par contre si la pluie désirée se

---

(1) A. C. Kruijt, *op. cit.*, p. 3 et suiv.

(2) H. Cole, « Notes on the Wagogo », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxii (1902), p. 325.

produit, le dieu peut y gagner, par décret impérial, une promotion en grade (1).

On raconte que, sous le règne de Kia King, cinquième empereur de la dynastie mandchoue, une longue sécheresse désola plusieurs provinces du Nord. Malgré de nombreuses processions, le dragon, dont le cœur s'était endurci, s'obstinait à ne pas envoyer la pluie. Alors, indigné, l'empereur lança contre lui un édit foudroyant, et le condamna à un exil perpétuel sur les bords du fleuve Ili. On se mit en devoir d'exécuter la sentence, et déjà le céleste criminel s'en allait, avec une touchante résignation, à travers les déserts de la Tartarie, subir sa peine sur les frontières du Turkestan, lorsque les juges de la cour suprême de Péking, émus de compassion, vinrent en corps se jeter aux pieds de l'empereur et implorer la grâce pour ce pauvre diable. L'empereur daigna révoquer sa sentence, et un courrier partit, ventre à terre, pour en porter la nouvelle aux exécuteurs de la justice impériale. Le dragon fut réintégré dans ses fonctions, à condition qu'à l'avenir il s'en acquitterait un peu mieux (2).

En avril 1888 les mandarins de Canton supplièrent le dieu Long-Wong de faire cesser une pluie excessive ; la di-

(1) Mgr Rizzolati, dans *Annales de la Propagation de la Foi*, xvi (1844), p. 350 ; Mgr Retord, *ib.*, xxviii (1856), p. 102. — Au Tonkin on a aussi connu un mandarin qui fouettait l'image de Bouddha parce qu'il ne faisait pas pleuvoir. Consulter *Annales de l'Association de la Propagation de la Foi*, iv (1830), p. 330.

(2) Huc, *l'Empire chinois*, i, 241 et suiv.

vinité fit la sourde oreille ; alors on la mit au cachot. Cette punition eut un effet salutaire. La pluie s'arrêta, et le dieu fut relâché. Quelques années auparavant, pendant une saison d'aridité, cette même divinité avait été enchaînée et exposée à l'ardeur du soleil des jours entiers, dans la cour de son propre temple, afin qu'elle apprît par elle-même combien était impérieusement urgent le besoin de pluie (1). Les Siamois, également, quand le besoin de pluie se fait sentir, placent leurs idoles sous l'ardeur d'un plein soleil implacable ; mais si, par contre, c'est un temps sec qu'on réclame, ils enlèvent les toitures des temples afin que la pluie trempe à fond les images. C'est, pensent-ils, en soumettant ainsi les dieux aux inclémences du temps qu'on les conduit à exaucer les vœux de leurs adorateurs (2).

A ceux que cette météorologie de l'Extrême-Orient ferait sourire, on répondra que des méthodes analogues sont en usage en Europe même de nos jours. A la fin de l'année 1893, la Sicile fut dans la détresse à la suite d'une sécheresse de six mois. Chaque jour le soleil se levait dans un azur sans le moindre nuage. Dans les jardins de la Conca d'Oro qui d'ordinaire enchâssent Palerme dans un merveilleux écrin de verdure, tout se fanait, tout se mourait. La disette se faisait sentir et le peuple était dans l'angoisse. Vainement

(1) Rev. E. Z. Simmons, « Idols and Spirits », *Chinese Recorder and Missionary Journal*, xix (1888), p. 502.

(2) Mgr Brugnière, dans *Annales de la Propagation de la Foi*, v, 1831, p. 131.

on avait usé de tous les moyens classiques pour faire pleuvoir. Les processions avaient parcouru les champs et les rues; hommes, femmes et enfants avaient égrené rosaires sur rosaires, des nuits durant, devant les saintes images. Des cierges bénits avaient brûlé sans discontinuer au pied des autels. Aux arbres pendaient les palmes qui avaient été consacrées le jour des Rameaux. A Solaparuta, suivant une très ancienne coutume, on avait répandu dans les prés la poussière balayée dans les églises le dimanche d'avant Pâques. En d'autre temps ces saintes raclures ne manquaient jamais de préserver la moisson, mais cette année, il faut le croire, tout échouait. A Nicosia, les habitants, tête nue, pieds nus, allèrent porter un crucifix dans tous les quartiers de la cité tout en se flagellant les uns les autres avec des verges de fer. Rien n'y faisait. Le grand saint François de Paule lui-même, qui annuellement accomplit le miracle de la pluie et que l'on porte chaque printemps dans les jardins des maraîchers, cette fois ne put ou ne voulut pas se montrer secourable. Messes, vêpres, concerts, illuminations, feux d'artifice, rien ne l'émouvait. A la longue les paysans commencèrent à perdre patience. Ils exilèrent presque tous leurs saints. A Palerme on fourra saint Joseph dans un jardin afin qu'il apprît à son propre dam la situation, et l'on jura de le laisser là en panne, se griller au soleil ardent jusqu'à ce qu'il fît pleuvoir. D'autres saints furent tournés le nez au mur, comme des enfants mis en pénitence. D'autres

encore furent dépouillés de leurs beaux vêtements et on les bannit bien loin de la paroisse, menacés, accablés de grossières injures, condamnés au plongeon dans l'abreuvoir. A Caltanisetta, on arracha à l'archange saint Michel ses ailes dorées et on les remplaça par des ailes en carton; on lui enleva son manteau de pourpre et, à la place, on lui enroula aux reins un torchon. A Licata, pire encore fut le sort de saint Angelo, le patron du pays; on le laissa nu comme un ver; il fut outragé, enchaîné, menacé de noyade ou de pendaison. « La pluie ou la potence! » hurlait la foule courroucée en lui montrant le poing (1).

Le magicien ne se flatte pas seulement de pouvoir produire la pluie, il revendique la puissance de faire briller le soleil et d'avancer ou de retarder son coucher. En Néo-Calédonie les indigènes s'imaginent qu'on peut amener la sécheresse au moyen d'une pierre en forme de disque, taillée et percée d'un trou. Au moment où l'astre se lève, l'évocateur saisit la pierre d'une main; de l'autre il imprime à un tison un mouvement de va-et-vient dans le trou en prononçant cette formule : « J'allume le soleil pour qu'il mange tous les nuages et dessèche notre terre afin qu'elle ne pro-

(1) G. Vuillier, « La Sicile, Impressions du présent et du passé ». *Tour du Monde*, lxvii (1894), p. 54 et suiv. Sur saint François de Paule qui mourut en 1507 et fut canonisé par Léon X en 1519, consulter P. Ribadeneira, *Flos Sanctorum, cioè vite de' Sancti* (Venise, 1763), i, 232 et suiv.; Th. Trede, *Das Heidentum in der römischen Kirche*, iii, 45-47. Le saint fut appelé en France par Louis XI et sa renommée est encore répandue dans toute l'Italie méridionale.

duise plus (1). » Dans les Sierras du Pérou quand les brouillards s'abattent et s'épaississent sur la montagne, les femmes font tintinnabuler les ornements d'argent et de cuivre qu'elles portent sur la poitrine, tout en soufflant contre le brouillard dans l'espoir de le disperser et de le faire transpercer par un brillant soleil. On arrivait au même résultat en brûlant du sel ou en éparpillant à l'air des cendres (2).

Les Indiens Guarayo également jetaient des cendres en l'air afin d'éclaircir le ciel nuageux du soir. Peut-être que la chute des cendres était censée entraîner la disparition des nuages du ciel (3).

L'offrande matinale que fait le brahmane est supposée produire le soleil : « Sûrement, nous dit-on, l'astre ne se lèverait pas si le prêtre n'était pas là pour faire cette offrande (4). »

Dans le soleil les anciens Mexicains voyaient la source de toute force vitale ; c'est pourquoi ils le nommaient : « Celui qui fait vivre les hommes ». Mais si le soleil octroie la vie au monde, il a besoin aussi d'en recevoir la vie. Et comme le cœur est le siège et le symbole de la vie, on présentait à l'astre des cœurs saignants d'hommes et d'ani-

(1) Père Lambert, *Missions catholiques*, xxv (1893), p. 416. *Id.*, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* (Nouméa, 1900), pp. 296 et suiv. La formule magique diffère légèrement dans les deux passages ; nous nous sommes conformé au second.

(2) P. J. Arriaga, *Extirpacion de la Idolatria del Piru* (Lima, 1621), p. 37.

(3) A. d'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, III (Paris et Strasbourg, 1844), p. 24.

(4) Satapatha-Brahmana, traduction de J. Eggeling, 1re partie, p. 328.

maux afin de lui maintenir la vigueur dont il avait besoin pour accomplir sa course à travers le firmament. Par conséquent les sacrifices mexicains étaient magiques plutôt que religieux. Ce n'étaient pas tant des cérémonies propitiatoires destinées à être agréables au soleil que des pratiques d'ordre physique pour renouveler son énergie de chaleur, de lumière et de mouvement. Pour faire face à la nécessité d'approvisionnement constant en victimes humaines, en vue de l'entretien perpétuel des feux solaires, on faisait tous les ans la guerre aux tribus avoisinantes et l'on ramenait des bandes de captifs destinés à être sacrifiés sur les autels. Ainsi les guerres interminables des Mexicains et leur système de cruelles hécatombes humaines (les plus monstrueuses que l'histoire rapporte) durent leur naissance, en grande partie, à une conception erronée du système solaire. Il serait impossible de fournir une illustration plus frappante des conséquences désastreuses par quoi peut se traduire dans la pratique une erreur purement spéculative (1).

Les Grecs de l'antiquité pensaient que le soleil conduisait son char à travers le ciel ; par suite les habitants de

(1) E. J. Payne, *History of the New World called America*, I (Oxford, 1892), pp. 520-523 ; K. Th. Preuss, in *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, 15 novembre 1902, pp. 449 et suiv., 457 et suiv.; *Id.*, « Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständniss der mexikanischen Religion », *Mittheilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien*, XXXIII (1903), pp. 157 et suiv., 163. Une légende mexicaine raconte comme quoi au commencement les dieux se sacrifiaient eux-mêmes par le feu afin de mettre le soleil en mouvement. B. de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* (Paris, 1880), liv. VII, ch. II, p. 478 et suiv.

Rhodes, qui faisaient de l'astre le premier de leurs dieux, lui dédiaient annuellement un char et quatre chevaux qu'on lançait à la mer pour que la divinité s'en servît (1). Incontestablement on se disait qu'après une année de service les chevaux étaient fourbus et les chars hors d'usage. Le même mobile probablement a pu induire les rois idolâtres de la Judée à dédier des chars et des chevaux au soleil (2). Les Spartiates (3), les Perses (4) et les Massagètes (5) sacrifiaient des chevaux au soleil. Les Lacédémoniens en immolaient sur ce sommet de la haute chaîne du Taygète derrière lequel chaque soir disparaissait à leurs yeux le grand flambeau sidéral. Dans leur vallée, l'idée de cette cérémonie s'imposait aussi naturellement qu'aux insulaires de Rhodes celle de jeter des chevaux dans la mer où chaque soir le soleil leur paraissait se noyer. Dans les deux cas des chevaux de relai, frais et vigoureux, se trouvaient ainsi préparés pour servir le dieu lassé à l'endroit où le don serait le mieux accueilli par lui, à l'étape finale de son voyage quotidien.

(1) Festus, s. v. « October equs », p. 181, éd. C. O. Müller.

(2) II Rois, xxiii, 11. Cf. H. Zimmern, dans E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (Berlin, 1902), p. 369 et suiv.

(3) Pausanias, iii, 20, 4.

(4) Xénophon, *Cyropédie*, viii, 3, 24 ; Philostrate, *Vit. Apollon.*, i, 31, 2 ; Ovide, *Fastes*, i, 385, et suiv. ; Pausanias, iii, 20, 4. Cf. Xénophon, *Anabase*, iv, 5, 35 ; Trogus Pompeius, i, 10, 5.

(5) Hérodote, i, 216 ; Strabon, xi, 8, 6. — Beaucoup d'Asiatiques avaient pour croyance que le soleil monte sur un coursier et non pas sur un char Consulter Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum græcarum*, 2e édit., n° 754, avec la note 4.

S'il y a des gens qui se flattent de pouvoir allumer le soleil, d'autres s'imaginent pouvoir retarder et arrêter sa course. En automne, quand il s'en va vers le midi et baisse jour à jour au ciel arctique, certains Esquimaux se livrent au jeu de ficelle, qu'on appelle jeu de la scie, comme pour attraper l'astre dans les mailles que fait la ficelle, et ainsi de l'empêcher de disparaître à l'horizon. Au contraire au printemps, quand le soleil se dirige vers le nord et monte de plus en plus au firmament, les naturels de ce pays glacial s'adonnent au jeu du bilboquet, dans l'espoir de hâter le retour de l'astre et de le rendre capable de prendre rapidement de la hauteur comme le fait la balle jetée en l'air (1).

Parmi tous les exemples de superstitions sauvages on n'en saurait guère rencontrer qui soulignent mieux la futilité de la magie que ces efforts des Esquimaux qui croient pouvoir régler le cours du soleil en jouant « à la scie » ou au bilboquet.

Si tels de ces peuples incultes s'imaginent pouvoir accélérer la marche du soleil, d'autres s'imaginent pouvoir pousser un peu la lune dans son petit bonhomme de chemin. Les indigènes de la Nouvelle-Guinée, comme plus d'une peuplade primitive, comptent les mois d'après la lune et certains d'entre eux, on l'a constaté, lancent des pierres ou des javelots vers l'astre trop paresseux afin d'accélérer sa mar-

(1) Fr. Boas, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XV (1901), p. 151.

che, ce qui avancerait le retour des amis absents de chez eux pour douze mois comme travailleurs sur une plantation de tabac (1).

Enfin le thaumaturge se croit capable par ses pratiques et incantations de diriger le vent de tempête et, à son caprice, de le soulever ou de l'apaiser. Le sorcier Cherokee, quand il veut détourner un ouragan menaçant, fait face au vent, et les bras étendus, récite un sortilège, puis il souffle doucement dans la direction que sa volonté assigne à la tempête et de son geste il l'y chasse (2).

Les naturels de Bibili, île de la Nouvelle-Guinée, ont la réputation de soulever les tourmentes par leur propre souffle. Quand le temps est au vent d'orage, on s'écriera chez certaines peuplades voisines : « Ne voilà-t-il pas encore ces Bibili à l'œuvre et se mêlant de souffler (3)! »

Dans l'île de Murray (détroit de Torrès), les indigènes, pour produire un grand vent du sud-est, braquaient des feuilles de cocotiers ou d'autres plantes sur deux rochers de granit de la côte. Tant que les feuilles restaient sur place, le vent demeurait immuable dans la région; mais ces évocateurs très avisés ne procédaient à la cérémonie

---

(1) K. Vetter, *Komm herüber und hilf uns ! oder die Arbeit der Neuen Dettelsauer Mission in Deutsch Neu-G .inea*, II (Barmen, 1898), p. 29 ; *Id.* in B. Hagen, *Unter den Papua's* (Wiesbaden, 1899), p. 287.

(2) J. Mooney, « Sacred formulas of the Cherokees », *Seventh annual report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1891), p. 387 et suiv.

(3) B. Hagen, *Unter den Papuas*, p. 269.

que pendant la mousson sud-est, vent qui règne pendant six mois du même côté et six mois du côté opposé. Ces maîtres-mires étaient bien trop fins pour essayer de créer le vent du sud-est tant que régnait celui du nord-ouest (1).

Au sommet d'une montagne du Togo (Afrique Occidentale) se trouve un fétiche surnommé Bagba, qui est réputé avoir juridiction sur le vent et sur la pluie. Le prêtre de Bagba, tout comme Éole, est censé enfermer les vents dans de grandes outres (2).

En Grèce, il existait un charme pour protéger des orages les récoltes : il consistait à mettre un crapaud dans un pot d'argile tout neuf, qu'on enterrait au beau milieu d'un champ (3).

Même plus tard sous à l'ère chrétienne, au règne de Constantin, on relève la condamnation à mort à Constantinople d'un nommé Sopater, accusé d'avoir employé la magie pour arrêter les vents alors qu'il était advenu aux cargaisons d'Égypte et de Syrie d'être retenues en mer par des vents contraires, ce qui avait excité la déconvenue et la rage du bas peuple affamé de Byzance (4).

Cet aperçu sommaire de la théorie et de la pratique de la magie est suffisant, étant donné le plan de notre étude. Nous

(1) A. C. Haddon, *Head Hunters* (Londres, 1901), p. 60.

(2) Lieutenant Herold, *Mittheilungen aus den Deutschen Schutzgebieten*, v (1892), p. 144 et suiv. ; H. Klose, *Togo unter deutschen Flagge* (Berlin, 1899), p. 189.

(3) Pline, *Hist. Nat.*, xviii, 294; cf. *Geoponica*, ii, 18.

(4) Eunape, *Vitae Sophistarum : Ædesius*, p. 463 (édition Didot).

pouvons donc revenir à notre sujet spécial qui est le caractère sacré et les fonctions magiques de la royauté dans la société primitive. Nous avons fait remarquer que chez les sauvages le magicien est un personnage d'une influence si grande que, si les circonstances s'y prêtent, il peut facilement atteindre le rang de chef ou de roi. Il nous reste à montrer par des exemples particuliers cette évolution, soit naissante, soit en plein développement, soit accomplie.

Pour point de départ de notre étude prenons des races qui sont au bas de l'échelle humaine, mais sur lesquelles nos connaissances sont relativement exactes : nous voulons parler des aborigènes de l'Australie. Ces sauvages n'ont à leur tête ni des chefs suprêmes, ni des rois. Pour autant qu'on puisse à leur sujet parler d'organisation politique, on peut appeler la leur une démocratie, ou mieux encore une oligarchie d'hommes âgés et influents qui se réunissent en conseil pour prendre toutes les décisions graves, à l'exclusion, en fait, des hommes jeunes. Leurs assemblées délibérantes évoquent le Sénat des temps plus avancés et, si nous devions forger un nom pour qualifier tel gouvernement, ce serait celui de « gérontocratie (1) ».

Les anciens qui, en Australie, s'assemblent de la sorte pour la direction des affaires de la tribu semblent être, en

(1) Les indigènes des îles occidentales du détroit de Torrès ont un gouvernement similaire. Consulter A. C. Haddon, dans *Reports of the Cambridge anthropological Expedition to Torres Straits*, v, 263 et suiv.

général, les chefs respectifs des groupes « totem ». Comme on le sait, les indigènes australiens se répartissent en un nombre considérable de clans ou de familles ayant respectivement un lien personnel et intime avec une classe spéciale d'objets naturels, d'ordinaire des plantes ou des animaux. Or en Australie centrale, où le caractère stérile du pays et son isolement presque total de toute influence étrangère ont retardé le progrès et maintenu les habitants dans un état plus primitif qu'ailleurs, les chefs des multiples clans totémiques sont investis de l'importante fonction d'accomplir les cérémonies magiques pour la multiplication des « totems ». Ces derniers étant pour la plupart des animaux ou des plantes comestibles, il en résulte que ces évocateurs ont pour mission générale de pourvoir, par les procédés de la magie, à l'alimentation de la peuplade. D'aucuns sont préposés à faire pleuvoir ou à rendre d'autres services à la communauté. Bref, chez les tribus de l'Australie centrale, les chefs sont des magiciens publics. En outre et surtout ils ont pour capitale mission de veiller sur le magasin sacré, situé généralement dans la fissure d'un rocher ou encore dans un trou du terrain ; c'est là que sont gardées les pierres saintes et les baguettes bénites auxquelles en quelque sorte sont liées dans leur essence et leur destinée les âmes humaines, celles des vivants comme celles des morts. Donc, quoique ces chefs aient sans doute à s'acquitter de ce que nous appellerions des charges civiles, par exemple infliger

des punitions pour des infractions aux coutumes de la tribu, leurs principales fonctions sont sacrées ou magiques (1).

De même parmi les tribus du Sud-Est australien le chef fut souvent, il fut parfois par une tradition continue, un sorcier. Ainsi, parmi la tribu Wiradjuri le chef était toujours un sorcier ou un guérisseur. Il y en avait un d'affecté à chaque division territoriale. Il avait à convoquer la peuplade pour les cérémonies d'initiation, ou encore pour les discussions d'intérêt général (2).

Dans la tribu Yerkla-Mining les guérisseurs sont les chefs; ils portent le nom de *Mobung-Bai*, du mot *mobung*, qui signifie « magie ». Ils règlent les différends, arrangent les mariages, dirigent les cérémonies d'initiation, et parfois fixent les formalités à observer dans les ordalies du combat. En fait ils exercent le commandement dans la tribu et donnent des ordres là où les autres ne peuvent que présenter des requêtes (3).

Dans la tribu Yuin, où chaque subdivision locale avait son chef spécial, ce dernier, parmi les qualités exigées pour son office, devait avoir celle de guérisseur ; avant tout il devait être capable de faire les grands tours de passe-passe magiques aux cérémonies d'initiation. Celui qui, en ces

---

(1) Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, pp. 9-13, 154, 159-205 ; *Id.*, *Northern Tribes of Central Australia*, pp. 20-27, 285-297, 309 sq., 316; A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, pp. 320-326.

(2) A. W. Howitt, *op. cit.*, p. 303.

(3) A. W. Howitt, *op. cit.*, p. 313.

jours solennels, pouvait faire sortir de son propre corps le plus grand nombre d'objets était considéré comme le chef des chefs (1). Véritablement, l'homme d'État ou le roi présomptif devait en premier lieu être un prestidigitateur dans le sens le plus littéral du mot.

Il y a quelque cinquante ans, le grand chef de la tribu Dieri était un certain Jalinapiramurana, connu parmi les coloniaux sous le nom « le Français » en raison de ses bonnes manières. Non seulement c'était un guerrier brave et plein d'adresse, mais encore un très puissant guérisseur, redouté des peuplades avoisinantes qui, de cent lieues à la ronde, le comblaient de cadeaux. Pour lui, il se vantait d'être « l'arbre de vie », car il était le chef d'un totem qui consistait en une certaine graine dont, à certaines époques de l'année, dépend l'alimentation végétale de ces indigènes. Ces derniers parlaient de lui comme s'il était la plante (*manyura*) qui fournit les grains comestibles (2).

Au fond, ce qui nous intéresse le plus dans cet examen de la plus rudimentaire des sociétés sur lesquelles puissent actuellement porter nos observations, c'est surtout que nous y prenons sur le fait l'évolution des magiciens et guérisseurs s'acheminant vers le rang de chefs.

En passant de l'Australie à la Nouvelle-Guinée nous

---

(1) A. W. Howitt, *op. cit.*, p. 314.

(2) A. W. Howitt, *op. cit.*, pp. 297-299 ; pour plus d'exemples voir *Id.*, p. 301 et suiv. et 317.

constatons que les naturels, quoique de culture supérieure, se conforment encore au principe démocratique ou oligarchique dans la constitution de leur société, et que l'idée de souveraineté n'y existe qu'à l'état embryonnaire; mais ici encore nous apercevons les magiciens se frayant la voie vers le pouvoir.

Sir William Mac Gregor nous rapporte que, dans la Nouvelle-Guinée britannique, jamais il n'a existé d'homme assez sage, assez intrépide, assez fort, pour s'ériger en despote même d'un seul district. « Ceux qui, dit-il, se rapprochent le plus de ce rôle, et encore de fort loin, seraient de certains personnages s'acquérant de la réputation comme sorciers, mais dont l'action n'eut pour résultat que de susciter pas mal de chantages (1). »

Chez les Toaripis ou tribu Motumotu de la Nouvelle-Guinée britannique, les chefs, dit-on, ne sont pas nécessairement investis de pouvoirs surnaturels, mais le magicien y est regardé comme chef. Par exemple : il y a quelques années un des membres de la tribu y était chef parce qu'on le supposait capable de commander à l'Océan, en calmant ou soulevant la colère des flots selon son bon plaisir. Un autre devait son autorité à son talent de faire pleuvoir, luire le soleil et fructifier les plantations (2).

(1) Sir William Mac Gregor, *British New Guinea* (Londres, 1897), p. 41.

(2) J. Chalmers, « Toaripi », *Journal of the Anthropological Institute*, xxvii, (1898), p. 334.

Le chef de Mowat (Nouvelle-Guinée britannique) passe pour influencer soit en bien, soit en mal, les récoltes et pour posséder l'art d'attirer de tous les points de la mer, pour se laisser capturer, les tortues et dugongs (1).

On cite encore le chef de Kolem (Nouvelle-Guinée septentrionale), qui bénéficiait d'une grande réputation de magicien : on le croyait à même de produire le vent, la tempête, la pluie, l'apparition éclatante du soleil et de frapper ses ennemis de maladie et de mort (2).

Si nous passons aux îles de Mélanésie, le docteur Codrington nous fournit les éclaircissements suivants : « L'autorité des chefs a toujours reposé sur la croyance en un pouvoir surnaturel qu'ils tiendraient des esprits et des fantômes avec qui ils sont en relations. A mesure que cette croyance s'est affaiblie, comme il y a quelques années dans les îles de Banks, la situation des chefs a tendu à devenir précaire ; et comme à l'heure actuelle cette croyance est partout minée, il est indispensable que surgisse une nouvelle espèce de chefs, sinon une période d'anarchie s'ouvrira (3). »

D'après le témoignage d'un indigène mélanésien, l'autorité des chefs repose entièrement sur la croyance qu'ils communiquent avec des génies puissants et jouissent d'un pouvoir surnaturel qui leur permet de mettre en action

(1) E. Beardmore, « The Natives of Mowat Daudai, New Guinea », *Journal of the Anthropological Institute*, xix (1890), p. 464.

(2) M. Krieger, *Neu Guinea* (Berlin, sans date), p. 334.

(3) R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), p. 46.

l'influence de ces génies. Quand un chef infligeait une amende, on la payait parce qu'on croyait fermement qu'il pouvait frapper d'une calamité ou d'une maladie quiconque lui résisterait. Dès qu'un nombre suffisant de ses sujets se mit à douter de son influence auprès des génies, c'en fut fait de sa faculté de lever des impôts (1).

Dans les Nouvelles-Hébrides septentrionales, le fils d'un chef n'hérite pas du rang de son père ; mais si ce dernier a bien su s'y prendre, il aura légué à son héritier tout ce que lui avait conféré le commandement, c'est-à-dire ses pouvoirs surnaturels, ses charmes, ses incantations, ses pierres, son outillage complet et enfin ses connaissances sur la manière d'entrer en relation avec les esprits (2).

Continuant à gravir l'échelle de la civilisation, ou plutôt celle de la sauvagerie, nous en arrivons à l'Afrique où l'autorité de chef et celle de roi sont entièrement développées et où, comparativement, abondent les témoignages établissant l'évolution du magicien, et plus spécialement du préposé à la pluie, vers le pouvoir souverain. Parmi les Wagogo de l'Est africain l'autorité des chefs, nous dit-on, est due surtout à leur talent pour faire tomber la pluie. S'il ne possède pas lui-même ce don, le chef est tenu d'y suppléer en procurant la personne voulue (3).

(1) R. H. Codrington, *op. cit.*, p. 52.

(2) R. H. Codrington, *op. cit.*, p. 56.

(3) H. Cole, « Notes on the Wagogo of German East Africa », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxii (1902), p. 321.

D'après sir Harry Johnston, chez les Masai, les chefs sont fréquemment des guérisseurs et le grand chef en est presque toujours un et des plus puissants. Ces hommes sont prêtres autant que docteurs, habiles à interpréter les présages et les rêves, à détourner le mauvais sort et faire tomber la pluie (1). Le grand chef passe pour capable, non seulement de procurer la pluie, mais aussi d'anéantir à la guerre les ennemis des Masai au moyen de ses pratiques magiques (2).

Sur son rôle et ses fonctions voici la traduction de ce que relate un officier allemand servant en Afrique orientale, le capitaine Merker, dans son livre sur cette tribu : « Le clan dominant des Masai est l'*Engidon*, parce qu'il comprend non seulement la famille du chef, mais celle des magiciens. Le terme de chef n'est pas, à strictement parler, correct, attendu que le chef (*ol oiboni*) ne gouverne pas directement et n'exerce aucune fonction administrative. Il ne règne qu'indirectement : la foi profonde qu'ont ses sujets en ses dons de divination et ses pouvoirs surnaturels de sorcellerie assure son influence sur les destinées du peuple. Le despotisme et la cruauté que nous rencontrons chez d'autres gouvernants nègres lui sont étrangers. Plutôt qu'un gouvernant c'est un saint national et un patriarche.

(1) Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate* (Londres, 1902), II, 830.

(2) Baron C. C. Von der Decken, *Reisen in Ost-Afrika*, II (Leipzig et Heidelberg, 1871), p. 24.

La peuplade parle de sa personne sacrée avec un respect mêlé de terreur et nul homme n'oserait se présenter devant ce puissant personnage sans y avoir été convié. Le but de sa politique, c'est l'union et la force des Masai. Tout en lâchant la bride aux instincts de pillage de ses guerriers lorsqu'ils font des incursions chez d'autres tribus, il veille à ce que ses propres sujets n'aient point à subir le fléau de la guerre civile qu'entretiendraient sans trêve, s'il n'y mettait bon ordre, les dissentiments perpétuels des divers districts. Son influence a pour source la conviction où est la peuplade que la victoire ne peut être remportée que par la vertu secrète d'une potion de guerre que nul autre que lui ne sait composer, et que la défaite serait inévitable s'il la prédisait. Ni lui, ni ses plus proches parents n'accompagnent l'armée à la guerre. Il fournit les remèdes, généralement sous forme de drogues magiques, contre les épidémies et les maladies, établit des jours fériés consacrés aux prières en l'honneur du dieu Masai « Ngai ». Il prononce ses prédictions au moyen d'un jeu oraculaire pareil à la récitation d'un rosaire (1). » Et de même que la force miraculeuse de Samson s'évanouit quand on coupa sa chevelure, de même le chef suprême des Masai perdrait, au dire des croyants, tous ses pouvoirs surnaturels si son menton était rasé. Le capitaine Merker nous rapporte, en

(1) M. Merker, *Die Masai* (Berlin, 1904), pp. 18 et suiv. Le passage a été légèrement abrégé.

outre, que les Masai ont une foi si profonde dans le pouvoir de guérison que possédait feu leur chef Mbatyan, qu'on affirme avoir vu des guérisons effectuées rien qu'au moyen de cette foi (1).

Ce même chef, pour continuer à citer le capitaine Merker, avait véritablement découvert une méthode d'inoculation qui préservait le bétail des ravages d'une épizootie pulmonaire. Si ce témoignage est exact, nous avons là une preuve frappante de découverte scientifique bienfaisante faite par un magicien et qui illustre notre théorie précédemment exposée sur l'avantage immense pouvant dériver, à une certaine phase du développement social, de l'institution d'un corps de magiciens ou de guérisseurs publics.

Les Suk et Turkana, peuplades de l'Afrique Orientale, apparentées aux Masai, font une distinction entre leurs chefs et leurs guérisseurs ; mais ces derniers détiennent un grand pouvoir et très souvent sont des chefs de par leur expérience en art médical et en sciences occultes (2).

Parmi les nègres du Nil supérieur les guérisseurs sont généralement les chefs (3). Pour citer des exemples. D'après Schweinfurth, les Bongos « nient absolument l'existence d'esprits secourables, et c'est là d'ailleurs une idée commune à tous les nègres qu'aucune action

(1) M. Merker, *op. cit.*, pp. 20 et suiv. A consulter aussi A. C. Hollis, *The Masai, their Language and Folk Lore* (Oxford, 1905), pp. 324-330.

(2) Sir H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, II, 851.

(3) Sir H. Johnston, *op. cit.*, II, 779.

bienfaisante ne peut être le fait d'un fantôme. Ils affirment que tout ce qu'on sait des spectres, c'est qu'ils font du mal ; et nous avons la certitude que ces indigènes n'ont aucun concept, soit de la présence d'un créateur, soit d'un pouvoir bienfaisant quelconque au-dessus de l'homme. Ces naturels déclarent qu'il n'existe, pour se mettre en rapport avec les esprits, d'autre intermédiaire que celui de certaines racines, dont on peut également utiliser les propriétés néfastes pour porter préjudice à autrui. C'est à la connaissance de cette magie-là qu'on peut attribuer une grande part de l'influence qu'exercent les chefs indigènes, au delà de leur autorité régulière, sur la masse des populations qui leur est soumise. De ce fait on trouve des témoignages chez les Bary, sur le Bahr-el-Gebel, et chez cent autres tribus qui montrent le plus vif respect pour les maîtres ou commandants de leurs communautés (1) ».

Dans la nation Dinka, qui vit au nord-est des Bongos, les hommes qui sont censés être en étroite communication avec les esprits, passent pour omnipotents ; on croit qu'ils ont la faculté de faire pleuvoir, de détourner toutes les calamités, de prédire l'avenir, d'exorciser les mauvais génies, d'être au courant de tout ce qui se passe, fût-ce très loin, de réduire les fauves à leur service et de faire s'abattre sur leurs ennemis tous les désastres possibles. L'un de ces

(1) G. Schweinfurth, *The Heart of Africa* (Londres, 1878), I, pp. 144 et suiv.

hommes devint le chef le plus riche et le plus considéré de la tribu Kic, grâce à son art consommé de ventriloque. Il possédait une cage d'où l'on entendait s'échapper les rugissements et les hurlements de lions et d'hyènes imaginaires ; et il faisait croire que ces fauves gardaient sa demeure, prêts, à son premier signal, à mettre en pièces ses ennemis. La peur qu'il répandit ainsi dans sa tribu et au delà était incroyable ; de partout lui parvenaient en présents des bœufs, en sorte que son cheptel devint le plus fourni du voisinage. Un autre de ces prestidigitateurs avait un vrai lion apprivoisé et quatre vrais serpents de belle taille qui dormaient devant sa porte, au grand émoi des nègres qui n'attribuaient la paisible attitude de ces bêtes dangereuses qu'à sa seule sorcellerie (1). Mais il ne semble pas que le vrai lion ait inspiré autant de crainte que le fauve imaginaire ; d'où nous sommes en droit de conclure que parmi ces peuplades la ventriloquie est une base plus solide de pouvoir politique que l'art même de dompter les lions. La tribu Lendu, à l'ouest du lac Albert, au centre de l'Afrique, croit fermement que certaines personnes sont douées de la faculté de faire pleuvoir. Chez ces tribus le faiseur de pluie est le chef, ou du moins, presque toujours, il est en voie de le devenir (2).

(1) E. D. Pruyssenaere, « Reisen und Forschungen im Gebiete des Weissen und Blauen Nil. » *Petermann's Mittheilungen, Ergänzungsheft* n° 50 (Gotha, 1877), pp 27, et suiv.

(2) Sir H. Johnston, *op. cit.*, II, 555.

Les Wanyoro du Centre africain rendent de grands hommages aux dispensateurs de la pluie et les comblent de cadeaux. Le plus grand distributeur, celui qui a pouvoir absolu, incontestable sur la pluie, c'est le roi ; mais il lui est loisible de partager ce don avec d'autres, afin que le bienfait soit réparti sur les diverses régions du royaume (1).

Quant aux naturels de la région du Nyanza en général, on nous assure qu'ils sont imbus de l'idée que la pluie ne peut tomber que grâce à des pratiques magiques, et que l'importante fonction de la faire descendre est dévolue aux chefs de la tribu. Si la pluie ne survient pas en saison, chacun de se plaindre. Plus d'un bannissement de roitelet eut pour cause une période de sécheresse (2).

Un missionnaire catholique écrit qu'une superstition commune à toutes les peuplades de l'Afrique équatoriale, octroie aux seuls roitelets du pays le pouvoir de faire pleuvoir ; dans les cas extrêmes ce don est attribué à certains rois plus privilégiés que les autres, tels ceux de Huilla, Humbe, Vare, Libebe, etc. Ces rois tirent avantage de cette superstition. Elle leur vaut de nombreux présents de bétail car, avant de tomber, la pluie exige le sacrifice d'un bœuf, et si le phénomène céleste se fait attendre, le roi qui n'est jamais pris de court pour se tirer d'embarras, attri-

(1) G. Casati, *Ten years in Equatoria* (Londres et New-York, 1891), II, 57, à comparer I, 134.

(2) Mgr Livinhac, *Annales de la Propagation de la Foi*, LX (1888), p. 110.

buera l'échec de la cérémonie aux défauts de la victime, et ce lui sera un excellent prétexte pour réclamer encore du bétail (1).

Dans l'Afrique occidentale comme dans l'orientale et comme dans l'Afrique centrale, nous retrouvons cette même identification des fonctions du chef à celles du magicien. Ainsi chez les Fan, il n'existe strictement pas de distinction entre les deux. Le chef est également un guérisseur et par-dessus le marché un forgeron. Car cette tribu estime que l'art du forgeron est une profession sacrée, dont seuls peuvent se mêler les chefs (2). Le grand chef d'Étatin (Nigérie méridionale), comme d'autres petits rois de ces parages, n'a pas le droit de franchir l'enceinte où est située sa maison. Le titulaire actuel de cet office, questionné par un commissaire anglais, parla ainsi de lui-même et de ses fonctions : « Toute la bourgade me força à devenir chef suprême. On suspendit à mon cou notre grand juju (ou fétiche, les cornes du buffle). Si j'avais refusé, j'aurais été obligé de donner la valeur de deux esclaves. Il est de vieille tradition ici que le chef suprême ne quitte jamais son enclos. Voilà dix ans que je suis enfermé, mais, étant un homme âgé, je ne m'aperçois pas de la perte de ma liberté. Je suis l'homme le plus vieux du bourg, et l'on me garde ici

(1) Ch. Wunberger, « La Mission et le royaume de Humbé, sur les bords du Cunène », *Missions Catholiques*, xx (1888), p. 262.

(2) O. Lenz, *Skizzen aus West Afrika* (Berlin, 1878), p. 87.

afin que je veille sur les jujus (ou fétiches), et afin que je célèbre les rites de l'accouchement et d'autres cérémonies du même genre. Grâce à l'accomplissement attentif de ces cérémonies, je procure le gibier au chasseur, je fais prospérer la récolte de l'igname, j'assure le poisson au pêcheur et je fais tomber la pluie. Aussi m'apporte-t-on de la viande, des ignames, du poisson, etc. Pour faire pleuvoir je bois de l'eau, je la fais rejaillir et je prie nos grands dieux. Si je sortais de cet enclos, je tomberais mort à mon retour à la cabane. Mes femmes me coupent les cheveux et les ongles et en gardent soigneusement les rognures (1). » Ainsi, d'après son propre exposé, nous voyons que ce chef de l'Afrique occidentale, tout en exerçant l'office de prêtre puisqu'il offre des prières aux dieux, est avant tout un magicien.

Sur les relations chez les Cafres du Sud Africain, entre l'office de chef et celui de faiseur de pluie, nous citerons un passage de Dudley Kidd, un auteur récent et très bien informé sur ce sujet : « Au temps jadis le chef était le grand faiseur de pluie de la tribu. Certains chefs ne permettaient à personne de leur faire concurrence de peur que les trop belles réussites d'un faiseur de pluie ne le fissent prendre pour chef. Autre raison de cet exclusivisme : le faiseur de pluie était certain de s'enrichir s'il s'était acquis une grande réputation, et cela ne fait évidemment pas l'af-

(1) Ch. Partridge, *Cross River Natives* (Londres, 1905), p. 204 et suiv.

faire d'un chef qu'un de ses sujets devienne trop riche. Le faiseur de pluie a une extraordinaire autorité sur le peuple, et, par suite, il était de haute importance de conserver cette fonction comme corrélative de la fonction de royauté. La tradition conçoit toujours le pouvoir de produire la pluie comme la gloire fondamentale des vieux chefs et des héros, et il paraît probable que ce fut là l'origine de la souveraineté. L'homme qui fait pleuvoir devait nécessairement devenir le roi. De la même façon, Chaka (le fameux despote zoulou) déclarait souvent qu'il était l'unique devin du pays, car s'il eût souffert des rivaux, il eût mis sa vie en danger (1). »

Une lettre de Buluwayo, du 20 novembre 1880, relate que « le roi (des Matabèles) Lo Bengula arriva hier au soir à son kraal des « White Rocks ». Il apportait avec lui la pluie pour son peuple. En effet, d'après les idées des Matabélés c'est le roi qui doit faire la pluie et le beau temps, dans tous les sens du mot. Or, Lo Bengula avait bien choisi son jour et son heure, et ce fut au milieu d'un terrible orage qu'il fit son entrée solennelle dans sa capitale ». « Il faut savoir que, chaque année, l'arrivée du roi et de la pluie donne lieu à une petite fête, la pluie étant le grand bienfait que confère le roi, le gage des récoltes à venir et de l'abondance après huit mois de désolante sécheresse. » Pour faire tom-

(1) Dudley Kidd, *The Essential Kafir* (Londres, 1904), p. 114.

ber les averses nécessaires, le roi des Matabélés fait cuire un bouillon d'enfer magique dans un énorme chaudron qui envoie vers le ciel bleu des masses de vapeur. Mais afin de rendre la certitude doublement certaine, il a recours à la religion pour suppléer à la magie, et il sacrifie douze bœufs noirs aux mânes de ses ancêtres auxquels il adresse cette prière : « O grands esprits de mon père et de mon aïeul, je vous rends grâce d'avoir accordé l'an passé à mon peuple plus de froment qu'à nos ennemis les Mashones. Cette année-ci, encore, en retour des douze bœufs noirs que je vais vous dédier, faites que nous soyons le peuple le mieux nourri et le plus vigoureux du monde (1). » Donc, le roi des Matabélés remplit, ainsi que nous avons eu l'occasion de le montrer dans un précédent chapitre, les fonctions non seulement de magicien, mais de prêtre, priant et offrant des sacrifices aux mânes de ses ancêtres.

Les témoignages qui précèdent — et qui sont d'une monotonie peut-être fatigante — rendent hautement probable qu'en Afrique la charge de roi s'est dégagée, dans son développement, de celle de magicien public et surtout de celle de faiseur de pluie. La crainte excessive qu'inspire le Mage et la richesse que souvent il amasse dans la suite de sa carrière ont contribué toutes deux à lui valoir cet avancement. Les pouvoirs miraculeux attribués ailleurs aux rois

(1) Le Père Ch. Croonenberghs, *Annales de la Propagation de la Foi*, liii (1881), p. 262 et suiv., p. 267 et suiv.

sont pour le moins compatibles, pour ne pas dire plus, avec l'hypothèse qu'eux aussi se sont élevés d'une origine inférieure jusqu'à la hauteur de leur rang actuel. Par exemple, les Malais croient fermement que le roi exerce une influence personnelle sur les phénomènes de la nature, tels que la croissance des moissons et le rendement des arbres fruitiers. La même vertu féconde est censée résider, quoique à un degré moindre, chez les délégués du roi et même chez les Européens, qui, par hasard, ont à administrer les districts. A Selangor, un des États indigènes de la péninsule malaise, le succès ou l'insuccès des récoltes de riz étaient souvent imputés au changement des fonctionnaires du canton (1). Or, en Malaisie, le lien qui unit le roi ou rajah au magicien, se trouve être mis, d'une manière extraordinaire, en lumière et en évidence. Ce lien, ce sont les insignes mêmes de la royauté, car, du moins en certaines régions de ce pays, les insignes de la royauté sont considérés comme des talismans opérant des miracles et dont la possession confère le droit au trône ; si le roi les perd, ses sujets se trouvent aussitôt déliés à son égard du devoir de fidélité. De plus, et ceci est fort significatif, le magicien malais possède certains insignes qu'on dit être analogues à ceux du roi divin et qui vont jusqu'à porter le même nom (2).

(1) W. W. Skeat, *Malay Magic* (Londres, 1900), p. 36.

(2) W. W. Skeat, *op. cit.*, p. 59. Quant aux insignes royaux, consulter de plus *id.*, p. 23 et suiv. ; T. J. Newbold, *Political and Statistical account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, II, 193.

La déduction s'impose en quelque sorte : dans la région malaise, les insignes royaux ne sont pour les rois que l'outillage de prestidigitation de leurs précurseurs, les magiciens ; par conséquent, du moins dans cette partie du monde, le magicien est l'humble chrysalide qui, le moment venu, s'est déchirée pour révéler au jour ce fastueux papillon: le rajah ou roi.

Nulle part, cette conception que les insignes royaux sont la véritable force de la dignité royale, ne prend de force autant que dans le Célèbes du Sud. Là, l'autorité royale est supposée être mystérieusement inhérente aux insignes, au point que les princes doivent tout le pouvoir qu'ils exercent, tout le respect dont ils jouissent, à la possession de ces précieux objets. Bref, ce sont les insignes qui règnent et les princes ne sont rien que leurs représentants. Par conséquent, quiconque se trouve posséder les insignes royaux est considéré par le peuple comme le roi légitime. Par exemple : si un monarque détrôné s'arrangeait pour garder les insignes, ses anciens sujets lui resteraient fidèles de cœur et regarderaient son successeur comme un usurpateur qui n'obtiendrait que l'obéissance à laquelle peut contraindre la force. D'autre part, dans une insurrection, le premier objectif des rebelles est de se saisir des insignes ; en effet, s'en rendent-ils maîtres, l'autorité du souverain n'existe plus. Ainsi, dans ce pays, les insignes royaux sont des fétiches, confèrent les droits au trône et déterminent la destinée

du royaume. On bâtit des maisons exprès pour que les insignes les habitent, tout comme s'ils étaient des créatures vivantes ; on leur affecte des meubles, des armes et même des terres. Ils accompagnent l'armée en bataille comme autrefois on y portait l'arche du Seigneur ; le peuple cherche à se les rendre favorables, comme s'ils étaient des dieux, par des prières et des sacrifices et en les barbouillant de sang. Il en est qui servent comme instruments de divination, ou qu'on produit aux jours de calamités publiques pour arrêter le mal quel qu'il soit. Par exemple, si une épidémie sévit parmi les gens ou le bétail, ou si l'on prévoit une disette, les Buginèese sortent les insignes, les enduisent de sang de buffle et les portent en procession. Pour la plupart, ces fétiches sont des patrimoines dont l'origine se perd dans la nuit des temps ; il y en est qui sont réputés tombés du ciel. La tradition populaire fait remonter la fondation des états les plus antiques à la découverte ou à l'acquisition de l'un de ces objets miraculeux, que ce soit une pierre, un morceau de bois, un fruit, une arme, n'importe quoi, de forme et de couleur particulière. Souvent, les insignes originaux ont disparu au cours des âges, mais sont remplacés par des accessoires divers qu'on leur avait accordés et auxquels le peuple avait transféré son pieux devoir de fidélité. Les dynasties les plus anciennes possèdent le plus d'insignes royaux, et les insignes les plus sacrés consistent en reliques prises aux corps des princes défunts et conservées dans des châsses

d'or enveloppées de soie. A Paloppo, capitale du Loowoo, royaume situé sur la côte de Célèbes, deux canons-joujoux, dont les culasses ont l'air de tuyaux à gaz, forment des insignes royaux ; du fait de les posséder, la ville est censée imprenable. D'autres insignes de ce royaume sont cachés aux regards du vulgaire et enveloppés dans un tissu fait d'écorce. Quand un missionnaire demandait à voir ces insignes, le fonctionnaire préposé à leur garde répondait qu'il y avait défense formelle d'ouvrir le paquet et que, si l'on enfreignait cette consigne, la terre se fendrait et engloutirait le coupable. A Bima, le principal des insignes royaux ou talismans publics est un cheval brun sacré, que personne n'a le droit de monter. Il est toujours logé dans l'écurie du palais royal. Quand le coursier passe devant le fort du gouvernement, ce qui a lieu les grands jours fériés, le fort le salue de cinq coups de canon ; quand l'animal est mené à la rivière pour y prendre son bain, il est précédé de la lance royale, et tout bipède qui ne cède pas le pas au quadrupède, ou qui a l'audace de traverser la voie devant lui, se voit infliger une amende. Mais le cheval est mortel; lorsqu'il va où va toute chair, même chevaline, un autre pur sang, pris dans le même haras, règne à sa place (1).

(1) G. J. Harrebomée, « Een ornamentenfeest van Gantarang (Zuid-Celebes) », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XIX (1875), pp. 344-351 ; G. K. Niemann, « De Boegineezen en Makassaren », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XXXVIII (1889), pp. 270 et suiv. ; D. F. van Braam Morris, *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*, XXXIV

La croyance que les rois et les chefs possèdent soit des pouvoirs surnaturels, soit des talismans propres à effectuer des miracles, a laissé nombre de traces en Europe et même dans notre pays. Dans la Grèce homérique, on croyait que de par le règne d'un bon roi, la noire terre produisait de l'orge et du blé, que les arbres étaient chargés de fruits, que les troupeaux se multipliaient, et que la mer regorgeait de poissons (1).

Les anciens Irlandais croyaient de même que, lorsque leurs rois observaient bien les usages de leurs ancêtres, les saisons étaient douces, les récoltes abondantes, le bétail fécond, les eaux poissonneuses et les arbres fruitiers si chargés de fruits qu'il leur fallait des étais. Un décret attribué à Saint Patrice énumère, parmi les bienfaits attachés au

---

(1891), p. 215 et suiv. ; A. C. Kruijt, « Van Paloppo naar Posso », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, xlii (1898), pp. 18, 25 et suiv. ; L. W. C. Van den Berg, « De Mohamedaansche Vorsten in Nederlandsch Indië », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, liii (1901), pp. 72-80. Les rois de Scythie gardaient dans leur trésor sacré une charrue sacrée, un joug, une hache d'armes, une coupe, tout en or, censés tombés du ciel : ils leur offraient de grands sacrifices au moment de la fête annuelle et si l'homme qui veillait sur les objets sacrés s'endormait à la belle étoile, on croyait qu'il mourrait durant l'année. — Consulter Hérodote, iv, 5-7. Comparer K. Neumann, *Die Hellenen im Skythenlande*, i (Berlin, 1855), p. 269 et suiv. La couronne des rois égyptiens était considérée elle-même comme d'essence divine. Consulter A. Moret, *le Rituel du culte divin journalier* (Paris, 1902), p. 94 et suiv. Les Yorubas de l'Afrique occidentale attribuaient une vertu miraculeuse (ou un caractère de fétiche) à la couronne royale à laquelle le roi sacrifiait parfois des moutons. Consulter Sir William Macgregor, « Lagos, Abeokuta and the Alake », *Journal of the African Society*, n° 12 (juillet 1904), p. 472. — Le sceptre d'Agamemnon était adoré à Chéronée (Pausanias, ix, 40, 11).

(1) Homère, *Odyssée*, xix, 109-114.

règne d'un roi équitable, « un beau temps, une mer calme, d'abondantes récoltes et des arbres chargés de fruits (1) ».

Des superstitions de ce genre ont, jusqu'aux temps modernes, survécu dans les montagnes d'Écosse. A l'époque du voyage du docteur Johnson dans l'île de Skye, on croyait encore que la rentrée du chef des Macleods à Dunvegan, après une longue absence, amènerait une prodigieuse pêche de harengs (2).

De nos jours encore la famille du chef possède une bannière appelée Bannière enchantée de Macleod, qui doit ce nom aux pouvoirs surnaturels qu'on lui prête. Quand elle est déployée à la bataille, elle est suivie par la victoire et elle protège ceux qui l'escortent du danger imminent. Mais ce n'est que trois fois qu'elle peut exercer ces dons et deux fois déjà elle a fait cet office. Une saison où la récolte de pommes de terre périclitait, le peuple demanda que la bannière fût déroulée (3), dans la croyance que la seule vue de cet objet magique produirait un rendement des tubercules. La bannière du chef écossais est donc un talisman analogue aux insignes royaux des rajahs malaisiens.

Semblablement, au moyen âge, les mères allemandes présentaient leurs nouveau-nés à Waldemar I^er^, roi de Dane-

(1) P. W. Joyce, *Social History of Ireland* (Londres, 1903), I, 56 et suiv.; J. O'Donovan, *The Book of Rights* (Dublin, 1847), p. 8, note.

(2) S. Johnson, *Journey to the Western Highlands* (Baltimore, 1815), p. 115.

(3) J. G. Campbell, *Superstitions of the Highlands and Islands of Scotland* (Glasgow, 1900), p. 5.

mark, afin qu'il les touchât, croyant que ce toucher royal assurerait à leurs enfants une croissance plus vigoureuse. Pour les mêmes raisons les cultivateurs priaient le roi de faire leurs semailles (1).

Les rois d'Angleterre s'attribuaient le pouvoir de guérir les écrouelles en les touchant. Cette maladie avait même, de ce fait, reçu le nom de « mal du roi ». Charles II exerçait souvent ce don miraculeux de guérison ; nous le savons par Pepys qui fut plus d'une fois témoin de la cérémonie (2).

Le docteur Johnson, dans son enfance, fut attouché pour cause de scrofule par la reine Anne, et plus tard il conserva d'elle un souvenir vague mais grave : celui d'une dame portant des diamants et un grand capuchon noir (3).

Les rois de France prétendaient au même pouvoir salutaire qu'ils tenaient, disait-on, de Clovis ou de Saint Louis, tandis que les rois anglais l'avaient hérité d'Édouard le Confesseur (4).

Mais il est probable que les prédécesseurs des rois saxons et mérovingiens avaient déjà émis d'analogues pré-

---

(1) Saxo Grammaticus, *Historia Danica*, lib. XIV, p. 779. Ed. P. E. Müller.

(2) *Memoirs of Samuel Pepys* (Londres, 1828), I, 187 ; comparez *id.* p. 110 ; III, 192.

(3) J. Boswell, *Life of Samuel Johnson* (Londres, 1822), I, 18 et suiv.

(4) T. J. Pettigrew, *Superstitions connected with the History and Practice of Medicine and Surgery* (Londres, 1844), pp. 117-154 ; W. E. H. Lecky, *History of England in the eighteenth Century* (Londres, 1892), I, 84-90 ; W. G. Black, *Folk-medicine* (Londres, 1883), pp. 140 et suiv.

tentions, bien longtemps avant l'aube de l'histoire. Jusqu'au siècle dernier les tribus Walos de l'Ouest africain — au Sénégal — imputaient à la famille de leurs rois le même don de guérir par attouchement. Les mères venaient porter leurs enfants malades à la reine qui, avec solennité, les touchait de son pied, sur le dos, le ventre, la tête et les jambes; alors les femmes crédules s'en allaient, persuadées que les enfants étaient guéris (1).

En résumé, il est permis de conclure que dans bien des pays le roi descend en ligne directe du vieux magicien ou guérisseur. Du jour où une classe spéciale de sorciers fut séparée de la communauté et chargée par elle de fonctions auxquelles on croyait suspendus le salut public et la prospérité de tous, ces hommes s'élevèrent petit à petit à la richesse et au pouvoir jusqu'à ce que le premier d'entre eux s'épanouît en roi sacré. Mais la grande révolution sociale, qui commence ainsi en démocratie et qui finit en despotisme, est accompagnée d'une révolution intellectuelle qui affecte tant la notion que les fonctions de la royauté. Car à mesure que marche le temps, l'imposture de la magie apparaît de plus en plus clairement aux esprits plus pénétrants que ceux de la masse et elle est peu à peu renversée par la religion : en d'autres termes, le magicien fait place au prêtre, qui, lui,

(1) Baron Roger, « Notice sur le gouvernement, les mœurs et les superstitions des nègres du pays de Walo », *Bulletin de la Société de géographie* (Paris), VIII, 1827, p. 351.

renonçant à la tentative directe de régler les phénomènes naturels pour le bien des humains, essaie d'atteindre le même but de manière indirecte, en invoquant les dieux et en les priant de faire pour lui ce qu'il ne croit plus pouvoir faire pour lui-même. De là résulte que le roi, qui a commencé par être magicien, est de plus en plus porté à convertir les pratiques de la magie en fonctions sacerdotales de prières et de sacrifices.

Or tandis que la délimitation est encore vague entre ce qui est humain et ce qui est divin, on s'imagine souvent que l'homme même peut atteindre à la divinité non seulement après sa mort, mais de son vivant, grâce à un grand et puissant esprit qui pénètre tout son être, soit temporairement, soit de façon permanente. Nulle classe de la communauté n'a bénéficié autant que celle des rois de cette croyance en l'incarnation possible d'un dieu dans la forme humaine. La doctrine de cette incarnation et la théorie correspondante de la divinité des rois, dans le sens le plus strict du mot, formeront le sujet du prochain chapitre.

CHAPITRE V

Transformation du magicien non seulement en roi, mais encore en dieu. — Les dieux incarnés de la Polynésie, de l'Afrique, de la Grèce antique et de l'Allemagne. — Culte des Brahmanes dans l'Inde. — Les dieux-hommes du Tibet et de la Chine. — L'adoration des rois de Babylone et de l'Égypte. — Résumé de l'évolution de la Royauté. — Nouvelles considérations sur le Roi du Bois à Némi. — Ce roi paraît avoir été l'époux de Diane, le couple étant honoré sous le nom de Roi et de Reine du Bois. — Sexe des arbres. — Mariage des arbres et des plantes.

Dans les chapitres précédents nous avons relevé des justifications de cette théorie qu'en maints pays le magicien s'est transformé en chef ou roi, grâce en partie à la terreur qu'inspirait son habileté connue à la ronde, en partie à la richesse qu'il amassait dans l'exercice de sa profession. Même chez les Australiens ou chez les Papous, peuplades pourtant trop grossières pour avoir conçu la notion d'un véritable gouvernement ou d'une royauté en règle, nous avons saisi à certains symptômes la gravitation du pouvoir politique autour des magiciens ou guérisseurs. Chez les Indiens de l'Amérique, les pas les plus décisifs vers la civilisation furent faits

sous les gouvernements monarchiques et théocratiques du Mexique et du Pérou; mais notre connaissance insuffisante de l'histoire primitive de ces pays ne nous autorise point à prononcer si les prédécesseurs de leurs rois déifiés étaient ou non des guérisseurs. Il nous semble, néanmoins, que chez quelques peuplades sauvages du Brésil, vivant à l'époque de la découverte de l'Amérique, on témoignait au sorcier un respect tel qu'il aurait pu insensiblement s'élever au rang de roi divin si cette évolution n'eût été arrêtée tout court par l'intervention des Européens. Ainsi, l'un des premiers colons de la côte brésilienne, un Français nommé Thévet, rapporte que les Indiens tiennent ces *pages* (ou guérisseurs) en tel honneur et révérence qu'ils les adorent, ou plutôt les idolâtrent. On voit le bas peuple marcher à leur rencontre, se prosterner devant eux et leur adresser des prières, en disant : « Faites que je ne sois pas malade, que je ne meure point, ni moi, ni mes enfants », ou de semblables requêtes. Et eux de répondre : « Tu ne mourras point, tu ne seras pas malade » et autres sentences analogues. Mais, parfois, s'il arrive que ces *pages* n'ont pas dit la vérité et que les choses prennent une autre tournure que celle de leurs prédictions, le peuple ne se fait nul scrupule de les tuer comme étant indignes du rang et de la dignité de *pages* (1).

(1) F.-A. Thévet, *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique* (Anvers, 1558), p. 65 (numérotée 67 par erreur).

Parmi ces Indiens le magicien suit, ou plus exactement suivait tout droit la grand'route qui mène au rang de dieu vivant aussi bien que de roi. Le cerveau des sauvages ne semble pas faire de distinction rigoureuse entre un puissant sorcier et un dieu. Chez ces naturels les divinités ne sont souvent que des magiciens invisibles qui,sous le voile de la nature, travaillent à des charmes et des incantations pareils à ceux qu'emploie le magicien en chair et en os parmi ses compagnons. Et comme la croyance générale est que les dieux se manifestent à leurs adorateurs sous une forme humaine, il est aisé au magicien qui possède des pouvoirs miraculeux de se faire la réputation de divinité incarnée. A telle enseigne que, n'ayant guère été au début qu'un simple prestidigitateur, le magicien tend — comme une plante tend à sa fleur — à devenir, dans son éclat final, dieu et roi en une seule personne. Seulement, en parlant du sorcier comme d'un dieu, il faut nous garder d'introduire dans la conception sauvage de la déité les idées très abstraites et très complexes que nous attachons à ce terme. Nos idées sur ce sujet profond sont le fruit d'une longue évolution intellectuelle et le sauvage est d'autant plus loin de les partager qu'il n'est même pas apte à les comprendre, quand on cherche à les lui expliquer. La controverse, qui s'est déchaînée à propos de la religion des races inférieures, est pour une grande part le simple effet d'un double malentendu. Le sauvage ne comprend pas les

pensées du civilisé et, à quelques rares exceptions près, la réciproque est vraie. Quand le sauvage se sert de son mot « dieu », il a dans l'esprit un certain être, tout autre que celui qui répond dans l'esprit du civilisé au même terme, et si, comme c'est la règle ordinaire, les deux hommes sont également incapables de se placer au point de vue de leur interlocuteur, leurs discussions n'aboutissent qu'à une erreur et à une confusion mutuelle. Si nous autres civilisés, nous ne nous décidons pas à renoncer, pour la définition de Dieu, aux conceptions propres que nous avons élaborées sur la nature divine, nous nous verrons forcés de reconnaître que le sauvage n'a aucun dieu du tout. Mais nous serrerons de plus près la réalité historique, si nous admettons que la majorité des sauvages les plus élevés possèdent, pour le moins, une notion rudimentaire de certains êtres surnaturels qu'on peut sans inconvenance appeler dieux, quoique ce terme n'ait pas chez eux la plénitude de substance que nous y mettons. Cette notion rudimentaire constitue, selon toute probabilité, le germe fécond d'où sont sorties par évolution, chez les peuples civilisés, les hautes conceptions de l'essence divine ; et s'il nous était possible de remonter toute la chaîne du développement religieux, nous découvririons peut-être que, de notre conception de la divinité à celle du sauvage, elle se lie maille à maille, sans solution de continuité.

Sous le bénéfice de cette mise au point, nous allons présenter quelques exemples de dieux qui, pour leurs fidèles, se

sont incarnés dans des êtres humains, d'un sexe ou de l'autre. Les hommes qui pour les croyants sont l'objet de l'incarnation de la divinité sont-ils de toute nécessité des rois ou des descendants de rois ? Nullement, l'incarnation peut se manifester même chez des hommes du rang le plus inférieur. Nos exemples ne porteront donc pas exclusivement sur des personnages royaux, car nous tenons à illustrer ici ce que nous pourrions appeler le principe général de la déification de l'homme vivant, autrement dit, de l'incarnation d'une divinité sous la forme humaine.

D'après un missionnaire catholique qui écrivait en 1841, les indigènes de l'île de Futuna (Pacifique méridional) « ne se bornent pas à prendre pour autant de dieux les maux qui les affligent ; ils voient des divinités partout et vont même jusqu'à supposer que le plus grand de tous les esprits repose dans la personne de leur prince comme dans un sanctuaire vivant. De cette croyance résulte une manière étrange d'envisager leur roi et de se conduire sous son autorité. A leurs yeux le souverain n'est pas responsable de ses actes ; on le regarde comme inspiré par l'Esprit divin dont il est le tabernacle ; sa volonté, par conséquent, est sacrée ; il n'est pas jusqu'à ses caprices et ses fureurs qu'on ne révère ; et s'il lui plaît de se montrer tyran, ses sujets se soumettent par obligation de conscience aux vexations dont il les accable (1) ».

(1) Le missionnaire Chevron, *Annales de la Propagation de la Foi*, xv (1843), p. 37, à comparer *id.*, xiii (1841), p. 378.

Un vieil historien portugais nous informe que le roi de Sofala (Sud Est africain) est un « Cafre à tête crépue, un païen qui n'adore rien du tout, et qui n'a aucune connaissance de Dieu ; au contraire, il estime qu'il est lui-même le dieu de toutes ses terres et il est vénéré comme tel par ses sujets ». « Ceux-ci souffrent-ils de dénuement ou de disette, ils ont recours au roi, dans la ferme croyance qu'il peut exaucer tous leurs vœux, répondre à tous leurs besoins, obtenir n'importe quoi de ses prédécesseurs défunts avec qui, ils s'imaginent, qu'il est continuellement en rapport. Ils lui demandent donc de leur donner, selon leurs besoins, des récoltes, de la pluie ou telle autre variation atmosphérique et pour présenter ces requêtes ils arrivent munis de cadeaux précieux. Le souverain après avoir daigné accepter ces présents engage les suppliants à rentrer chez eux et les assure qu'il aura à cœur d'exaucer leurs vœux. Ces indigènes sont d'esprit si grossier que, tout en constatant maintes fois que le roi n'a pas tenu ses promesses, loin de se désillusionner, ils se reprennent à lui faire des présents plus riches, et de nombreuses journées se passent ainsi en pèlerinages allé et retour jusqu'à ce qu'enfin le temps se mette à la pluie. Alors les Cafres, satisfaits, se disent que si le roi a longtemps fait la sourde oreille à leurs suppliques, c'est qu'il voulait qu'on l'ait d'abord assez sollicité et qu'on l'ait persuadé par des pré-

sents suffisants. Idée qu'il confirme de sa propre bouche afin de maintenir ses sujets dans leur erreur (1). »

Le même écrivain portugais écrit que les Zimbas ou Muzimbas, autre peuplade du Sud-Est africain, « n'adorent pas d'idoles et ne reconnaissent aucun dieu, mais en revanche ils vénèrent et honorent leur roi, le tiennent pour une divinité et pour ce qu'il y a de plus grand et de meilleur au monde. Et ce roi dit en parlant de sa propre personne qu'il est seul dieu de la terre, et en conséquence, si la pluie tombe quand il ne lui plaît pas qu'il pleuve, si la chaleur est plus forte qu'il ne lui sied, il décoche des flèches contre le ciel indiscipliné (2) ». Les Maraves, du Sud africain, ont, ou du moins avaient, vers 1832, « un chef spirituel investi de pouvoirs surnaturels qu'ils vénèrent comme prophète et qu'ils nomment Chissumpe. Outre la propriété d'un immense territoire qu'il gouverne, cet homme reçoit un tribut de tous, même du roi ; on croit son être invisible et immortel, et on le consulte comme oracle, occasions où il sait faire entendre sa voix. Il est personnifié par un remplaçant dont la dignité est héréditaire ét qui jouit de la même vénération que le Chissumpe supposé auquel il est absolument identifié ; il nomme son propre successeur ce qui prévient toute querelle autour de sa succession. Ses oracles

(1) J. Dos Santos, « Eastern Ethiopia », traduit par G. Mac Call Theal, *Record of South-Eastern Africa*, vii (1901), p. 190 et suiv., 199.

(2) J. D. Santos, *op. cit.*, p. 295.

sont aussi inintelligibles et ambigus qu'il est possible d'imaginer, et il tire de gros profits des imposteurs des deux sexes qui achètent de lui le don de prédiction (1) ».

Un dieu humain demeure dans les collines Makalaka, à l'ouest du pays des Matabélés. Les citations que nous allons donner sur lui sont extraites d'un rapport publié par un journal catholique de l'année 1880. « Cet homme-dieu habite au fond d'une caverne au milieu d'un labyrinthe. Personne ne l'a jamais vu, mais il a des fils et des filles qui sont prêtres et prêtresses et qui demeurent dans le voisinage de la grotte. Un fait assez étrange s'est produit récemment : trois fils de ce dieu furent mis à mort, comme de simples mortels, pour avoir dérobé du blé au roi. Lo Bengula (le roi des Matabélés) a probablement pensé qu'ils auraient dû pratiquer la justice encore plus strictement que les autres... Au centre de la caverne (de l'oracle) on dit qu'il y a un puits très noir et profond, d'où se font entendre, à intervalles mesurés, des bruits terribles comme des roulements de tonnerre. Sur les bords du précipice les adorateurs tremblants posent des morceaux de viande, du blé, des volailles, des gâteaux et autres présents pour assouvir la faim du dieu redoutable et pour se concilier sa faveur. Les suppliants demandent à connaître les choses cachées, les événements futurs, les noms de ceux qui ont jeté un sort sur eux, l'is-

(1) *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde*, VI (1856), pp. 273 et suiv.

sue de telle ou telle de leurs entreprises. Après quelques instants de silence profond, on perçoit, au milieu du fracas du tonnerre souterrain, des sons inarticulés, des mots interrompus, dont le sens échappe et qu'expliquent aux fidèles crédules les évocateurs qui s'entendent comme larrons en foire avec les fabricants de tonnerre (1). »

Les Mashonas du Sud africain ont aussi un dieu humain qui ne s'enveloppe pas dans un mystère aussi profond que celui qu'on vient de décrire. Il devait autrefois offrir comme tribut annuel au roi des Matabélés quatre bœufs noirs et une danse d'honneur. Un missionnaire a vu et décrit la divinité, exécutant cette dernière partie de ses devoirs en face de la hutte royale : « Durant trois mortelles heures sans pause, j'ai vu le dieu basané se livrer à une danse frénétique, pliant les jarrets comme un tailleur, suant comme un porc, bondissant avec une agilité qui témoignait de la force et de l'élasticité de ses jambes et de ses cuisses... Cette espèce de danse commencée à vingt minutes de la hutte royale, s'est développée devant la porte même, le tout au son d'un tambourin, au claquetis des castagnettes et au bourdonnement d'un chant monotone (2). »

Les Sakalaves du Nord de Madagascar révèrent un souverain qu'ils appellent *Zanahari antani* « Dieu terrestre ».

---

(1) *Annales de la Propagation de la Foi*, LII (1880), pp. 443-445.

(2) Le Père CROONENBERGHS, « La Mission du Zambèse », *Missions Catholiques*, XIV, (1882), p. 452 et suiv.

Ils lui vouent une vénération qui ressemble à de l'idolâtrie et c'est à ses ancêtres que le peuple est assez naïf pour attribuer la création du monde. Sa personne et ses biens sont sacrés ; pour désigner les différentes parties de son corps, ainsi que ses actions, on a recours à des noms et des verbes étrangers au langage usuel et formant un vocabulaire à part, celui des mots sacrés et nobles (1).

La Grèce ancienne connut elle aussi des déifications d'hommes vivants. Le philosophe Empédocle se fit passer non seulement pour magicien mais pour dieu, il s'adresse ainsi à ses concitoyens :

O amis, dans cette grande cité d'Agrigente qui s'élève sur les flancs dorés de sa citadelle, vous qui visez à de belles tâches, vous qui vous posez un noble but, vous qui offrez à l'étranger un asile tranquille et beau, salut !

Parmi vous je vais avec une dignité suprême. De guirlandes, de guirlandes fleuries vous couronnez mon illustre front.

Je ne suis plus un homme mortel; je suis déjà une immortelle divinité.

A tous mes pas le peuple fait cercle autour de moi et me décerne des marques d'adoration.

Et des milliers de disciples me suivent, cherchant à apprendre la meilleure voie.

Les uns implorent la vision de l'avenir; d'autres, sous l'accablement d'une douleur violente, voudraient entendre des paroles de réconfort et ne plus souffrir de leur peine.

Il s'affirmait capable d'enseigner à ses disciples l'art de soulever ou d'apaiser le vent, celui de faire tomber la pluie

(1) V. Noel, « Ile de Madagascar ; recherches sur les Sakkalava ». *Bulletin de la Société de géographie* (Paris), 2e série, xx (1843), p. 56.

et briller le soleil, d'écarter les maladies et la vieillesse et de ressusciter les morts (1).

Alors que Démétrius Poliorcète restaura la démocratie athénienne en 307 avant Jésus-Christ, les Athéniens lui décernèrent par décret, à lui et à son père Antigonus, les honneurs divins, et cela de leur vivant à tous deux. Les deux nouvelles divinités reçurent le nom de Dieux-Sauveurs. On leur érigea des autels et un prêtre fut attaché à leur culte. Le peuple vint à la rencontre de Démétrius, le Sauveur, avec des hymmes et des danses, des guirlandes et des libations ; la foule fit la haie dans les rues en chantant qu'il était le seul vrai dieu, car les autres dieux dormaient ou demeuraient au loin, ou n'existaient point. Selon l'expression d'un poète contemporain dont les vers furent mis en chœur dans les cérémonies publiques et chantés en secret :

Dans la Cité sont entrés
Les plus grands et les plus chers des Dieux,
Car Demeter et Demetrius
Dans le même temps sont arrivés.
Demeter vient pour célébrer les augustes mystères de la Vierge,
Et lui, il va joyeux, et beau, et riant
Comme doit l'être un dieu.
C'est une belle vision : tous ses amis autour de lui,
Et lui en leur milieu,
Eux, pareils aux étoiles, lui au soleil ;
Fils de Poseïdon le puissant, fils d'Aphrodite,
Salut !

(1) Diogène Laerce, *Vit. Philosoph.*, viii, 50-62 ; *Fragmenta Philosophorum Græcorum*, éd. F. G. A. Mullach, i, pp. 12, 14 ; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1903), p. 214 et suiv.

Les autres dieux demeurent bien au loin
Ou n'entendent pas
Ou n'existent pas, ou ne se soucient pas de nous ;
Mais tous nos yeux voient ta présence,
Toi qui n'es pas un dieu de bois ou de pierre, mais un vrai dieu ;
Aussi est-ce vers toi que vont nos prières (1).

Les anciens Germains attribuaient jusqu'à un certain point un caractère sacré à des femmes et par suite recueillaient leurs avis comme des oracles. Les femmes qu'ils considéraient comme sacrées fixaient, nous dit-on, leurs regards sur les remous des rivières et prêtaient l'oreille soit au murmure de l'eau, soit au rugissement des torrents, et de cette vision et de cette rumeur elles tiraient des présages. Mais parfois la vénération de ces hommes allait plus loin et ils adoraient ces femmes comme de véritables déesses vivantes. Ainsi sous le règne de Vespasien, à une certaine Velléda, de la tribu des Bructeri, était généralement reconnu un caractère divin qui lui valait la royauté sur son peuple. Son ascendant s'étendait fort loin ; elle habitait dans une tour de la rivière Lippe qui se jette dans le Rhin. Quand les habitants de Cologne voulurent conclure un traité avec elle, les ambassadeurs qu'ils lui délégùèrent ne furent pas admis en sa présence, les négociations furent conduites par un ministre qui agit comme truchement de sa divinité et rapporta ses déclarations oraculaires (2).

(1) Plutarque, *Demetrius*, 10-13 ; Athénée, vi, p. 253 et suiv.

(2) Tacite, *Germania*, 8 ; *id.*, *Histor.*, iv, 61, 65 ; V. 22. Cf. K. Müllenhof, *Deutsche Altertumskunde*, v, 208 et suiv.

De nos jours, le chef de la grande secte persane des Babites, nommé Abbas Effendi, et qui demeure à Acre en Syrie, est tenu par des Français, des Russes et des Américains, et surtout par de riches Américaines, pour l'incarnation de Dieu lui-même. Feu le professeur S. I. Curtiss de Chicago eut l'honneur de dîner avec le *Maître*, selon le vocable qui servait à ses disciples pour le désigner, et la déité exprima l'aimable espoir de prendre une tasse de thé un jour avec le professeur dans le royaume du ciel (1).

Mais nulle contrée peut-être n'est si fertile en dieux humains que l'Inde. L'ancien code indien, connu sous le nom de Lois de Manou, pose ce principe qu'un Brahmane « qu'il soit instruit ou ignorant est une grande divinité, de même que le feu promené (pour la cérémonie de l'oblation du feu) ou non promené est une grande divinité ». Plus loin nous lisons que les Brahmanes « peuvent se livrer à toutes sortes d'humbles métiers ; il n'en faut pas moins les honorer de toutes façons, car chacun d'eux est véritablement une grande divinité (2). »

Dans un autre ancien traité indou, nous lisons : « Véritablement il y a deux sortes de dieux ; car, vraiment, les dieux sont les dieux ; et les Brahmanes qui ont étudié et enseignent la science sacrée sont des dieux humains. De même les sacrifices ont une double destination : les oblations

(1) S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion to-day* (Chicago, 1902), p. 102.
(2) *The Laws of Manu*, ix, §§ 317, 319, pp. 398, 399, traduction de G. Bühler.

constituent le sacrifice aux dieux ; et les présents aux prêtres constituent le sacrifice aux dieux humains, les Brahmanes, qui ont étudié et enseignent la science sacrée (1). »

Quant aux Mantras, ou textes sacrés qui servent aux Brahmanes à exercer leur pouvoir miraculeux, il y a un dicton qui a cours partout dans l'Inde : « L'univers entier est soumis aux dieux ; les dieux sont soumis aux Mantras ; les Mantras aux Brahmanes, c'est pourquoi les Brahmanes sont nos dieux (2). »

A Chinchvad, petite ville à 10 milles de Poona (Inde occidentale), demeure une famille dont un membre, à chaque génération, est, aux yeux de la majorité du peuple Mahrattas, l'incarnation de Gunputty, le dieu à tête d'éléphant. Cette célèbre divinité se fit chair pour la première fois en 1640, dans la personne d'un brahmane de Poona, appelé Mooraba Gosseyn, qui s'efforça de faire son salut par l'abstinence, la mortification et la prière. Sa piété obtint récompense. Le dieu lui-même lui apparut dans une vision nocturne et lui promit qu'une partie de son essence sacrée, à lui Gunputty, résiderait en son humble personne, et quand il mourrait, en sa progéniture jusqu'à la septième génération. La promesse divine reçut son accomplissement. Sept incarnations successives, transmises de père en fils, manifes-

(1) *Satapatha-Brahmâna*, traduit par J. Eggeling, 1re partie, p. 309 et suiv. ; à consulter *id.*, 2e partie, p. 341.

(2) Monier Williams, *Religious Life and Thought in India*, p. 201 et suiv,

tèrent sur un monde obscur la lumière de Gunputty. Le dernier rejeton en ligne directe, un dieu à l'aspect pesant et aux yeux chassieux, mourut en 1810. Mais la cause de la vérité était trop sainte, et la valeur de la propriété ecclésiastique trop élevée pour que les Brahmanes pussent envisager d'un œil tranquille la perte indicible dont souffrirait un monde qui ne connaîtrait plus de Gunputty. En conséquence, on chercha et dénicha un vase sacré dans lequel l'esprit divin du Maître s'était révélé à nouveau, et cette révélation s'est heureusement poursuivie à travers une série ininterrompue de vases depuis ce jour jusqu'aujourd'hui. Mais une loi mystérieuse d'économie spirituelle, dont nous déplorons sans la pouvoir changer l'action dans l'histoire de la religion, décrète que les miracles opérés par le dieu-homme aux époques récentes ne sont pas comparables à ceux qu'accomplissaient ses prédécesseurs du temps jadis; on va jusqu'à prétendre que le seul miracle qu'il daigne accorder à présent, c'est celui de nourrir la foule qu'il invite annuellement à dîner à Chinchvad (1).

Par souci d'exactitude nous devons dire que nos renseignements sur cette déité particulière s'arrêtent environ à

(1) Captain Edward Moor, « Account of an hereditary living deity », *Asiatic Researches*, vii, 381-395 (8e édition) ; Viscount Valentia, *Voyages and Travels*, ii, 151-159 ; Ch. Coleman, *Mythology of the Hindus* (Londres, 1832), pp. 106-111 ; *Gazetteer of the Bombay Presidency*, xviii, 3e partie (Bombay, 1885), pp. 125 et suiv. — L'auteur remercie W. Crooke de lui avoir signalé le second et le quatrième de ces ouvrages.

l'année 1885 ; mais nous avons tout lieu de supposer que les mêmes raisons providentielles qui prorogèrent cette révélation jusqu'à cette date-là, continuent à produire leur effet jusqu'à présent.

C'est, en Europe, parler d'un sujet familier que de parler du grand dieu incarné de Lhassa (Tibet), le Dalaï-Lama, qui récemment chut de sa haute puissance, sous les armes non moins incarnées de Sa Majesté britannique. En 1661 ou 1662, les Pères Grueber et d'Orville revenant de Pékin en Europe passèrent deux mois à Lhassa dans l'attente d'une caravane, et ils rapportent que le grand Lama y était adoré comme un vrai dieu vivant, qu'il recevait le titre de Père céleste et éternel, qu'on croyait qu'il avait eu, non pas une seule, mais jusqu'à sept ressurrections. Il vivait, retiré loin des affaires de ce monde passager dans les profondeurs de son palais où, trônant sur un coussin et des tapis précieux, il recevait l'hommage de ses adorateurs, dans une salle où ne filtrait qu'un jour tamisé, mais qui resplendissait d'or et d'argent, et s'illuminait de l'éclat d'une multitude de torches (1).

Le Dalaï-Lama n'est nullement le seul homme de ces régions qui ait « posé » au dieu. Le ministère des colonies à Pékin tient un registre de tous les dieux incarnés de l'Empire chinois. Le nombre de ces dieux patentés

(1) Thévenot, *Relations de divers voyages*, 4e partie (Paris, 1672); *Voyage en Chine* des Pères I. Grueber et d'Orville, pp. 1 et suiv., 22.

s'élève à 160. Le Tibet s'enorgueillit d'en présenter 30, la Mongolie septentrionale 19, et la Mongolie méridionale a l'heur de n'en pas posséder moins de 57. Le gouvernement chinois, plein d'une paternelle sollicitude pour le bien de ses sujets, interdit aux dieux immatriculés sur ses registres de renaître ailleurs qu'au Tibet. On craindrait que la réincarnation d'un dieu en Mongolie n'eût de sérieuses conséquences politiques, qu'elle ne réveillât le patriotisme endormi et l'esprit guerrier des Mongols qui pourraient se rallier autour d'une ambitieuse divinité indigène et de sang royal, et chercher à lui gagner, à la pointe de l'épée, un royaume temporel autant qu'un royaume spirituel. Outre ces dieux publics ou brevetés, il y a une foule de menus dieux privés ou de praticiens non diplômés de la divinité qui opèrent des miracles et bénissent leur peuple, dans tous les coins. Dans ces dernières années le gouvernement chinois a fermé les yeux sur la réincarnation de ces déités de bas étage en dehors du Tibet. Cependant, une fois qu'ils ont pris naissance le gouvernement les surveille aussi strictement que les praticiens attitrés, et si l'un d'eux se conduit mal, on le dégrade promptement ou l'exile en un monastère éloigné avec défense expresse de jamais renaître en chair et en os (1).

(1) E. Pander (Professor at the University of Peking), « Das lamaische Pantheon », *Zeitschrift für Ethnologie*, xxi (1889), p. 76 ; *id.* « Geschichte des Lamaismus », *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1889, p. 202.

Le chef du taoïsme, la secte la plus nombreuse de Chine, est un pape surnommé le Maître Céleste qui passe pour l'incarnation et le représentant du dieu du ciel. Son titre officiel est Chen-yen, ou « Homme vrai ». Lorsque l'un de ces pontifes ou dieux incarnés quitte ce bas monde, son âme passe à un membre masculin de sa famille, la vieille maison de Chang. Pour élire son successeur tous les membres du clan se rassemblent au palais, leurs noms sont gravés sur des tablettes de plomb, ces tablettes sont jetées dans un vase plein d'eau; celle qui surnage porte le nom de la nouvelle incarnation.

La réputation et la puissance de ce pape sont immenses. Il vit de façon princière en son palais situé dans les monts du Dragon et du Tigre, province de Kiang-Si, à environ 25 milles au sud-ouest de Kuei-Ki. La route, pourvue de distance en distance de salles de pierre pour que les pèlerins puissent s'y reposer, conduit en montée graduée à travers une contrée désolée, stérile, sans arbres, et dépeuplée, jusqu'à la hauteur d'un défilé d'où tout à coup la vue plonge sur une vallée large et fertile arrosée par un petit cours d'eau. Le ravissement du voyageur s'accroît du contraste entre la vue qu'il découvre et le morne paysage qu'il vient de traverser. Nous voici à l'entrée du domaine que le pape tient de l'Empereur lui-même qui lui en a fait don franc d'impôts. Le palais est situé au centre d'une petite ville. Il est neuf et dénué d'intérêt, ayant été reconstruit après

la révolte des Taipings, alors que dans leur marche vers le Nord les rebelles dévastèrent avec furie les terres papales. A un mille environ à l'est du palais se trouvent les ruines de temples imposants qui ont également été détruits dans la grande insurrection et n'ont été reconstruits qu'en partie. Néanmoins le temple principal est bien conservé. Il est dédié au dieu du ciel et il contient une image colossale de cette divinité. La résidence papale pullule, bien entendu, de moines et de prêtres de tous rangs. Mais les cours et les jardins des monastères, jonchés de monceaux de briques cassées, de pierres éparses et de bois pourri, offrent le spectacle désolant du délabrement ; la ruine de la capitale religieuse reflète le déclin de la papauté. Le nombre de pèlerins diminue et avec eux baissent les revenus du Saint-Siège. Autrefois le pape avait le rang des vice-rois et des dignitaires les plus élevés de l'Empire ; aujourd'hui il est réduit au niveau d'un mandarin de troisième classe et porte un bouton bleu au lieu d'un rouge. Autrefois il se rendait chaque année à la cour impériale à Pékin ou ailleurs, afin de procurer paix et prospérité à tout le royaume au moyen de ses cérémonies, et sur son parcours les dieux et les esprits devaient venir de partout à sa rencontre pour lui rendre hommage, à moins pourtant que par considération pour eux, il ne suspendît à son palanquin un écriteau portant cette inscription : « Dispense de saluer ». Le peuple se précipitait sur la poussière ou la

boue que ses pieds avaient foulées afin de la conserver, comme un talisman sans prix. De nos jours, si le pape se rend à la cour (cela n'arrive au plus, semble-t-il, que tous les trois ans) ses services sont rarement réclamés sauf pour exorciser les démons de la peste. Mais il exerce encore le droit d'élever des mandarins défunts au rang de divinités locales, et comme il reçoit des honoraires pour chaque déification, cette phalange de la hiérarchie céleste reçoit, c'est bien naturel, beaucoup de recrues. Il tire aussi un revenu considérable de la fabrication et de la vente de papiers verts et rouges où sont inscrits des caractères cabalistiques, qui préservent infailliblement des démons, des maladies et des calamités de toutes sortes (1).

Néanmoins, en Chine le plus grand des rois humains est l'Empereur. Pour fixer la position qu'il occupe dans l'esprit du peuple nous citerons ce passage du professeur J. J. M. Groot, de Leyde, la plus haute autorité contemporaine en ce qui touche la religion chinoise : « A nul fils de la Chine ne viendrait jamais l'idée de mettre en doute la puissance suprême exercée par l'Empereur et par ses représentants, les mandarins, non seulement sur les humains mais aussi sur les dieux, car les dieux ou *Shen*, sont des âmes

(1) Mgr Danicourt, « Rapport sur l'origine et la décadence de la secte des Taosse en Chine ». *Annales de la Propagation de la Foi*, xxx (1858), pp. 15-20 ; J. H. Gray, *China* (Londres, 1878), i, 103 et suiv. ; docteur Merz, « Bericht über seine erste Reise von Amoy nach Kui-kiang », *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, xxiii (1888), pp. 413-416.

ayant intrinsèquement la même nature que celles qui résident dans les humains. Dès lors pourquoi, du seul fait qu'elles n'ont pas de corps humains, les placer au-dessus de l'Empereur qui n'est rien moins que le fils du Ciel, c'est-à-dire une Grandeur à nulle autre pareille qu'à celle du Ciel, qu'à la Puissance au-dessus de laquelle il n'en est point d'autre qui gouverne l'univers et tout ce qui s'y meut, tout ce qui y existe? Une telle absurdité ne pourrait pas être conçue par la raison chinoise. Donc, le premier article du Credo politique est que l'Empereur, comme le Ciel, est seigneur et maître de tous les dieux et qu'il délègue cette dignité à ses mandarins, et à chacun d'eux dans le ressort de sa juridiction. C'est à eux qu'il appartient de décider quels dieux auront droit à l'adoration du peuple, quels dieux se la verront refuser. C'est le gouvernement impérial qui déifie les âmes humaines dépouillées de leurs enveloppes terrestres et aussi qui les destitue de leur rang divin. Leur culte, s'il est établi contre la volonté ou sans la licence de l'autorité impériale, peut être aboli à son bon plaisir sans qu'elle ait à redouter une vengeance de la part du dieu en retour d'une mesure aussi radicale; car le pouvoir du dieu le plus puissant et le plus fort n'est rien auprès de l'Être céleste et auguste sous la protection duquel le Fils, c'est-à-dire l'Empereur, exerce le règne suprême sur tout ce qui a vie sous le firmament, et cela à moins que par forfaiture, en négligeant ses devoirs impériaux,

il n'encoure la déchéance de cet appui tout-puissant (1). »

De même que l'empereur de la Chine est le fils du Ciel, le Mikado, l'empereur du Japon, est tenu pour l'incarnation de la déesse Soleil, la divinité qui gouverne l'univers, y compris les dieux et les hommes. Une fois par an tous les dieux viennent lui rendre hommage et passent un mois à sa cour. Pendant ce mois, dont le nom signifie « sans dieux », personne ne fréquente les temples, qui sont réputés désertés (2).

Les premiers rois babyloniens, depuis Sargon Ier jusqu'à la quatrième dynastie d'Ur et même plus tard, se donnaient pour dieux de leur vivant. Les monarques de la quatrième dynastie, en particulier, se faisaient construire des temples à eux-mêmes : ils s'érigeaient des statues dans nombre de sanctuaires et ordonnaient au peuple de célébrer en leur honneur des sacrifices ; le huitième mois était spécialement consacré aux rois, et des sacrifices leur étaient offerts à la nouvelle lune et le 15 de chaque mois (3).

Les rois de l'Égypte antique étaient pareillement adorés comme dieux de leur vivant. Sur ce sujet, feu Le Page Renouf

---

(1) J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, I (Amsterdam, 1903), pp. 17 et suiv.

(2) *Manners and Customs of the Japanese in the nineteenth Century : from recent Dutch visitors to Japan and the German of Dr. Ph. Fr. von Siebold* (Londres, 1841), pp. 141 et suiv.

(3) H. Radau, *Early Babylonian History* (New-York et Londres, 1900), pp. 307-317. Comparer C. Brockelmann, « Wesen und Ursprung des Eponymats in Assyrien », *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI (1902), p. 394; H. Zimmern dans E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament* (Berlin, 1903), pp. 379, 639 et suiv.

écrit : « On n'a jamais douté que le roi prétendait à la divinité réelle; il était le « grand dieu », l' « Horus d'or » et le « fils de Ra » (le dieu du Soleil). Il revendiquait l'autorité non seulement sur l'Égypte, mais « sur tous les pays et toutes les nations », sur « le monde entier en long et en large, sur l'Est et l'Ouest, sur tout ce qu'enferme dans son grand circuit le soleil en marche », sur « le ciel et tout son contenu, sur la terre et tout ce qu'elle porte » ; « toutes les créatures qui marchent sur deux ou sur quatre pieds, tout ce qui vole ou voltige, le monde entier lui offre ce qu'il produit »... Toutes les propriétés reconnues en fait au dieu-soleil étaient, en dogme, autant d'attributs du roi d'Égypte. Ses titres dérivaient directement de ceux du dieu-soleil (1) ».

Citons à présent un écrivain français moderne qui a consacré un traité spécial au caractère sacré de la royauté pharaonique. Alexandre Moret écrit :

« Le roi épuisait, en son existence, toutes les conceptions possibles du divin que s'étaient formées les Égyptiens : dieu surhumain par la naissance et par la charge royale, il devenait aussi l'homme divinisé après le trépas. Ainsi se résumait en lui tout ce que l'on savait de la divinité (2). »

---

(1) P. Le P. Renouf, « The priestly character of the earliest Egyptian civilisation », *Proceedings of the Society for Biblical Archæology*, xii (1890), p. 335.

(2) A. Moret, *Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique* (Paris, 1902), p. 278 et suiv., à comparer p. 31.

« La divinité du roi était reconnue dans toutes les circonstances de la vie publique du souverain ; on ne se contentait point d'adorer Pharaon au temple ; hors des limites du sanctuaire il restait le « dieu-bon » à qui tous les hommes devaient une perpétuelle adoration. Le nom même du souverain était sacré comme sa personne ; on jurait par ce nom comme par celui des dieux, et celui-là était puni qui proférait ce serment à la légère (1). »

En particulier le roi d'Égypte était identifié avec le grand dieu-soleil Ra.

« Fils du Soleil, paré des couronnes solaires, armé des armes solaires, les dieux et les hommes l'adoraient comme Ra, le défendaient comme Ra contre des attaques menaçant en lui l'être divin, qui, durant son existence humaine, connaissait déjà la gloire et les dangers d'être « un soleil incarné » et « l'image vivante sur terre de son père Toum d'Héliopolis (2) ».

Même la vie des dieux dépendait de la vie divine du roi :

« Les dieux et les hommes vivent des paroles de sa « bouche, » et ce qui vient de son cœur se réalise sur-le-champ comme ce qui sort de la bouche de Dieu (3).

« O dieux, dit le roi avant le service sacré, vous êtes

(1) *Op. cit.*, p. 306.
(2) *Op. cit.*, p. 310.
(3) *Op. cit.*, p. 299.

saufs, si je suis sauf ; vos doubles sont saufs si mon double est sauf à la tête de tous les doubles vivants ; tous vivent si je vis. »

Nous avons, à présent, complété notre esquisse, une simple esquisse, répétons-le, de l'évolution de la royauté sacrée qui a atteint sa forme la plus élevée, son expression la plus absolue dans les monarchies du Pérou, de l'Égypte, de la Chine et du Japon ; historiquement parlant, cette institution apparaît comme redevable de son origine à l'ordre des magiciens publics ou des guérisseurs ; logiquement parlant, l'institution se fonde sur une déduction erronée de l'association d'idées. Les hommes prirent à tort l'ordre de leurs idées pour l'ordre de la nature et conçurent dès lors cette illusion qu'étant ou se croyant maîtres de leurs idées, ils pouvaient également être maîtres des choses. Ceux qui pour une cause ou une autre, la force ou la faiblesse de leurs facultés naturelles, étaient censés investis au plus haut degré de ces pouvoirs magiques, furent, petit à petit, mis à part de leurs semblables et formèrent une classe séparée, destinée à exercer une influence de la plus grande portée sur l'évolution religieuse et politique de l'humanité. Le progrès social consiste surtout — on le sait — dans la différenciation graduelle des fonctions, ou, pour parler plus simplement, dans la division du travail. Dans la société primitive, tous, plus

(1) *Op. cit.*, p. 233.

ou moins, font le même ouvrage et le font par conséquent également mal ou à peu près ; puis graduellement, on en vient à le répartir entre des travailleurs de différentes classes ; et il se fait alors de mieux en mieux ; selon que les produits matériels ou immatériels de ce labeur sont partagés par tous, le groupe social tout entier tire avantage de cette spécialisation croissante. Or, les magiciens et les guérisseurs semblent former la plus ancienne classe artificielle ou professionnelle dans l'évolution de la société (1).

En effet, dans toutes les tribus sauvages que nous connaissons nous retrouvons les sorciers ; et chez les naturels les moins élevés, tels que les aborigènes australiens, l'unique classe artificielle qui existe est celle des devins. Sous l'action du temps la division du travail continue à opérer et l'ordre des magiciens se subdivise lui-même en catégories, par exemple, en guérisseurs de maladies, en évocateurs de la pluie, etc. Simultanément, le membre le plus puissant de chaque catégorie conquiert la position de chef et se transforme graduellement en roi sacré, ses anciennes fonctions magiques étant de plus en plus reléguées à l'arrière-plan et remplacées par des devoirs sacerdotaux, voire divins, à mesure que la magie cède lentement le pas à la religion.

(1) En ce qui concerne les naturels des îles occidentales du détroit de Torrès le docteur A. C. Haddon remarque que les magiciens ou sorciers « constituent la seule classe professionnelle parmi ces insulaires démocrates ». *Report of the Cambridge Expedition to Torres Straits*, p. 321. La même observation peut s'appliquer à nombre d'autres tribus sauvages.

Plus tard encore la séparation s'accentue entre l'aspect civil et l'aspect religieux de la royauté, le pouvoir temporel étant octroyé à un homme, le pouvoir spirituel à un autre. Entre temps, les magiciens que peut réprimer, mais jamais abolir, la prééminence de la religion, continuent à s'adonner à leur vieil art occulte plutôt qu'au rituel nouveau de sacrifice et de prière ; et à la longue les plus fins d'entre eux percent l'imposture de la magie et imaginent une méthode plus efficace d'utiliser les forces de la nature au profit des humains ; bref, ils abandonnent la sorcellerie pour la science. Nous sommes loin d'affirmer que telle ait été rigoureusement partout l'évolution des choses ; sans nul doute elle eut de très larges variations dans les diverses sociétés. Nous ne faisons qu'indiquer à très grandes lignes ce qui fut, selon notre conception, la tendance générale. En examinant cette évolution du point de vue industriel, on voit qu'elle a marché de l'uniformité à la diversité des fonctions ; en l'envisageant au point de vue politique, qu'elle est allée de la démocratie au despotisme. Nous n'avons pas dans cette série d'études à nous occuper de l'histoire ultérieure de la monarchie, ni particulièrement de la faillite du despotisme et de son remplacement par des formes de gouvernements mieux adaptées aux besoins plus élevés de l'humanité ; notre sujet est la croissance et non pas le déclin d'une grande institution qui fut bienfaisante à son heure. Mais si nous avons ainsi tracé l'esquisse de l'histoire pri-

mitive de la royauté, il nous reste à en marquer les détails. Pour accomplir pleinement cette tâche il faudrait non seulement plus de temps, mais encore plus d'art et de science que nous n'en avons. Elle demandera la coopération de beaucoup de travailleurs. Les matériaux exigés par l'histoire sont en grande partie encore à réunir, à passer au crible, à classer. Nous nous contenterons ici de montrer quelques aspects spéciaux de la royauté, en particulier de celle de l'antiquité classique.

Nous avons commencé notre enquête, le lecteur s'en souvient, par l'examen d'un seul exemple de roi sacré, savoir : le prêtre de Diane, connu sous le nom de Roi du Bois à Némi. Nous avons déjà indiqué qu'outre le caractère plus précis et plus défini que présente une recherche qui part de faits concrets plutôt que d'idées générales, l'étude de la prêtrise de Némi offre des avantages spéciaux. Elle soulève certaines questions d'un haut intérêt et qui méritent d'être approfondies. Nous allons donc d'abord revenir à Némi, puis faire une autre tournée d'observations beaucoup plus circonscrite.

Une simple revue des témoignages de l'antiquité classique, sans application de la méthode comparative dans son sens le plus étendu, nous porte à conclure que le prêtre de Diane à Némi incarnait un certain personnage mystérieux et mythique du nom de Virbius, censé avoir été le premier Roi du Bois et avoir été à Diane ce qu'était Attis à Cybèle

et Adonis à Vénus. De là semble tout nécessairement découler que le prêtre lui-même, comme représentant de Virbius, jouait le même rôle à l'égard de la divinité et, ce rôle étant celui d'amant mortel d'une déesse immortelle, nous en déduisons que le prêtre était envisagé comme le compagnon ou l'époux de Diane.

Notre étude sur les rois divins et autres incarnations divines nous amène à comprendre comment le Roi du Bois à Némi a peut-être été plus qu'un simple prêtre, qu'il a été supposé personnifier le Virbius mystique, et non pas uniquement le représenter ; qu'il a bien pu se faire passer pour dieu aussi bien que pour roi, et que ses prédécesseurs ont pu se hausser à cette position élevée par l'exercice de ces fonctions magiques qui ont si fréquemment frayé la voie à la royauté et à la divinité. Si cette thèse est exacte, le prêtre de Némi aurait été un époux tout à fait sortable pour une déesse. Or, Diane à Némi était appelée Dame du Bois (*Nemorensis*), tandis que son prêtre portait le titre de Seigneur ou Roi du Bois (*Rex Nemorensis*). En réfléchissant à ces termes et en les appliquant à l'histoire de Virbius ainsi qu'à sa représentation par le prêtre, nous inférons sans témérité que, dans l'opinion publique, le prêtre et la déesse passaient pour un couple d'amants, Roi et Reine ou Seigneur et Dame des Bois. Il est nécessaire ici de rappeler que non seulement le prêtre de Némi portait un titre qui l'associait aux bois en général, ou du moins au bosquet sacré en parti-

culier, mais encore que ce prêtre était en relation spéciale avec un arbre individuel du bosquet, puisqu'il ne pouvait être attaqué que par un candidat briguant son office, qui aurait cassé une branche de l'arbre en question. Ce dernier détail, si nous le rapprochons du titre silvestre du pontife et de son commerce intime avec la déesse, nous permet peut-être, sans raffinement exagéré, l'interprétation suivante : La vie du prêtre était en quelque sorte liée à celle de l'arbre du bosquet ; autrement dit, il était le représentant humain ou l'incarnation de l'esprit d'un arbre. Quant à sa divine partenaire, Diane, en tant que déesse silvestre, il est probable qu'elle descendait en droite ligne d'une dryade ; car l'homme primitif affecte un esprit distinctif, nymphe ou faune, à chaque arbre en particulier bien longtemps avant que puisse pénétrer dans son intelligence la notion générale d'un dieu ou d'une déesse des bois. Sans nous attarder à une fastidieuse dissertation sur le culte des arbres ; nous nous arrêterons pourtant à l'un de ses aspects si nous voulons pleinement saisir ce qu'étaient le Roi et la Reine du Bois à Némi. Il s'agit de la personnification des esprits des plantes en tant que mâles et femelles. On sait qu'une telle personnification n'est pas de pure fantaisie, car les plantes comme les animaux ont leur sexe ; nous n'osons déterminer avec compétence jusqu'à quel point cette distinction a été observée par les sauvages. On constate que les Maoris l'ont remarquée et qu'ils ont

des noms différents pour distinguer les sexes de certains arbres (1).

Quoi qu'il en soit, il est certain que les anciens avaient fait cette découverte : Pline dit que les naturalistes distinguaient les sexes de tous les arbres et de toutes les plantes et qu'ils mettaient à profit cette découverte dans la culture du dattier en fécondant cet arbre artificiellement (2).

Chez les Sabéens de Harran, qui vivent entre la Syrie et l'Euphrate, le mois où les palmiers étaient ainsi fécondés portait le nom de *Mois des Dattes*, et c'était l'époque où l'on célébrait les fêtes de mariage de tous les dieux et de toutes les déesses (3).

Au British Museum, sur les grandes tables sculptées rapportées des fouilles assyriennes, on voit représenté un personnage ailé debout devant un arbre et tenant en main quelque chose qui ressemble à une pomme de pin. Cette scène, selon l'ingénieuse explication de feu le professeur E. B. Tylor, se rapporterait à la fertilisation du palmier-dattier (4).

Mais, bien différents de ces mariages réels et prolifiques

---

(1) Elsdon Best, « Maori Nomenclature », *Journal of the anthropological Institute*, xxxii (1902), p. 197.

(2) Hérodote, i, 193 ; Théophraste, *Historia Plantarum*, ii, 8, 4 ; Pline, *Hist. Nat*, xiii, 31, 34 et suiv.

(3) D. Chwolssohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, ii, 26, 251.

(4) E. B. Tylor, *Proceedings of the Society for Biblical archeology*, xii (1890), pp. 383-393. Consulter sur la fécondation du palmier-dattier, C. Ritter, *Vergleichende Erdkunde von Arabien*, ii, 811, 827 et suiv.

des arbres sont les fausses et stériles unions de végétaux qui, dans diverses contrées ont joué un rôle dans les superstitions populaires.

Qu'on ne s'attende pas à retrouver ici la constatation vérifiée que les plantes ont un sexe, mais simplement cette méthode primitive de penser par analogie, en vertu de laquelle les ignorants de partout étendent à toute la nature les relations de la vie humaine. Ces mariages végétaux, de pure superstition, sont communs dans l'Inde. Par exemple, si un Indou plante un bosquet de manguiers, il lui est défendu, ainsi qu'à sa femme, de goûter à ses mangues avant d'avoir célébré le mariage d'un de ces arbres, dont on fait l'époux, avec un arbre d'une autre espèce, d'ordinaire un tamarinier, qui croît près de l'autre dans le bosquet. A défaut de tamarinier pour figurer l'épouse, un jasmin fera l'affaire. Les frais de ces noces sont souvent énormes, car plus il y a de brahmanes invités à festoyer à cette occasion, plus grande sera la gloire du propriétaire de manguiers. On a vu une famille vendre ses bijoux d'or et d'argent afin de marier un manguier à un jasmin avec toutes les cérémonies et l'éclat d'usage (1).

Une autre plante qui joue le rôle de la mariée dans les rites indous est le *tulasi* ou Basilic sacré (*Ocymum Sanctum*). C'est un arbuste assez petit pour pousser dans un

(1) Sir W. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian offiical* (Westminster, 1897), I, 38 et suiv.

grand pot de fleur et qu'on trouve souvent dans les appartements; de fait, presque chaque famille indoue qui se respecte en possède un. En dépit de son humble apparence, l'arbuste est pénétré de l'essence du grand dieu Vishnou et de sa femme, Lakshmi, et le divin végétal reçoit comme un dieu un culte quotidien. La plante est surtout une divinité propice aux femmes, étant envisagée comme une incarnation de l'épouse de Vishnou, Lakshmi ou de l'épouse de Rama, Sita, ou encore de l'épouse de Krishna, Rukmini. Les femmes font leurs dévotions au basilic, elles évoluent autour de lui tout en priant ou en lui offrant des fleurs et du riz. Annuellement et dans chaque famille indoue la sainte plante, incarnation d'une déesse, est mariée au dieu Krishna. La cérémonie a lieu en novembre. Dans l'Ouest de l'Inde, l'idole de l'adolescent Krishna, dans un superbe palanquin suivi d'un long cortège, est portée dans la maison d'un homme riche pour y être mariée au basilic, et les fêtes se célèbrent avec grande magnificence (1).

D'autre part, comme épouse de Vishnou, le divin basilic est marié au *Salagrama*, fossile noir ressemblant à une corne de bélier que nous appelons Corne d'Ammon et qui est regardé comme l'incarnation de Vishnou. Dans le Nord-Ouest de l'Inde il faut que ce mariage de la plante avec

(1) J.-A. Dubois, *Mœurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde* (Paris, 1825), II, 448 et suiv.; Monier Williams, *Religious Life and Thought in India*, pp. 333-335; W. Crooke, *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* (Wetsminster, 1896), II, 110 et suiv.

le fossile ait été célébré avant qu'on ait droit de goûter aux fruits d'un nouveau verger. Un homme, tenant à la main le fossile, joue le rôle du marié, un autre, tenant le basilic, figure la mariée. Après avoir fait brûler un feu de sacrifice, le brahmane qui officie pose les questions d'usage au couple qui va être uni et enfin les conjoints font six fois le tour d'une petite place marquée au centre du verger (1).

Aucun puits n'est tenu pour propice tant que le saint fossile n'a pas été marié solennellement au saint basilic symbolisant ici le jardin que le puits est censé arroser. Les parents se réunissent, le propriétaire du jardin figure le marié, un allié de sa femme personnifie la mariée. Des dons sont offerts aux brahmanes, on célèbre une fête dans le jardin et, tous ces rites accomplis, on peut se servir et du jardin et de la fontaine, sans danger aucun (2).

A propos de tous ces usages signalons tout particulièrement le point suivant : c'est un être humain qui fait le personnage de la plante. Ce mode de représentation a reçu de larges applications et, si nous sommes dans le vrai, contribue pour une large part à l'intelligence de la prêtrise de Némi. Le mariage du fossile sacré à la plante sacrée est

(1) Sir Henry M. Elliot, *Memoirs on the History, Folk-lore, and Distribution of the Races of the North-Western Provinces of India*, édité par J. Beames (Londres, 1869), I, 233 et suiv. Quant à la *Salagrama*, voir G. Watt, *Dictionary of the Economic Products of India*, VI, 2e partie (Londres et Calcutta, 1893), p. 384 ; G. Oppert, « Note sur les Salagramas », *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris, 1900), pp. 472-485.

(2) W. Crooke, *op. cit.*, I, 49.

également célébré chaque année par le Rajah de Orchha à Ludhaura. Un rajah précédent y dépensait d'ordinaire une somme qui n'équivalait pas à moins de 750.000 francs, soit un tiers de son revenu. Une fois, plus de cent mille assistants, dit-on, vinrent à cette cérémonie et furent traités aux frais du rajah. La procession comprenait 8 éléphants, 1.200 chameaux et 4.000 chevaux, tous montés et élégamment caparaçonnés. L'éléphant dont le harnachement était le plus somptueux portait le dieu fossile afin qu'il fît sa visite de noces à la petite déesse végétale. Dans ces occasions, tout le rituel d'un mariage régulier est observé, et lorsqu'il est accompli les jeunes mariés sont laissés seuls à se reposer ensemble dans le temple jusqu'à l'année suivante (1).

En Europe, le mariage des esprits de végétation survit encore dans les cérémonies du jour de mai, car le Roi et la Reine de Mai, sans nul doute, personnifient le réveil de l'énergie des arbres et des fleurs, des forêts et des prés. Réservons pour le prochain chapitre l'étude de ces cérémonies.

---

1) Sir W. H. Sleeman, *op. cit.*, I, 147-149, 175.

CHAPITRE VI

Mariage des puissances de la Végétation. — Le Roi et la Reine de Mai en Allemagne et en Angleterre. — Mariage des Dieux dans l'antiquité à Babylone, en Égypte et en Grèce. — Rites analogues dans la Suède antique et en Gaule. — Mariage des Dieux des eaux avec des mortelles. — Histoires du type Persée et Andromède. — La mise à mort du dragon à Fürth. — Saint Romain et le dragon de Rouen.

Nous avons achevé dans le dernier chapitre l'examen de ce qu'on pourrait appeler le Progrès du Roi, nous voulons dire la marche par laquelle le roi divin s'est dégagé de l'ancien magicien ou guérisseur. La notion générale que nous nous sommes ainsi formée de l'évolution de la royauté sacrée peut être maintenant appliquée à l'exemple particulier de l'institution qui a été le point de départ de nos recherches dans notre premier chapitre. Le titre de Roi du Bois décerné au prêtre de Némi, titre à rapprocher de son commerce avec la déesse silvestre Diane, donne à penser que ces deux personnages réunis personnifiaient les puissances de la végétation en général et des bois en particulier, et que d'après le

principe de la magie homéopathique, leur union a pu être envisagée comme moyen d'assurer la reproduction de cette vie végétale dont en dernier ressort les hommes et les bêtes dépendent pour leur subsistance. Des coutumes du même genre survivent à l'état atténué dans les rites qu'on observe encore dans certaines parties d'Europe aux fêtes populaires du 1er mai, de la Pentecôte et de la Saint-Jean. Dans toutes ces coutumes l'essence du rite paraît être une parodie du mariage des puissances de la végétation qui, après leur long sommeil hivernal, manifestent leur renouveau d'énergie par la verte poussée des feuilles et par la variété de teintes des fleurs en éclosion. La signification de ce spectacle nous échapperait si nous n'y voyions qu'une représentation dramatique du changement prodigieux qui se fait sur terre au printemps et au début de l'été. Ce que nous avons appris de la magie sympathique, surtout de sa subdivision appelée magie imitative, nous porte à croire qu'à son origine — nous ne disons pas, certes, aujourd'hui — le mariage mimé des puissances végétales, qu'il fût joué par des arbres ou par des hommes habillés de feuilles, était une cérémonie magique, un charme destiné à produire le résultat même qu'il mimait. Bref, la cérémonie magique avait pour but de hâter la croissance des feuilles, des fleurs, des herbes ou, en un mot, des fruits de la terre.

Quelques exemples venus à notre connaissance il y a peu de temps suffiront à illustrer ces fêtes populaires. Tou-

tefois dans les rites en question il y a des traits caractéristiques et généraux qu'il est essentiel de dégager ; car si notre opinion au sujet du culte de Némi est exacte, ces traits s'y rapportent directement. En premier lieu les représentants humains de la végétation sont souvent nommés roi et reine et sont traités comme tels ; en second lieu le droit à ces royauté dérisoires s'établit souvent par une lutte de force physique ou d'agilité ; enfin, l'union réelle ou simulée du Roi humain de Mai et de sa Reine paraît avoir constitué à l'origine une partie essentielle du rite, et y avoir été envisagée comme un charme sympathique pour hâter — selon le principe imitatif ou homéopathique — la fertilité des bois, des prés et des champs. D'où il résulte que la licence bien connue qui accompagnait la célébration de ces coutumes n'était pas un excès fortuit, mais tout au contraire qu'elle devait être regardée comme essentielle à l'accomplissement des cérémonies, en raison de l'objet qu'elles visaient. On comprend dès lors la très sérieuse signification que, sous leur air de joyeuse frivolité, ces fêtes avaient aux yeux de nos pères ; ils devaient penser que la vie elle-même dépendait de leur célébration et que la mort universelle aurait suivi leur omission. Comment hommes et bêtes pourraient-ils continuer à vivre, s'il n'y avait plus de printemps ?

En Saxe, d'après un auteur allemand, « tant au mois de mai qu'à la Pentecôte, l'arrivée de l'été ne se célébrait pas

simplement par son entrée symbolique sous les traits du roi ou de la reine au village ; on introduisait la fraîche verdure des bois elle-même dans l'intérieur des maisons : c'étaient les arbres de mai ou les arbres de Pentecôte que mentionnent des documents remontant jusqu'au treizième siècle. La recherche du mai constituait une fête (*majum quærere*). On rapportait des bois de jeunes arbres, surtout des pins et des bouleaux, et on les dressait devant la porte des maisons ou devant les étables ou dans les appartements. Les jeunes gens plantaient des arbres de mai devant les chambres de leurs belles. Outre ces mais de famille, un grand arbre, le mai, apporté lui aussi en solennelle procession au village, était érigé au centre du hameau ou sur la place du marché de la cité. Il avait été choisi par tous les habitants qui veillaient sur lui avec grande sollicitude. D'ordinaire on dépouillait l'arbre de ses branches et de ses feuilles, et on ne lui laissait que la couronne où l'on exhibait en parade, outre des rubans multicolores, des victuailles telles que saucissons, gâteaux et œufs. Les jeunes gens s'évertuaient à gagner ces prix. Les mâts de cocagne graissés qu'on voit encore dans nos foires sont les survivances de ces anciens poteaux de mai. Souvent il y avait une course à pied ou à cheval jusqu'au poteau de mai, passe-temps de Pentecôte qui, au cours des âges, a perdu sa signification, mais qui, sous forme de coutume populaire, survit encore à l'état de vestiges en maintes parties de l'Allemagne. Dans nos

grandes villes cette coutume s'est convertie en sport, nos courses de printemps n'étant autre chose, à l'origine, que les anciennes courses de chevaux où le vainqueur recevait un prix, d'ordinaire un drap rouge, de la main d'une jeune fille, tandis que le cavalier arrivant en queue était salué par les huées et les lardons de tous les villageois réunis (1) ».

La coutume de la plantation du mai est observée par les Wends de Saxe, comme par les Allemands. Les jeunes gens du village choisissent l'arbre le plus élancé et le plus grand et le dressent sur la pelouse du village. Son sommet feuillu, orné de rubans et d'étoffes offerts par les jeunes filles, demeure là, dépassant de beaucoup les toits, jusqu'au jour de l'Ascension, et, en maints endroits, jusqu'à la Pentecôte. Quand vient le jour de l'abattre, la jeunesse mène des farandoles tout autour de l'arbre et l'adolescent qui attrape et arrache la couronne feuillue de l'arbre chancelant est le héros de la fête, celui qu'on porte sur les épaules, tenant haut les branches vertes, en un cortège aux cris joyeux qui, musique en tête, se rend au cabaret, où la danse reprend de plus belle (2).

Un trait caractéristique et courant des fêtes de la Pentecôte en Silésie était, et jusqu'à un certain point est encore, une joute pour parvenir à la royauté. Sous ses nombreuses

---

(1) E. Mogk, dans R. Wuttke, *Sächsische Volkskunde* (Dresde, 1901), p. 309 et suiv.

(2) M. Rentsch, dans R. Wuttke, *op. cit.*, p. 359.

variantes, cette joute n'avait d'ordinaire pour objet unique que l'arrivée soit à l'arbre vert, soit au poteau enrubanné, c'est-à-dire au mai. Parfois l'adolescent qui réussissait à grimper au haut du mât glissant et à y saisir le bouquet était proclamé roi de la Pentecôte, et sa fiancée l'épouse de la Pentecôte. Ensuite le roi, portant le bouquet de mai, s'en allait au cabaret, où danses et festin couronnaient les réjouissances. Parfois, les jeunes fermiers et les cultivateurs faisaient une course à cheval vers le mai orné de fleurs, de rubans et d'une couronne. Celui qui arrivait le premier au mât du mai était roi de la Pentecôte, et les autres devaient se mettre à ses ordres, la journée durant. Au plus mauvais cavalier on réservait le rôle de bouffon. Auprès du mât tous descendaient de cheval, et élevaient le roi sur leurs épaules; lui grimpait lentement le long du poteau et en redescendait, tenant en main la couronne et le bouquet qu'il avait arraché du sommet. Entre temps, le bouffon courait au cabaret, et se mettait vite à dévorer trente petits pains et à boire à longs traits quatre litres d'eau-de-vie aussi rapidement que possible. Le roi, portant le bouquet de mai et la couronne, le suivait de près à la tête de toute la compagnie. Si, à son arrivée, le bouffon s'était acquitté de sa tâche d'avaleur de petits pains et de liqueur et s'il accueillait le roi par un discours et un verre de bière, son écot était réglé par le roi; au cas contraire, c'était au bouffon de le régler lui-même. Après l'heure de la messe, la procession parcourait en fa-

randole le village. Le roi, à cheval, en prenait la tête, couvert de fleurs et portant le bouquet de mai. Ensuite venait le bouffon habillé de vêtements mis à l'envers, avec une barbe de chanvre au menton et la couronne de Pentecôte sur la tête. Suivaient deux cavaliers déguisés en gardes. La procession s'arrêtait à chaque cour de ferme, les gardes descendaient de cheval, enfermaient le bouffon dans la maison, et réclamaient à la ménagère de quoi acheter du savon pour laver la barbe du fou. La coutume leur permettait de s'emparer de tous les vivres qui n'étaient point mis sous clef. Finalement, tous se réunissaient dans la maison qu'habitait la fiancée du roi : on la saluait reine de la Pentecôte et on lui faisait d'honnêtes cadeaux. Le roi avait le droit de dresser soit l'arbre de mai, soit la touffe de mai devant la cour de son maître où ces trophées demeuraient comme un honorable souvenir jusqu'à pareille date de l'année suivante. Pour finir, la procession prenait le chemin de la taverne où le roi et la reine ouvraient le bal (1).

Dans cette dernière coutume le rôle joué par le Bouffon ou Fou manque de clarté. Observons pourtant que c'est lui, et non pas le roi, qui porte la couronne. Nous mettons l'hypothèse qu'à une époque antérieure un supplice burlesque aurait fait partie du divertissement et que c'est au fou que serait échu le rôle de victime. Il n'était pas du tout rare de

(1) P. Drechsler, *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*, I (Leipzig, 1903), pp. 125-128.

voir, dans de telles parades, des simulacres de supplices. En voici un exemple. Le roi et la reine de la Pentecôte, en Silésie, se succédaient parfois au pouvoir de la façon suivante : dans un chariot un homme de paille de grandeur naturelle couronné d'un bonnet rouge, accompagné de deux hommes armés déguisés en gardes, était traîné jusqu'à une place où des juges comiques l'attendaient pour instruire son procès. Une grande foule suivait le chariot. Après un débat juridique selon les formes, l'homme de paille était condamné à mort et lié au poteau sur la place des exécutions. Des jeunes gens, aux yeux bandés, essayaient alors de percer le mannequin de leurs piques. Celui qui y parvenait devenait roi et sa fiancée reine. L'homme de paille était connu sous le nom de Goliath (1). Si notre théorie est exacte, les supplices burlesques dont nous parlons ont un étroit rapport avec les règles de l'avènement du Roi du Bois de Némi qui accédait au pouvoir par le meurtre, non pas simulé, mais farouchement réel, de son prédécesseur.

Dans le Warwickshire les coutumes surannées de mai sont encore en honneur dans certains villages. Ces jolis usages trouvent un décor approprié dans ce comté délicieux où les paysages, d'une beauté toute champêtre, reflètent l'Angleterre du bon vieux temps. Dans les deux hameaux voisins de Cherrington et Stourton, la reine de mai est repré-

(1) P. Drechsler, *op. cit.*, I, 129.

sentée par une fillette habillée de blanc, une guirlande de fleurs sur les cheveux. Une enfant plus âgée traîne cette reine dans une voiturette d'enfant à deux roues. Quatre garçons portent le mât de mai. Celui-ci consiste en une carcasse conique formée d'un grand trépied ayant au centre un tuyau. Tout l'attirail est enveloppé de cinq cerceaux qui s'élèvent l'un sur l'autre en diminuant de grandeur jusqu'au faîte du cône. Ces cerceaux, ainsi que tout le reste du bâti, sont couverts de fleurs de saison, telles que soucis des marais, primevères, hyacinthes sauvages. Au haut du tuyau central on attache un bouquet fait d'une fleur appelée fritillaire impériale, si l'époque le permet. Le cerceau inférieur est traversé par les deux barres perpendiculaires dont les poignées servent à porter l'ensemble fleuri. Chacun des jeunes porteurs a une guirlande de fleurs suspendue à son épaule. Les enfants s'en vont ainsi en chantant, de seuil en seuil et font une quête qui leur permettra de se rafraîchir dans la journée (1). Le mât de mai ressemble à un tel point à la carcasse recouverte de feuilles sous laquelle se promènent le Jacques-la-Verdure anglais et d'autres masques printaniers, que ce poteau conique, à l'origine, lui aussi, enfermait peut-être un acteur ambulant, soit le roi ou la reine de mai.

Il est à noter, à propos de cette cérémonie, que si la reine de mai y figure, le roi son époux n'en est pas. Pourtant, on

(1) Renseignements fournis par Mabel Bailey, au service de Miss A. Wyse, de Halford. Mon informatrice et son père sont tous deux originaires de Stourton.

le voit apparaître à Halford, autre village du même comté. Là, les enfants vont deux par deux, en procession, de porte en porte, le roi et la reine à leur tête. Deux garçons portent l'arbre de mai qui peut avoir six ou sept pieds de haut et qui est couvert de fleurs et de verdure. Au faîte il y a deux barreaux qui se croisent à angle droit, également couverts de fleurs, et du bout de ces barreaux pendent des cerceaux également fleuris. Devant les portes les enfants entonnent leurs chansons de Mai et reçoivent des oboles qui servent à payer leur thé à l'école durant l'après-midi (1).

Des cérémonies de ce genre ont joué un grand rôle dans les fêtes populaires d'Europe et, fondées comme elles le sont sur une conception très grossière de la loi naturelle, il est évident qu'elles nous sont parvenues de génération en génération, d'une antiquité reculée. Nous ne risquons guère de nous tromper en précisant qu'elles datent de l'époque où les ancêtres des nations civilisées européennes étaient encore des barbares menant paître leurs troupeaux et cultivant des lopins de terre semés de blé dans les défrichements des vastes forêts qui couvraient alors la plus grande surface du continent, depuis la Méditerranée jusqu'à l'océan Arctique. Mais si ces vieux sortilèges, si ces anciennes incantations destinées à faire pousser les feuilles et les fleurs, les herbes et les fruits, ont survécu jusqu'à nos jours sous la

(1) Détails fournis par Miss A. Wyse, de Halford.

forme de jeux pastoraux ou de réjouissances populaires, n'est-on pas en droit de supposer qu'ils survivaient sous des formes moins effacées, il y a quelque deux mille ans, chez les peuples policés de l'antiquité, ou, pour présenter autrement notre thèse, n'est-il pas vraisemblable que certaines fêtes de l'antiquité correspondent à nos célébrations du 1er mai, de la Pentecôte, de la Saint-Jean, à cette différence près qu'à cette époque les cérémonies n'étaient pas encore dégénérées en de simples spectacles forains ou en des parades, mais qu'elles constituaient encore des rites religieux ou magiques où les acteurs revêtaient en toute conviction les rôles élevés des dieux ou déesses ?

Nous conjecturons qu'un mariage sacré de cette espèce put être célébré chaque année à Némi entre le Roi du Bois et sa Reine divine, la déesse Diane, dans le but de hâter la croissance de la végétation. A défaut de témoignage direct, l'analogie, comme nous allons maintenant tenter de le prouver, plaide en faveur de cette hypothèse. On remarquera toujours, selon notre hypothèse, que le Roi du Bois, qui était mortel, épousait une déesse immortelle, Diane. A nos yeux une telle union semble, de prime abord, absurde et impossible, mais il en était autrement chez les anciens. Ils croyaient sincèrement que le mariage d'un être divin avec un être humain était chose non seulement possible, mais fréquente ; beaucoup de personnages dans l'antiquité se vantaient d'être en ligne directe descendants des dieux. Ces

faits nous sont trop familiers pour y insister. Remarquons simplement en passant, parce que cela se rattache à notre sujet, que dans la Grèce classique les rois spécialement semblent se vanter de leur origine divine. Nous avons vu que les rois lacédémoniens étaient censés descendre du dieu suprême, Zeus; et sur ce point, évidemment, ils ne différaient guère d'autres rois, car dans Homère, tout roi, traditionnellement, porte l'épithète de Diogène « fils de Zeus », du sang de Zeus. Mais notre objet, en ce moment, c'est de prouver que des croyances de ce genre étaient à cette époque incorporées au rituel religieux; autrement dit, que le mariage des dieux avec des êtres humains était souvent célébré en grande solennité.

A Babylone, l'imposant sanctuaire du dieu puissant Bel s'érigeait, ainsi qu'une pyramide, au-dessus de la cité, par série de huit tours en étages superposés. Sur le plus élevé auquel on accédait par une montée qui tournait autour de la masse, se trouvait un temple spacieux et dans ce temple un grand lit d'apparat drapé et capitonné somptueusement auprès duquel était une table d'or. Aucune image n'était visible dans le temple et personne n'y passait la nuit, sauf une seule femme, qu'au dire des prêtres chaldéens, entre toutes les femmes de Babylone, le dieu lui-même avait choisie. Ils ajoutaient que ce dieu entrait de nuit dans le temple et se reposait sur la couche; et la femme, comme compagne du dieu, ne pouvait se marier avec un

homme (1). Puisque Bel à Babylone s'identifiait à Mardouk, le dieu suprême de la cité (2), la femme, sa compagne sans doute, était l'une des « femmes de Mardouk » dont on parle dans le code de Hammurabi, récemment découvert (3).

A Calah, qui fut pendant un temps la capitale d'Assyrie jusqu'à ce qu'elle ait été supplantée par Ninive, chaque année, paraît-il, le troisième jour du mois assyrien, Iyyar ou Airu, mois qui correspond à notre mois de mai, on célébrait le mariage du dieu Nabu. Les cérémonies qui se déroulaient alors sont minutieusement décrites dans un texte liturgique dont les détails nous font induire qu'on mariait la prêtresse officiante à l'image du dieu. Une procession conduisait vers un bosquet l'image montée sur un char à côté du conducteur (4).

A Thèbes, en Égypte, une femme couchait dans le temple d'Ammon comme compagne du dieu (5). Dans les textes égyptiens, on parle d'elle comme de « la divine épouse » et, d'ordinaire, ce n'était pas un moindre person-

(1) Hérodote, I, 181 et suiv.

(2) M. Jastrow, *Religion of Babylon and Assyria* (Boston, 1898), p. 117 et suiv. L. W. King, *Babylonian Mythology and Religion* (Londres, 1899), p. 18, 21.

(3) H. Winckler, *Die Gesetze Hammurabi's* (Leipzig, 1903), pp. 31, 182. « Celle qui est consacrée à Mardouk est la femme du dieu, vouée à la chasteté perpétuelle, et elle est, par conséquent, à part des femmes vouées à Istar » (S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (Londres, 1903), p. 148).

(4) C. Johnston dans *Journal of the American Oriental Society*, XVIII, First Half (1897), pp. 153-155 ; R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature* (New-York, 1901), p. 249. — Au sujet de la concordance du mois d'Iyyar ou Airu et du mois de mai, voir *Encyclopædia Biblica* : « Months », III, 3193 et suiv.

(5) Hérodote, I, 182.

nage que la reine d'Égypte en personne, car, selon les Égyptiens, leurs monarques étaient, à la lettre, les fils du dieu Ammon, qui, lors de l'accomplissement du mariage royal, était supposé s'approprier un moment l'apparence du roi régnant. L'union de la reine d'Égypte avec le dieu est représentée en sculpture et en peinture, avec les détails les plus circonstanciés, sur les murs de deux temples des plus anciens d'Egypte, ceux de Luxor et de Deir el Bahari; et la légende des peintures ne laisse aucun doute sur leur signification. Puis, la naissance de l'enfant divin, fruit de l'union miraculeuse, est représentée avec la même minutie. Nous appuyant sur d'éminentes autorités, entre autres, celle du savant Maspero, nous nous permettons d'affirmer que les représentations des cérémonies du mariage et de la naissance des Pharaons ainsi pompeusement étalées sur les murs des temples égyptiens étaient d'après nature, c'est-à-dire que les scènes sculptées et peintes reproduisent un drame réel, qui était joué par des hommes et des femmes déguisés en dieux et en déesses, drame qui se répétait chaque fois qu'un roi et une reine d'Égypte se mariaient ou que la reine accouchait d'un héritier. « Ici, comme partout ailleurs en Égypte, dit Maspero, le sculpteur et le peintre ne firent qu'imiter fidèlement la réalité. La théorie exigeait que l'assimilation des rois avec les dieux fût complète, en sorte que chaque acte de la vie royale fût comme calqué sur l'acte correspondant de la vie divine. Du moment que

le roi était Ammon, il portait le costume et les insignes d'Ammon, la coiffure haute aux longues plumes, la croix de vie, le sceptre à tête de lévrier, et ainsi paré il se présentait devant la reine pour célébrer son mariage. Les assistants, eux aussi, revêtaient le costume et l'apparence des divinités qu'ils incarnaient: les hommes se mettaient des masques de chacals, de vautours, de crocodiles, tandis que les femmes en portaient de vaches et de grenouilles selon qu'elles tenaient le rôle d'Anubis, Khoumou, Sovkou, Hathor ou Hiqit. Et je suis enclin à penser que les *doubles* de l'enfant nouveau-né étaient représentés par autant de marionnettes qu'en nécessitaient les cérémonies. Quelques rites étaient fort compliqués et ont dû fatiguer à l'excès la mère et l'enfant qui avaient à les subir; mais ces cérémonies ne sont rien auprès de celles qu'on a observées en pareilles circonstances, en d'autres pays. En général, nous sommes forcés de croire que toutes les scènes gravées sur les murs des temples et qui se rapportent à la personne du roi correspondent à un acte réel où les personnages déguisés jouaient le rôle de dieux(1). »

Quittons à présent l'Orient pour la Grèce; Apollon était censé passer les mois d'hiver à Patara, en Lycie; et tant

(1) A. Wiedemann, *Herodot's zweites Buch* (Leipzig, 1890), p. 268 et suiv.; G. Maspero dans le *Journal des Savants*, année 1890, pp. 401-406; A. Moret, *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902), pp. 43-73. M. Moret partage l'opinion du professeur Maspero que les reliefs peints sont copiés de mascarades

qu'il y restait, sa prophétesse s'enfermait avec lui dans le temple chaque nuit, probablement parce qu'elle était supposée être sa femme (1).

A Éphèse, il y avait un collège d'hommes saints appelés Essènes ou Rois-Abeilles qui remplissaient leur ministère pendant un an, durant lequel ils étaients astreints au célibat et à d'autres règles de pureté cultuelle (2). On les croyait peut-être les époux d'Artémis, plus connue de nous sous le nom de Diane d'Éphèse, la grande déesse de la fertilité dont l'association avec les abeilles est attestée par les représentations de ces insectes qui se voient d'ordinaire sur ses statues ainsi que sur les monnaies d'Éphèse. Si cette hypothèse est fondée, les rois-abeilles et la reine-abeille, Diane d'Éphèse, formeraient un parallèle frappant avec le couple de Némi, le Roi du Bois et la déesse silvestre tels que nous les avons interprétés. En cette hypothèse, le célibat des prêtres durant l'année de leur pontificat s'expliquerait facilement. Comme

---

dans lesquelles le roi et d'autres hommes et femmes figuraient comme dieux et déesses. Sur la doctrine égyptienne du double spirituel ou âme extérieure (*Ka*), consulter A. Wiedemann, *The ancient Egyptian Doctrine of the immortality of the Soul* (Londres, 1895), p. 10 et suiv. Quant aux « épouses divines » d'Ammon à Thèbes à des époques plus récentes, voir Strabon, xvii, 1, 46 ; Diodore de Sicile, 1, 47.

(1) Hérodote, 1, 182. Sur les résidences d'hiver et d'été du dieu, consulter Servius sur Virgile, *Æn.*, iv, 143 ; Horace, *Odes*, iii, 62 et suiv.

(2) Pausanias, viii, 13, 1, avec la note de J. G. Frazer. Les Essènes ou Rois-Abeilles ne doivent pas être confondus avec les rois nominaux (Basileis) d'Éphèse qui probablement remplissaient ce ministère leur vie durant. Cf., dans le présent volume, p. 27.

consorts de la déesse, nulle épouse humaine ne leur était permise.

A Athènes, chaque année, l'on mariait à la reine le dieu du vin, Dionysos, mais nous ne savons pas si, dans cette cérémonie, le rôle du dieu était joué par un homme ou par une image. Il serait naturel de conjecturer que le roi personnifiait le divin époux ainsi que sa femme personnifiait la divine épouse ; mais sur ce point nous ne possédons l'appui d'aucun texte. Le mariage avait pour scène l'ancienne résidence officielle du roi sur le versant nord-est de l'Acropole (1). Comme l'édifice s'appelait Étable, Miss Harrison a émis cette ingénieuse hypothèse que Dionysos, souvent conçu par les Grecs sous les traits d'un taureau, aurait été représenté en taureau lors de son mariage (2). En ce cas, le rôle du marié aurait pu être joué par un homme portant une tête de taureau, comme en Égypte dans les rites analogues, les animaux sacrés étaient représentés par des hommes et des femmes portant des masques de vaches, de vautours, de crocodiles, etc. La légende de Pasiphaé et du Minotaure fait penser que la coutume de marier une reine

---

(1) Démosthène, *Contra Neær.*, 73-78, pp. 1369-1371 ; Aristote, *Constitution of Athens*, III, 5 ; Hésychius, *svv.* Διονύσου γάμος et γεραῖραι ; Pollux, VIII, 108 ; K. F. Hermann, *Gottesdienstliche Alterthümer* [2], § 32, 15, § 58, 11 et suiv. ; Aug. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum* (Leipzig, 1898), pp. 391 et suiv. ; P. Foucart, *le Culte de Dionysos en Attique* (Paris, 1904), pp. 128 et suiv.

(2) Miss J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), p. 537. Le professeur U. von Wilamowitz-Moellendorff a la priorité de cette hypothèse, *Aristoteles und Athen* (Berlin, 1893), II, 42.

avec un dieu-taureau, c'est-à-dire avec un homme déguisé en taureau, n'était pas limitée à Athènes (1). Qu'il en soit ainsi ou non, la cérémonie du mariage de la reine d'Athènes avec le dieu du vin, devait certainement assurer la fertilité des vignes et autres arbres fruitiers dont Dionysos était la divinité. De la sorte, tant par la forme que par le sens, ce rite correspondrait aux noces du Roi et de la Reine de Mai.

Tandis qu'à Athènes, et sans doute ailleurs, on mariait chaque année avec une reine le dieu du vin afin que les vignes fussent chargées de grappes vertes et dorées, il y a des raisons de croire qu'un mariage d'ordre différent, destiné à couvrir les champs des vagues dorées du blé, était célébré annuellement non loin d'Athènes, au delà des collines basses et nues qui bordent la plaine d'Athènes à l'ouest. Durant les grands mystères d'Eleusis célébrés en septembre, l'union du dieu céleste Zeus avec la déesse aux beaux épis, Déméter, paraît avoir été représentée sous forme théâtrale par l'union du hiérophante et de la prêtresse de Déméter qui jouaient le rôle du dieu et de la déesse. Les deux acteurs sacrés descendent ensemble dans une retraite obscure. Après une attente anxieuse, le hiérophante reparaît et sous la lumière des torches présente en silence à la foule des adorateurs un épi moissonné, fruit du mariage divin, puis s'écrie d'une voix éclatante que la reine a enfanté.

(1) A. B. Cook, article « Zeus, Jupiter and the Oak », *Classical Review*, XVII (1903), pp. 410, 412.

De fait, la Mère du blé avait donné naissance au blé. Cette révélation de l'épi moissonné semble avoir été le couronnement des mystères (1). Ainsi, à travers l'enchantement dont une poésie et une philosophie plus tardives les enveloppent, on voit encore dans ces rites — ainsi qu'un paysage lointain à travers une brume ensoleillée — se révéler à l'état indistinct une simple fête agreste, dont le but était que la large plaine éleusienne se couvrît d'une abondante moisson, et ce, grâce à l'hyménée de la déesse du blé avec le dieu céleste qui fertilise par ses ondées génératrices la terre qui était dénudée. Mais Zeus n'était pas seulement le dieu céleste ; il se mariait parfois avec d'autres déesses que la Terre-Mère. Aux temps antiques, le voyageur qui, laissant derrière lui Eleusis, traversait sur de longues étendues des bosquets d'oliviers et des champs de blé, gravissait le Cithéron aux pentes couronnées de pins, puis en redescendait par la forêt du versant septentrional jusqu'à Platée, aurait pu trouver cette petite ville béotienne en train de célébrer un autre mariage du dieu suprême avec une autre déesse. A tel jour déterminé, on allait dans le bois de chênes

(1) Tertullien, *Ad Nationes*, II, 7 ; Asterius Amasenus, dans Migne, *Patrologia græca*, XL, col. 324 ; Psellus, *Quænam sint Græcorum opiniones de dæmonibus*, p. 39, éd. J. F. Boissonade (comparer Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 20-23) ; Scol. sur Platon, *Gorgias*, p. 497 c ; Hippolyte, *Refutatio omnium hæresium*, V, 8, pp. 162, 164, éd. Duncker et Schneidewin. En interprétant et combinant ces témoignages fragmentaires, l'auteur a suivi P. Foucart (*Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, 1895, pp. 48 et suiv. ; *les Grands Mystères d'Éleusis*, Paris, 1900, p. 69) et Miss J. E. Harrison (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 549 et suiv.).

séculaires poser des viandes au pied des géants de la forêt. La foule attendait alors qu'un corbeau vînt fondre sur ces chairs et les emportât au haut d'un chêne. Le peuple suivait l'oiseau et abattait l'arbre où il s'était posé. Du bois de cet arbre, on faisait une image qu'on habillait en mariée et qu'on plaçait sur un chariot à bœufs, une demoiselle d'honneur à ses côtés ; on traînait le véhicule jusqu'à la rivière, et enfin on le faisait rentrer à la ville, escorté d'une foule dansant au son des pipeaux. Cette fête se célébrait à intervalles de quelques années ; on conservait l'image qui y avait servi, avec d'autres images pareilles, jusqu'au retour d'une fête qui s'appelait la Grande Dédalie et qui était célébrée par toute la Béotie une fois tous les soixante ans. Quand se produisait ce retour, toutes les images qui avaient été réservées à l'issue des petites fêtes étaient traînées sur des chariots au sommet du mont Cithéron, et là, brûlées en immense feu de joie dont la lueur éclairait le pays à des lieues à la ronde. La légende, racontée pour expliquer ces fêtes nous prouve, croyons-nous, que la cérémonie représentait le mariage de Zeus, le dieu du Chêne, avec la déesse ou la nymphe du Chêne que personnifiait l'image de bois de chêne affublée en mariée (1). On ne nous explique pas bien, d'ailleurs, si le rôle de Zeus à ce mariage était tenu par un homme ou par une image.

(1) Pausanias, ix, 3 ; Plutarque cité par Eusèbe, *Præpar. Evang.*, iii. 1, et suiv.

Chez les Suédois, tous les ans, une image de grandeur naturelle représentant Frey, le dieu de la fertilité, tant animale que végétale, était promenée dans le pays entier sur un chariot accompagné par une belle adolescente qu'on appelait l'épouse du dieu. Elle officiait comme sa prêtresse en son grand temple d'Upsal. Partout où le chariot conduisait le dieu et sa fraîche épousée, la foule se pressait à leur rencontre afin de leur offrir des sacrifices destinés à obtenir une année féconde (1).

Des cérémonies du même ordre paraissent avoir été pratiquées en Gaule par les paysans, car Grégoire de Tours, qui écrivait au sixième siècle de notre ère, dit que les habitants d'Autun conduisaient une image de la déesse dans un char à bœufs. La cérémonie avait pour but d'assurer la réussite des moissons, et les rustiques menaient en chantant une ronde autour de l'idole (2). Le vieil historien identifie la déesse avec Cybèle, la grande Mère-Dieu de Phrygie, et la comparaison, sinon l'identification, est juste, car les rites de Cybèle étaient en étroite conformité avec le type du

---

(1) J. Grimm, *Deutsche Mythologie*[4], I, 176 ; P. Hermann, *Nordische Mythologie* (Leipzig, 1903), pp. 198 et suiv., 217, 250,529; E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen* (Strasbourg, 1903), pp. 366 et suiv. La procession de Frey et de sa femme, conduits dans un chariot, est probablement identique à celle de Nerthus dans son chariot décrite par Tacite (*Germania*, p. 40). Nerthus semble être tout simplement Freya, épouse de Frey. Consulter les commentateurs de Tacite, *loc. cit.*, et surtout K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, IV, 468 et suiv.

(2) Grégoire de Tours, *De Gloria confessorum*, 77 (Migne, *Patrologia Latina*, LXXI, col. 884). Cf. Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, 12.

mariage sacré, objet de nos recherches critiques. A l'équinoxe du printemps, le 22 mars, on abattait un pin, on le portait dans le sanctuaire de la déesse et on l'y révérait comme un dieu. L'effigie d'un adolescent, sans nul doute représentant Attis, le consort de Cybèle, était attachée à l'arbre et on terminait la fête en promenant l'image de la divinité sur un char à bœufs et jusqu'à un ruisseau où l'on baignait l'idole, probablement pour évoquer le bain de la mariée après la consommation du mariage (1). En toute probabilité ce culte phrygien et le culte gaulois de la déesse de la fécondité ne sont pas seulement analogues, mais, en outre, apparentés par une communauté d'origine ; car les Phrygiens étaient incontestablement une tribu aryenne passée d'Europe en Asie. De toutes façons, ce qu'il y a de certain, c'est que la déesse fêtée par les paysans de la Gaule et véhiculée processionnellement par eux afin de lui faire bénir leurs champs et leurs vignes, était d'origine indigène ; nous n'hésitons donc pas à voir en elle, et dans l'épouse du dieu Frey les parallèles français et suédois de la Reine de Mai anglaise.

Il serait aisé de multiplier les exemples pour établir que la coutume de marier un dieu ou un esprit avec une mortelle est largement répandue en d'autres parties du monde. Nous nous bornerons ici à indiquer que l'être divin auquel

(1) Voir J. G. Frazer, *The Golden Bough* [3], 4e partie, *Adonis, Attis, Osiris.* — (Londres, 1914), I, 272.

on donne ainsi une épouse humaine est très souvent un esprit des eaux. Par exemple, le dieu du grand lac Victoria-Nyanza (Afrique Centrale) était pourvu de jeunes filles comme concubines par les Baganda, quand ils s'apprêtaient à un long voyage et désiraient se rendre propice la divinité. Cette coutume a existé jusqu'à ce que le Mwanga se fût converti au christianisme (1).

Dans un des États de la Haute-Birmanie, se trouve un certain lac dont l'esprit est regardé comme très puissant et rendu propice par des offrandes une fois par an. Un des tributs les plus frappants payés à cet esprit, c'est la consécration qu'on lui fait de quatre vierges en mariage. La coutume fut, pour la dernière fois, observée en 1893; le chef actuel l'a fait cesser. Les vierges pouvaient rentrer à leur foyer peu après leur mariage avec le dieu aquatique. Si rien ne leur survenait, c'est que le dieu ne se souciait guère d'elles ; mais si l'une d'elles venait à mourir, cela signifiait que l'être divin l'aimait et l'avait attirée à lui (2).

Parfois, semble-t-il, prendre ou laisser son épouse humaine n'est pas affaire laissée à la discrétion de l'Esprit ; on la lui octroie une fois pour toutes en la lui offrant à travers la mort. Quand les Arabes firent la conquête de l'Égypte, ils apprirent qu'à la crue du Nil les Égyptiens avaient pour

---

(1) Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate* (Londres, 1902), II, 677.

(2) J. G. Scott et P. J. Hardiman, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, 2e partie, vol. I (Rangoon, 1901), p. 439.

coutume de revêtir une jeune fille de robes éclatantes, puis de la jeter dans le fleuve en sacrifice pour obtenir une inondation abondante. Le général arabe abolit cette coutume barbare (1).

Les princes de Koepang, État de l'île de Timor (Inde-Orientale), se piquaient d'être issus de crocodiles et, au couronnement d'un nouveau prince, on faisait un sacrifice aux crocodiles devant tout le peuple assemblé. Les offrandes consistaient en un cochon à soies rouges et en une jeune fille habillée de beaux vêtements, parfumée et toute parée de fleurs. On la menait à la berge et on la plaçait sur une pierre sacrée, dans une caverne. Bientôt surgissait un des sauriens qui entraînait la malheureuse dans l'eau. La foule croyait que c'était pour l'épouser (2).

Aux grandes fêtes, dans le même district, une fillette nouveau-née était parfois vouée au crocodile. Alors, après certaines cérémonies de consécration, on la mariait avec un prêtre (3). D'après ce dernier usage, peut-être le prêtre représente-t-il un crocodile, et ce pourrait bien être là l'adoucissement d'une autre coutume, plus ancienne, qui exposait l'enfant au monstre. On raconte que, lorsque les habitants

---

(1) E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Paisley et Londres, 1895), chap. xxvi, p. 500. L'autorité sur le témoignage de qui l'on se fonde est l'historien arabe Makrizi.

(2) G. A. Wilken, « Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel », *De Indische Gids*, June, 1884, p. 994 (d'après Veth, *Het eiland Timor*, p. 21) ; A. Bastian, *Indonesien*, II (Berlin, 1885), p. 8.

(3) A. Bastian, *op. cit.*, p. 11.

d'une autre île de l'Inde Orientale furent menacés de destruction par une bande de crocodiles, ils attribuèrent ce fléau à une passion que le prince des crocodiles avait conçue pour une certaine jeune fille. En conséquence, ils forcèrent le père de celle-ci à la parer de ses vêtements de noces et à l'abandonner aux embrassements de son adorateur crocodilien (1).

Dans les îles Maldives, avant la conversion des indigènes à l'Islam, régnait un rite analogue. Le fameux voyageur arabe Ibn Batutah nous le décrit en même temps qu'il nous raconte comment l'usage prit fin. Plusieurs témoins indigènes de bonne foi, dont il donne les noms, lui assurèrent que du temps où les naturels de ces îles étaient encore idolâtres, chaque mois leur apparaissait un esprit méchant d'entre les djinns, qui venait d'au delà des mers sous la forme d'un vaisseau aux lampes allumées. La coutume des habitants, dès qu'ils l'apercevaient, était de se saisir d'une jeune vierge, de la parer, de la conduire au temple païen situé sur le rivage et dont une croisée donnait sur la mer. C'est là qu'on laissait la jeune fille pendant la nuit, et c'est là qu'au lendemain matin on la retrouvait morte. Chaque mois on tirait au sort et celui sur qui le sort tombait devait livrer sa fille à l'Esprit de la mer. On en fit toujours ainsi jusqu'à ce qu'un Berbère, qui connaissait son alcoran par cœur,

(1) A. Bastian, *Indonesien*, 1 (Berlin, 1884), p. 134.

débarqua dans cette île et, nouveau Persée sauvant Andromède, mit en fuite le monstre marin en lui récitant jusqu'à l'aube naissante des passages du livre sacré.

Là-dessus, la peuplade, dans sa joie d'être libérée du tribut qu'elle payait au cruel démon, embrassa l'islamisme. Quand Ibn Batutah arriva dans ces îles, il ignorait entièrement ce qui s'était passé. Une nuit, comme il vaquait à ses affaires, il entendit inopinément le peuple proclamer à voix haute : « Il n'y a de Dieu que Dieu », « Dieu est grand ». Il vit des enfants qui portaient des exemplaires du Coran sur leurs têtes, et des femmes qui frappaient sur des bassins et des vases de cuivre. Étonné, il s'enquit : « Qu'est-il donc arrivé? » On lui réplique : « N'aperçois-tu pas la mer? » Il se tourne vers la mer et, dans l'obscurité, aperçoit comme un grand navire couvert de fanaux et de lampes allumés. « Voilà le démon, lui dit-on, il se montre à l'ordinaire une fois par mois, mais quand nous avons fait ce que tu nous as vu faire, le monstre s'en retourne à son antre et nous laisse parfaitement tranquilles (1). »

L'idée nous est venue que ce mythe du démon amoureux pouvait bien être fondé sur un phénomène lumineux visible périodiquement de nuit dans les îles Maldives. M. Stanley Gardiner, dont l'autorité est incontestée quand il s'agit de cet archipel, consulté par nous à ce sujet, nous a confirmé

(1) *Voyage d'Ibn Batutah, texte arabe, accompagné d'une traduction*, par C. Défrémery et B. R. Sanguinetti (Paris, 1853-1858), IV, 126-130.

cette supposition. Il nous écrit : « Une phosphorescence spéciale, pareille à une lueur d'une lampe sous une ampoule dépolie est visible sur les hauts fonds des lagunes des îles Maldives. Le phénomène est peut-être dû à quelque animal particulier, doué d'une phosphorescence plus vive que tous ceux que l'on connaît. Une apparition périodique à certaine phase lunaire, et imputable à la reproduction, n'est pas improbable ; on connaît des cas analogues. Le mythe existe encore dans les Maldives, mais avec d'assez grandes modifications. » Un banc de ces animaux peut, naturellement, ajoute-t-il, faire son apparition sur un haut-fond près de Male, l'île principale du groupe. Aux yeux des ignorants et des superstitieux, une pareille lueur mystérieuse illuminant soudain l'océan dans le clair-obscur du soir, peut parfaitement produire l'effet d'un vaisseau-fantôme incandescent qui, fendant les flots, se précipite sur les îles maudites, tandis que le ressac qui mugit sur les récifs de la barre peut faire croire à la voix du démon réclamant sa proie.

Le conte, rapporté par Ibn Batutah, du monstre amoureux et de sa fiancée mortelle, est fort analogue à une histoire populaire bien connue dont nous trouvons partout des versions au Japon et dans l'Annam, comme en Sénégambie, en Scandinavie et en Écosse. Les détails varient d'un peuple à l'autre, mais en général voici comment se déroule le mythe. Un pays est en proie à un serpent à plusieurs têtes, un dragon ou tel autre monstre qui exterminerait le peuple entier

si une victime humaine, d'ordinaire une vierge, ne lui était livré périodiquement. Maintes victimes ont déjà péri ; c'est au tour enfin de la fille chérie du roi d'être sacrifiée. On l'expose au monstre, mais le héros de l'histoire, souvent un adolescent, d'humble origine, accourt à sa défense, tue la bête et reçoit en récompense la main de la princesse et une part de son royaume. Dans beaucoup de contes le monstre, parfois décrit comme un serpent, demeure dans les eaux de la mer, d'un lac ou d'une fontaine. Ailleurs c'est un serpent ou un dragon qui s'est emparé des sources et ne leur permet de couler ou n'en permet l'accès au peuple qu'au prix de l'offrande d'une victime humaine (1).

Nous ferions peut-être fausse route si nous écartions de notre esprit toutes ces histoires comme pures inventions de conteurs. Au contraire, nous pouvons supposer qu'elles réflètent une coutume réelle qui consistait à sacrifier des femmes et des jeunes filles pour les marier avec des esprits des eaux, très souvent conçus sous la forme de serpents ou de dragons (2).

---

(1) Pour une liste de ces contes avec références, voir la note de l'auteur sur PAUSANIAS, IX, 2, 7. Ajouter à ces exemples I. V. ZINGERLE, *Kinder-und-Hausmärchen aus Tirol*, nos 8, 21, 35, pp. 35 et suiv., 100 et suiv., 178 et suiv. ; — G. F. ABBOTT, *Macedonian Folk-lore* (Cambridge, 1903), pp. 270 et suiv. — E. S. HARTLAND (*The Legend of Perseus*, Londres, 1894-1896) a poursuivi de scrupuleuses recherches sur ce type de conte, mais si sur chaque détail de l'histoire il nous comble de son érudition, il n'a pas, autant que j'ai pu m'en rendre compte, traité de la coutume passée dans les faits, de marier des mortelles à des êtres surnaturels, et en particulier aux esprits des eaux.

(2) Ajouter à la note de l'auteur sur *Pausanias*, IX, 10, 5 ; les témoignages

Parmi les peuples policés ces coutumes ne survivent plus en grande partie que dans les contes populaires dont la légende de Persée et d'Andromède, avec pour contre-partie au moyen âge celle de Saint Georges et du dragon, est l'exemple le plus connu.

Mais parfois on en retrouve des traces dans les cérémonies et les spectacles. Ainsi à Fürth en Bavière, un drame qui se nomme *l'Extermination du dragon* se jouait annuellement à la Saint-Jean ou le dimanche qui suit la Fête-Dieu. Ce spectacle attirait une foule considérable de tous les alentours. La représentation avait pour scène la place publique. Sur une estrade, debout ou assise, se tenait une princesse portant une couronne d'or sur la tête et recouverte de tous les ornements d'argent dont on pouvait faire l'emprunt à cette occasion. Vis-à-vis d'elle était posté le dragon, terrible monstre peint sur une toile tendue sur une carcasse de bois que deux hommes cachés à l'intérieur faisaient mouvoir. Un chevalier armé de pied en cap s'avançait sur son destrier et demandait à la princesse la raison de sa mélancolie. Elle répondait que le dragon allait venir la dévorer. Le chevalier lui disait de reprendre courage, et il attaquait le dragon, lui enfonçant sa pique dans la

---

de H. Ternaux-Compans, *Essai sur l'ancien Cundinamarca*, pp. 6 et suiv. ; R. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie* (Paris, 1854), p. 262 ; H. Coudreau, *Chez nos Indiens* (Paris, 1895), pp. 303 et suiv. ; C. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, 402 et suiv., II, 57 ; Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, pp. 226 et suiv.

gueule et transperçant une vessie pleine de sang de bœuf qu'on y avait cachée. Le jaillissement de sang qui se produisait alors était une partie indispensable du spectacle ; le peuple étanchait ce sang et recueillait la terre qui en était imbibée dans des linges blancs qu'on allait ensuite poser sur les champs de lin afin que la plante poussât bien et dru. Car « le sang du dragon » était réputé un infaillible remède contre les maléfices. Quand le chevalier en avait fini avec le dragon, il venait annoncer à la princesse sa délivrance. Elle, en retour, lui mettait une guirlande au bras et lui promettait que son noble père et son auguste mère allaient venir donner à son sauveur la moitié de leur royaume (1).

D'après cette coutume, l'emploi du sang du dragon pour faire pousser le lin prouve que la cérémonie de la mise à mort du dragon n'était pas un simple spectacle populaire, mais un rite magique ayant pour but de fertiliser les champs. Sous cette forme, l'usage dérivait sans doute de la plus lointaine antiquité et revêtait probablement le caractère d'une solennité, longtemps avant sa dégénération en pure farce.

Plus fameux était le dragon, dont, d'après la légende, Saint Romain délivra Rouen, et bien plus imposante la cérémonie par laquelle jusqu'à la Révolution cette cité com-

(1) F. Panzer, *Beitrag zur deutschen Mythologie* (Munich, 1848-1855), I, 107-110, II, 550.

mémorait sa délivrance. Les édifices si beaux et si imposants du moyen âge qui ornent toujours cette ville formaient un décor approprié à la parade qui évoque le temps où Henri II d'Angleterre et Richard Cœur de Lion, ducs de Normandie, avaient conservé leur palais en cette ancienne capitale de leurs terres ancestrales.

La légende rapporte que vers l'an 520 de notre ère une forêt ou un marécage près de Rouen était infesté par une bête monstrueuse ayant la forme d'un serpent ou d'un dragon qui chaque jour exerçait sa malfaisance sur la ville et ses environs en dévorant hommes et bêtes, en faisant sombrer bateaux et mariniers dans la Seine, et en infligeant à toute la communauté d'autres maux innombrables.

De guerre lasse, Saint Romain, l'archevêque, résolut d'aller défier le monstre dans son antre même. Personne ne voulut l'accompagner sauf un prisonnier condamné à mort pour cause d'homicide. Quand ils s'approchèrent du dragon, celui-ci fit mine de les avaler, mais l'archevêque, mettant son appui dans le secours divin, traça le signe de la croix et à l'instant le monstre devint d'une telle soumission qu'il laissa le saint le lier avec son étole et le meurtrier le conduire comme un agneau à l'abattoir. C'est ainsi que leur trio en procession parvint à une place publique de Rouen où le dragon fut tranquillement brûlé sous les yeux du peuple et ses cendres jetées dans le fleuve. Le meurtrier fut gracié en

raison de ses services et, le bruit de l'exploit s'étant répandu au loin, Saint Romain ou son successeur, Saint Ouen, dont la mémoire a pour reliquaire précieux une église de Rouen d'une beauté de rêve, obtint du roi Dagobert à perpétuité le privilège suivant : tous les ans, le jour de l'Ascension, anniversaire du miracle, l'archevêque, le doyen et les chanoines de la Cathédrale pourraient tirer de prison et grâcier un malfaiteur à leur choix absolu, quel qu'ait été son crime. Ce privilège unique en France fut exercé, on le sait par des témoignages documentaires, environ depuis le début du treizième siècle jusqu'en 1790, quand pour la dernière fois le chapitre intervint pour arrêter le glaive de la justice. L'année suivante tout avait changé ; il n'y avait plus ni archevêque, ni chapitre à Rouen. On conserva et on possède encore un registre des prisonniers qui furent graciés, avec l'exposé de leurs crimes. Il s'agit surtout d'homicides.

Les détails de la grande journée du pardon varièrent légèrement selon les époques. Le récit suivant est fondé sur une description datant du règne de Henri III et publiée à Rouen en 1587. Le lundi des Rogations deux chanoines examinaient les prisonniers et recevaient leurs confessions ; ils allaient de prison en prison jusqu'à l'Ascension. Ce jour-là, vers sept heures du matin, tous les chanoines assemblés au Chapitre invoquaient la grâce du Saint-Esprit en chantant le *Veni Creator* et en récitant d'autres prières. Ils faisaient aussi ser-

ment de ne révéler à personne les dépositions des criminels, mais de les tenir pour sacrées sous le sceau de la confession. Les dépositions recueillies et la commission entendue, le Chapitre, après mûre et convenable délibération, nommait celui ou celle des prisonniers qui devait bénéficier du privilège. Une carte portant le nom du prisonnier et scellée du seing du Chapitre était alors envoyée aux membres du Parlement réunis en assemblée plénière, revêtus de leurs robes rouges, dans la grande salle du palais, afin d'y recevoir la désignation du prisonnier et de lui donner son effet légal. Alors le criminel était mis en liberté et recevait sa grâce. Aussitôt les cloches de la cathédrale sonnaient, le portail s'ouvrait tout grand, les orgues grondaient, les hymnes s'élevaient et dans le flamboiement des cierges la solennité se déroulait en témoignage de joie et de félicité. L'archevêque et son clergé s'en allaient en procession vers la place de la Vieille Tour, près de la Seine, on y portait les châsses et les reliquaires de la cathédrale au son joyeux des hautbois et des clairons. Sur la place, une plate-forme de pierre surélevée, qu'on y voit encore aujourd'hui et à laquelle on accède par un perron, recevait la châsse (*fierte*) de Saint Romain. C'était là également qu'on amenait le prisonnier grâcié. Il gravissait les degrés et, après s'être confessé et avoir obtenu l'absolution, soulevait lui-même par trois fois la châsse de Saint Romain aux acclamations de la multitude qui chaque fois criait « Noël! Noël! Noël! » ce qui signifiait,

croyait-on : « Dieu soit avec nous ! ». La procession se reformait alors et reprenait le chemin de la cathédrale ; à sa tête le bedeau vêtu de violet portait sur une perche une énorme effigie de paille qui représentait le dragon ailé de Notre-Dame tenant un gros poisson dans sa gueule. Les rumeurs et les cris soulevés par l'apparition du monstre se perdaient dans la bruyante fanfare des cornets, clairons et trompettes. Précédée de musiciens qui portaient la livrée du Maître de la Confrérie de Notre-Dame avec ses armes étalées sur une bannière de taffetas, s'avançait la châsse de Notre-Dame ciselée dans l'argent doré. Elle était suivie par le clergé de la cathédrale, soit de 200 prêtres en soutanes de soie violette ou cramoisie élevant des bannières, des croix et des châsses et chantant le cantique *De Resurrectione Domini*. Enfin, venait l'archevêque qui donnait la bénédiction à la foule immense amassée dans les rues. Quant au prisonnier, il marchait derrière le pontife, tête nue, couronné de fleurs, la main sur une des poignées de la litière qui supportait la châsse de Saint Romain, les fers qu'on lui avait retirés pendaient de la litière, et à ses côtés marchaient, torches allumées au poing, tous les hommes et les femmes qui, par la même intervention, avaient depuis sept ans obtenu leur grâce. Un autre bedeau en livrée violette marchait derrière, tenant haut sur un bâton une effigie en osier figurant le dragon qu'avait exterminé Saint Romain. Le clergé des trente-deux paroisses de Rouen prenait place dans la pro-

cession qui se déroulait de la Vieille Tour à la cathédrale aux acclamations de la foule, tandis que de tous les clochers de la cité s'échappaient les joyeuses volées des cloches, la grande *Georges-d'Amboise* tonnant par-dessus toutes les autres. Après la messe dans la cathédrale, on menait le prisonnier chez le Maître de la Confrérie de Saint Romain. Dans cette demeure où on le logeait et régalait, il était servi avec tous les honneurs, quelque humble que fût son rang. Le lendemain, il avait à se présenter à nouveau au Chapitre, et, agenouillé devant une grande assemblée, s'entendait sévèrement réprouver pour ses péchés et inviter à rendre grâce à Dieu, à Saint Romain et aux chanoines, du pardon qu'il avait reçu en vertu du privilège de la paroisse (1).

Quelles étaient donc l'origine et la signification de ce privilège unique attaché à la *fierte* de Saint Romain? Son histoire a fait l'objet des méticuleuses recherches de A. Floquet, le greffier en chef de la Cour royale de Rouen qui s'est aidé de tous les témoignages documentaires, y compris les archives tant de Rouen que de Paris. Il croit qu'à son début la cérémonie représentait le triomphe du

(1) F. N. Taillepied, *Recueil des antiquités et singularitez de la Ville de Rouen* (Rouen, 1587), pp. 93-105 ; A. Floquet, *Histoire du Privilège de Saint Romain* (2 vol. in-8, Rouen, 1833) ; voir pour notices plus sommaires de cette coutume et de la légende, A. Bosquet, *la Normandie romanesque et merveilleuse* (Paris et Rouen, 1845), pp. 405-409 ; A. de Nore, *Coutumes, mythes et traditions des Provinces de France* (Paris et Lyon, 1846), pp. 245-250. — La *fierte* dorée ou châsse transportable de Saint Romain est conservée dans la bibliothèque du Chapitre de la cathédrale de Rouen, où l'auteur l'a vue en 1902.

Christ sur le péché et sur la mort, la délivrance du prisonnier condamné symbolisant la délivrance de l'homme du joug de la corruption, et qu'elle plaçait sous les yeux du peuple sous une forme visible le grand mystère qu'a pour objet de commémorer l'Ascension. De telles expositions dramatiques de la doctrine chrétienne étaient, il le montre, fréquentes au moyen âge.

Pour plausible que soit cette solution du problème, nous ne pouvons la regarder comme concluante. Si telle était en effet l'origine véritable du privilège, nous nous attendrions à voir dans la cérémonie l'Ascension du Christ fournir matière à une mise en scène expresse ou tout au moins à une allusion distincte; or, à part le chant du cantique *De Resurrectione Domini*, il n'y avait rien dans cet ordre d'idées. En outre, le rôle que joue le dragon et dans la légende et dans le spectacle est bien trop important pour s'expliquer simplement, ainsi que le veut A. Floquet, comme un symbole de la destruction du paganisme par Saint Romain. L'histoire de la victoire sur le dragon remonte en deçà du Christianisme et ne saurait dès lors être expliquée par lui.

Appuyant notre opinion sur l'analogie de contes similaires relevés par ailleurs, nous sommes autorisé à conjecturer que dans la version rouennaise le criminel condamné représente la victime qu'on sacrifiait annuellement à l'Esprit des eaux ou à quelque Être fabuleux du même genre, tandis que le saint chrétien aura remplacé le héros

païen qui passait pour avoir délivré de la mort la victime et mis fin aux sacrifices en tuant le monstre. Il paraît donc possible que la coutume de grâcier une fois par an un malfaiteur condamné ait été substituée à une pratique plus ancienne où le criminel était un bouc émissaire qui devait mourir pour que fût épargné le reste du monde. En maints pays on a observé des coutumes analogues. Il n'est pas incroyable qu'à Rouen une cérémonie de ce genre ait survécu sous une forme modifiée depuis l'époque païenne jusqu'au douzième siècle et qu'à la fin l'Église soit intervenue pour sauver la malheureuse victime et pour tourner un vestige du paganisme à la gloire de Dieu et de Saint Romain.

Une dernière remarque, pour en terminer. Le sacrifice de femmes aux esprits aquatiques semble avoir eu d'ordinaire pour but de pourvoir ceux-ci d'épouses. En ces cas-là l'esprit des eaux se trouve naturellement supposé du sexe masculin, mais des hommes, eux aussi, ont été sacrifiés aux Esprits des eaux (1), et là où s'est pratiqué cet usage, nous sommes en droit de supposer, sans toutefois posséder des preuves évidentes, que ces esprits étaient du sexe féminin et que les victimes humaines devaient leur servir d'époux. Le dragon de Rouen était-il réputé mâle ou femelle ?

(1) W. F. W. Owen, *Narrative of Voyages to explore the shores of Africa, Arabia, and Madagascar* (Londres, 1833), II, 354 sq. ; *Annales de la Propagation de la Foi*, XXXIII (1861), p. 152 ; *id.*, LX (1888), p. 253 ; E. Aymonier, « Les Tchames et leurs religions », *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV (1891), p. 213.

Nous ne pouvons l'établir puisque les prisonniers condamnés qui, selon notre hypothèse, représentaient les victimes qu'aux temps passés on lui sacrifiait, étaient soit des hommes soit des femmes.

Nous nous sommes suffisamment étendu sur le mariage sacré en général; dans le prochain chapitre, nous allons appliquer les résultats de nos recherches à l'histoire légendaire des rois latins et des rois de Rome, en particulier.

CHAPITRE VII

Le mariage sacré. — Numa et Égérie. — Les rois de Rome et d'Albe personnifient Jupiter, le dieu du chêne et du tonnerre. — Le mariage sacré de Jupiter et de Junon a peut-être été représenté par le roi et la reine de Rome. — Les rois romains envisagés comme fils du dieu du feu et de ses épouses les Vierges vestales. — Feu sacré des Vierges vestales en Irlande et au Pérou.

Dans le dernier chapitre nous avons donné des exemples de ce qu'on peut appeler le mariage sacré ou le mariage des dieux. Cette coutume consiste à unir solennellement deux divinités ou d'en unir une à un mortel qui joue le rôle de conjoint. Parmi les puissances divines dont le mariage est ainsi célébré publiquement, nous rencontrons avec une fréquence manifeste les divinités de la végétation et celles des eaux. Des rites de ce genre paraissent avoir pour but d'assurer la fertilité de la terre dont dépend, en dernier ressort, la vie des hommes et des animaux. Notre examen de ces rites aura peut-être pour résultat de donner du poids à notre conjecture qu'une union sainte, semblable à celle du Roi et de la Reine de Mai en Angleterre, était

célébrée annuellement à Némi, les épousés étant le roi mortel et la reine immortelle des Bois, Diane. Pour maintenir la suite des idées, il faut rappeler que le culte du bosquet sacré de Némi évoluait, tout à la fois, autour des puissances des eaux et de celles de la végétation. Le sanctuaire de la déesse était situé sur le rivage d'un lac solitaire connu sous le nom de Miroir de Diane, et, de plus, l'un des personnages mythiques du bosquet était Égérie, la nymphe d'une source sacrée. Rappelons également qu'au chapitre premier nous avons déjà dit qu'Égérie était réputée l'épouse du pieux roi de Rome, Numa. Cette légende ne répond-elle pas comme un écho à l'usage qui unissait le roi de Rome à une déesse, comme à celui de marier la reine d'Athènes à un dieu? Observons que Numa était le type même d'un roi-prêtre. C'est à lui qu'on rapporte la fondation de la plupart des institutions religieuses de Rome. Un tel roi est justement le personnage le plus propre à contracter une union sacrée avec une déesse, que celle-ci soit représentée dans le rite par une image ou par une femme qui tout naturellement se trouverait être l'épouse du roi, c'est-à-dire la reine. La reine d'Égypte, de même que la reine d'Athènes, on s'en souviendra, jouait le rôle d'épouse divine dans le mariage sacré. Et ici nous revient à l'esprit une certaine tradition qui veut que l'union de Numa et d'Égérie se soit réellement effectuée dans le bois consacré de Némi. N'entendons-nous pas retentir là l'écho d'un mariage analogue : celui du Roi

du Bois avec Diane dans le même bocage bénit ? Du moins, la coïncidence est assez singulière pour justifier un examen plus profond de ce qu'étaient Numa et Égérie et la recherche d'une affinité possible entre Égérie et Diane, d'une part, et entre Numa et le Roi du Bois, de l'autre.

Commençons par Égérie. Dans notre premier chapitre nous avons vu qu'Égérie, comme Diane, était une divinité favorable aux femmes en couches ; qu'en outre, comme Diane, elle était associée aux eaux, étant la nymphe d'une source, alors que Diane était la déesse du lac. De plus, comme Diane, Égérie était un esprit des arbres ; Plutarque nous dit avec précision qu'elle était une dryade ou la nymphe d'un chêne (1), et cette assertion reçoit une forte confirmation de l'étymologie de son nom, si A. B. Cook dit juste en la dérivant de la même racine *aeg* qui se rencontre dans le mot latin *aesculus*, le grec αἰγιλωψ, et l'allemand *Eiche*, tous signifiant un chêne (2). Une telle série de coïncidences entre Égérie et Diane ne peut guère être fortuite. Nous avons donc bien des chances d'être dans la vérité en supposant qu'Égérie et Diane, malgré leur différence de noms, sont identiques en substance. Aussi pouvons-nous exprimer en d'autres termes la légende romaine en disant que le roi de Rome s'unissait à Diane, la déesse du Chêne, soit dans le

(1) Plutarque, *De Fortuna Romanorum*, 9.

(2) A. B. Cook, « Zeus, Jupiter and the Oak », *Classical Review*, xviii (1904), p. 366. Valerius Maximus écrit *Ægeria*, 1, 2, 1.

bosquet sacré de Némi, soit, selon d'autres, dans un bosquet au delà des portes de Rome.

Mais deux questions se posent encore. Est-ce que, dans ce mariage sacré, le roi romain personnifiait un dieu ? Et si oui, quel dieu personnifiait-il ? Qu'il se fît passer pour dieu ne paraît pas invraisemblable si l'on se rappelle le nombre de monarques qui se sont vantés d'être d'essence divine. Les anciens rois de Grèce paraissent s'être targués non seulement d'être issus de Zeus, mais d'être réellement l'incarnation du dieu suprême sur la terre, car le savant Tzetzes nous le dit à maintes reprises, chacun de ces rois, dans l'antiquité, porta le titre de Zeus (1) ; la légende de Salmoneus, roi d'Élide, qui se donnait pour ce dieu et dans ce rôle contrefaisait le tonnerre et les éclairs (2), reflète sans doute les pratiques habituelles des rois grecs de l'époque primitive. Or si les rois grecs se vantaient d'être Zeus lui-même, ne devrions-nous pas nous attendre à voir les rois latins se proclamer Jupiter, nom italien de Zeus ?

Des témoignages d'ordre varié semblent indiquer qu'il en était ainsi.

En premier lieu, nous sommes fondés à croire que les rois

---

(1) J. Tzetzes *Antehomerica*, 102 et suiv. ; *id.*, *Chiliades*, IX, 452. A. B. Cook, à notre connaissance, a été le premier à signaler cette importante constatation de Tzetzes. Voir ses articles dans *Classical Review*, XVII (1903), p. 409, et *Folk-lore*, XV (1904), p. 303 et suiv.

(2) Apollodore, 1, 9, 7 ; Virgile, *Énéide*, VI, 585 et suiv. ; Servius sur Virgile, *loc. cit.*

latins s'habillaient en Jupiter et s'appropriaient ses attributs. Jusqu'à l'époque impériale, les généraux victorieux, pour célébrer leur triomphe, et les magistrats pour présider les jeux du Cirque, revêtaient le costume de Jupiter qu'ils empruntaient pour les cérémonies au trésor du grand temple capitolin : les auteurs tant anciens que modernes pensent, et c'est entièrement vraisemblable, qu'en agissant ainsi ces dignitaires ne faisaient que copier le costume traditionnel et les insignes des rois romains (1). Montés sur un char, que traînaient quatre coursiers couronnés de lauriers, ils traversaient la cité où tous les autres citoyens allaient à pied; ils étaient drapés de tuniques de pourpre brodées ou rehaussées d'un semis d'étoiles d'or ; ils tenaient dans la main droite un rameau de laurier et dans l'autre un sceptre d'ivoire surmonté d'un aigle ; leurs fronts portaient la couronne de laurier, leur visage était peint de vermillon ;

(1) Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.* III, 61 et suiv. ; IV, 74, V. 35 ; B. G. Niebuhr, *History of Rome*, II, 36 ; Th. Mommsen, *History of Rome*, New Edition (Londres, 1894), I, 83 ; A. J. H. Greenidge, *Roman Public Life* (Londres, 1901), pp. 44 et suiv. Mais Mommsen, tout en admettant que le costume d'un dieu romain et celui d'un roi romain sont identiques, nie que le roi personnifiait le dieu. On trouve une vue plus exacte de l'histoire chez K. O. Müller, (*Die Etrusker*, Stuttgart, 1877, I, 348 sq.). Consulter Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* [3], I, 372 et suiv.; II, 5 et suiv. ; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, II, 566 et suiv., III [2], 507 et suiv.; *id.*, *Privatleben der Römer*[2], 542 et suiv. ; K. O. Müller, *op. cit.*, I, 344-350; II, 198-200 ; Aust, *s. v.* « Jupiter », in W. H. Roscher's, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, II, 633, 725-728. Pour les auteurs classiques, voir Appien, *Pun.* 66; Zonaras, *Annal.* VII, 8 et 21; Juvénal, X, 36-43 ; Servius sur Virgile, *Ecl.* VI, 22, X, 27 ; Ael. Lampridius, *Alexandre Sévère*, 40, 8 ; Jul. Capitolinus, *Gordiani Tres*, 4, 4 ; Aulu-Gelle, V, 6, 5-7. Les descriptions les plus détaillées d'un triomphe romain se trouvent chez Appien et Zonaras.

debout, derrière eux, un esclave soutenait une lourde couronne d'or massif ciselée en feuilles de chêne (1).

Dans cet appareil, l'assimilation de l'homme au dieu ressort surtout du sceptre à tête d'aigle, de la couronne de feuilles de chêne et de la face enduite de carmin. Car Jupiter avait l'aigle pour oiseau consacré, le chêne pour arbre consacré, et semblablement à chaque retour des fêtes, la face de son image au Capitole était passée au vermillon. L'opération de bien peindre de rouge les traits divins était tellement tenue pour capitale, que l'un des premiers devoirs des censeurs était de passer un marché à cet effet (2). Les Grecs, parfois, fardaient de carmin le visage ou le corps entier du dieu du vin Bacchus (3). Ces usages ont peut-être été substitués à la coutume plus ancienne de nourrir le dieu en barbouillant la face et surtout les lèvres de son image, du sang d'une victime sacrifiée.

A Rome, comme le cortège triomphal s'achevait au

---

(1) Tertullien, *De corona militis*, 13 ; consulter Pline, *Hist. Nat.* xxxiii, 11 ; Zonaras, *Annal*, vii, 21 ; Juvénal, x, 38, et suiv. Mommsen assure que la couronne triomphale en or affectait la forme du laurier (*Römisches Staatsrecht*, 1^3, 427); toutefois aucun des auteurs anciens cités par lui ne semble fournir cette affirmation, à l'exception d'ailleurs douteuse d'Aulu-Gelle (v. 6, 5-7), qui peut avoir confondu la couronne de lauriers naturels dont le général se ceignait le front (Pline, *Hist. Nat.*, xxxiii, 127, 130, 137) avec la couronne d'or qu'un esclave élevait au-dessus de sa tête. Zonaras (*loc. cit.*) fait une distinction très nette entre ces deux couronnes, bien qu'il ne décrive pas la forme de la couronne d'or. Mommsen lui-même mentionne « un chapelet de feuilles de chêne en or » comme l'un des insignes des rois romains (*History of Rome*, Londres, 1894, i, 83).

(2) Pline, *Hist. Nat.*, xxxiii, iii et suiv.; Servius sur Virgile, *Ecl.*, vi, 22; x, 27.

(3) Pausanias, ii, 2, 6, avec la note de J. G. Frazer; vii, 26, 11 ; viii, 39, 6.

temple de Jupiter, sur le Capitole, il était particulièrement naturel que le front du vainqueur fût paré d'une couronne de feuilles de chêne, non seulement parce que tout chêne était consacré à Jupiter (1), mais parce que, d'après la tradition, le temple dédié au dieu sur le Capitole avait été bâti par Romulus à côté d'un chêne sacré que les bergers vénéraient et auquel le roi attachait les trophées gagnés par lui à la bataille sur le général ennemi (2). On nous dit expressément que la couronne de chêne était consacrée à Jupiter Capitolin (3), et la preuve que c'était bien là l'emblème propre du dieu nous est fournie par un passage d'Ovide (4). Le poète exilé, écrivant sur le rivage de la Mer Noire, expédie à Rome pour y être publié le livre qu'il vient de composer : il fait de son volume un être personnifié qu'il suit en imagination, qu'il voit s'avancer sur la voie Sacrée et parvenir jusqu'à la porte du palais impérial sur le Palatin. Au-dessus du portique étaient suspendues des armes étincelantes et une couronne de feuilles de chêne. A cette vue le poète a un sursaut : « Est-ce là, dis-je, la maison de Jupiter? Car certainement à mon âme prophétique la couronne de chêne était raison suffisante pour penser de la sorte (5). » Le Sénat

---

(1) Pline, *Hist. Nat.*, xii, 3 ; Phèdre, iii, 17, 1 et suiv. ; Servius sur Virgile, *Georg.*, iii, 332, et *Ecl.*, i, 17.

(2) Tite-Live, i, 10, 4 et suiv.

(3) Plutarque, *Quæst. Rom.*, 92.

(4) Ovide, *Tristes*, iii, 31 et suiv.

(5) Ovide, *Tristes*, iii, 31 et suiv.

avait décerné à Auguste le droit de suspendre en permanence la guirlande de chêne au-dessus de sa porte (1), et, dans un autre passage, Ovide compte ce privilège parmi les honneurs plus qu'humains accordés à l'Empereur (2). Sur le Capitole, à Cirta, se dressait une image de Jupiter en argent, le front ceint d'une couronne du même métal, figurant un rameau de chêne avec ses glands (3). De même à Dodone, qui, en Grèce, était le sanctuaire le plus fameux du chêne, l'image de Zeus semble avoir porté une guirlande de feuilles de chêne, du fait que le dieu est constamment représenté ainsi sur les monnaies de l'Épire (4).

Nous pouvons donc, sans hésiter, admettre qu'en certaines occasions solennelles, les généraux romains et les magistrats jouaient le personnage du dieu suprême et que, par cette pratique, ils ravivaient les usages des premiers rois. Une telle bouffonnerie peut apparaître un blasphème à nous autres modernes, pour qui la distance qui sépare l'humain du divin est devenu un infranchissable abîme. Il en

---

(1) Dion Cassius, liii, 19.

(2) Ovide, *Fastes*, i, 607 et suiv. ; iv, 953 et suiv. Tibère refusa un honneur analogue (Suétone, *Tiberius*, 26), mais Domitien paraît l'avoir accepté (Martial, viii, 82, 7). Deux statues de Claude, l'une au Vatican, l'autre au musée Latran, représentent l'empereur sous les traits de Jupiter ceint de la couronne de feuilles de chêne. (W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen Klassischer Alterümer in Rom* ², i, n° 312, 673.)

(3) *C. I. L.*, viii, n° 6981.

(4) J. Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, *Besonderer Theil*, i, 232 et suiv. ; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, i, 107 et suiv.

était autrement des anciens. Dans leur pensée, les dieux et les hommes étaient des parents proches ; maintes familles faisaient remonter leur origine à une divinité, et la déification des humains ne devait pas leur paraître plus extraordinaire que ne l'est, à un catholique d'aujourd'hui, la béatification d'un saint.

Ce sont surtout les Romains qui s'étaient accoutumés au spectacle de mortels déguisés en esprits ; aux funérailles, dans les grandes maisons, tous les défunts illustres de la famille étaient personnifiés par des hommes choisis expressément en raison de leur ressemblance avec le disparu. Ces représentants portaient des masques façonnés et peints à l'image des modèles ; ils étaient parés de riches costumes resplendissants de pourpre et d'or que comportaient leurs fonctions, de costumes pareils à ceux que les patriciens morts avaient portés de leur vivant ; comme leurs modèles, ces représentants, montés sur un char, traversaient la cité précédés des verges et des faisceaux et escortés de toute la pompe héraldique qu'exigeait la haute position des défunts. Lorsqu'enfin le cortège funèbre, après avoir suivi son itinéraire dans les rues encombrées de foule, défilait dans le Forum, les masques solennellement prenaient place sur des sièges d'ivoire placés pour eux sur l'estrade des Rostres, sous les regards du peuple. Ainsi la présence silencieuse des ancêtres rappelait sans doute aux vieillards les souvenirs d'un passé glorieux et enflam-

mait les jeunes gens de l'ambition d'un glorieux avenir (1).

D'après une tradition que nous n'avons pas le droit de rejeter, Rome fut fondée par des colons d'Albe-la-Longue, ville située sur le versant des collines albaines qui regarde Rome et la Campagne (2). Par conséquent, si les rois romains se prétendaient les représentants et incarnations de Jupiter, le dieu du ciel, du tonnerre et du chêne, il est naturel de supposer que les rois albains, dont le fondateur de Rome se disait le descendant, aient partagé avec eux cette prétention. Or, la dynastie d'Albe portait le nom de Silvii, ce qui signifie « hommes des bois », et ce ne peut être par hasard que, dans la vision des gloires historiques de Rome révélées à Énée aux Enfers, Virgile, qui n'était pas moins archéologue que poète, dépeint toute la lignée des Silvii avec des couronnes de chêne (3).

Une guirlande de feuilles de chêne aurait donc compté parmi les insignes des anciens rois d'Albe-la-Longue aussi bien que parmi ceux de leurs successeurs, les rois de Rome ; dans les deux cas, c'était désigner le monarque comme le représentant humain du dieu du chêne. En ce qui touche Silvius, le premier roi de la dynastie Albaine, son nom lui fut octroyé, dit-on, parce qu'il était né ou avait

---

(1) Polybe, vi, 53 et suiv.

(2) Voir Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.* i, 66 ; H. Nissen, *Italische Landeskunde*, ii (Berlin, 1902), pp. 582 et suiv.

(3) Virgile, *Enéide*, vi, 772.

grandi dans la forêt et qu'arrivé à l'âge d'homme, il avait disputé le pouvoir royal à son parent Julus dont le nom, comme l'ont compris certains des anciens eux-mêmes, signifie le Petit Jupiter. Le peuple se déclara en faveur de Silvius; mais son rival Julus, en compensation de la perte de la couronne, obtint d'être investi de l'autorité religieuse et de la charge de grand pontife ou peut-être plutôt de Flamen Dialis, la plus haute des dignités après celle de roi. De ce Julus, ou Petit Jupiter, se croyait issue la noble famille des Julii et, par là, les premiers empereurs de Rome (1).

La légende de la contestation entre Silvius et Julus peut perpétuer un vague souvenir d'une répartition des pouvoirs spirituels et temporels à Albe-la-Longue analogue à celle qui eut lieu plus tard à Rome quand les anciennes fonctions royales furent partagées entre les consuls et les rois des rites sacrés. Que la maison des Julii adorât Vejovis ou le Petit Jupiter, selon l'ancien rituel d'Albe-la-Longue, c'est chose prouvée par une inscription qu'on déchiffre sur un

(1) Virgile, *Æn.* vi, 760 et suiv., avec le commentaire de Servius, Tive-Live, i, 3, 6 et suiv. ; Ovide, *Métam.*, xiv, 609 et suiv. ; *id.*, *Fastes*, iv, 39 et suiv. ; Festus, *s. v.* « Silvi », p. 340, éd. C. O. Müller ; Aurelius Victor, *Origo gentis Romanæ*, 15-17 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.*, i, 70 ; Diodore de Sicile, vii, 3*a* et 3*b*, vol. II, pp. 110-112, éd. L. Dindorf (collection Teubner); Joannes Lydus, *De magistratibus*, i, 21. Quant à la dérivation du nom Julus, voir Aurelius Victor, *op. cit.*, 15 ; Steuding, dans W. H. Roscher, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie*, ii, 574. Comparer W. H. Lindsay, *The Latin Language* (Oxford, 1894), p. 250 ; R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten*, ii, 1059 et suiv. ; A. B. Cook, « Zeus, Jupiter, and the Oak », *Classical Review*, xviii (1904), pp. 363 et suiv.

autel que cette famille avait dédié à Bovillæ, une colonie d'Albe-la-Longue située au pied des montagnes albaines (1). Les Césars, la famille la plus illustre de la Maison Julienne, tirèrent leur nom de leur longue chevelure, *Cæsaries* (2), qui, à cette époque primitive, était sans doute un symbole de royauté tout comme, beaucoup plus tard, elle le fut parmi nos rois chevelus.

Mais en cédant le Grand Pontificat à des rivaux, la dynastie régnante des Silvii semble ne s'être aucunement départie de sa prétention de personnifier le dieu du chêne et du tonnerre, car les annales romaines enregistrent que l'un des siens, Romulus, Remulus, ou Amulius Silvius, se vantait d'être personnellement un dieu, l'égal ou le supérieur de Jupiter. Afin de soutenir cette prétention et d'intimider ses sujets, il fit construire des machines au moyen desquelles il contrefaisait le grondement du tonnerre et la soudaine lueur des éclairs. Diodore raconte qu'un jour, dans la saison des fruits, alors que le tonnerre se faisait entendre avec

(1) *C. I. L.*, XIV, n° 2387 ; L. PRELLER, *Römische Mythologie* ³, I, 263 et suiv. Pour Vejovis en tant que Petit Jupiter, consulter FESTUS, *s. v.* « Vesculi », p. 379, éd. C. O. Müller ; OVIDE, *Fastes*, III, 429-448. A Rome le sanctuaire de Vejovis était situé à dos d'âne entre les deux pics de la colline Capitoline (AULU-GELLE, V, 12, 1 et suiv. ; OVIDE, *Fastes*, III, 429 et suiv.) ; donc le dieu demeurait, comme il convient, sur la même colline que le Grand Jupiter, mais plus bas sur le versant. Sur certaines monnaies romaines Vejovis est représenté en jeune homme, la tête imberbe, couronnée de chêne. Voir E. BABELON, *Monnaies de la République romaine*, I, 552; II, 266, 529.

(2) FESTUS, *s. v.* « Cæsar », p. 57, éd. C. O. Müller. D'autres explications du nom, mais moins probables, sont suggérées par ELIEN SPARTIANUS (*Helius*, II, 3 et suiv.).

fracas à coup répétés, le roi ordonna à ses soldats d'étouffer le vacarme de l'artillerie céleste par le fracas des épées frappant les boucliers. Mais il paya cher son impiété, car il périt, lui et sa maison, sous un coup de foudre, au milieu d'une effroyable tempête. Les eaux du lac d'Albe, grossi par les pluies, se soulevèrent et submergèrent le palais royal. Et, dit un ancien historien, quand les eaux sont basses et que leur surface n'est pas ridée par la brise, on voit encore aujourd'hui les ruines du palais au fond du lac limpide (1).

Cette légende, à l'instar de celle de Salmoneus, roi d'Élide, se rapporte à une coutume réelle observée par les rois antiques de la Grèce et de l'Italie, de qui, ainsi que de leurs congénères modernes en Afrique, on attendait, sans doute, la production de la pluie et du tonnerre pour la réussite des moissons. Le prêtre-roi Numa passait pour initié à l'art d'attirer du ciel les éclairs (2).

Dans cet ordre d'idées, deux faits méritent d'être notés. D'après la légende, Salmoneus, comme son pen-

---

(1) Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.*, I, 71 ; Diodore de Sicile, dans Eusèbe, *Chronic.*, liv. I, coll. 287, 289, éd. A. Schoene ; Diodore de Sicile, VII, 3*a* et 4, vol. II, pp. 112 et suiv., éd. L. Dindorf (collection Teubner) ; Zonaras, *Annal.* VII, 1 ; Aurelius Victor, *Origo gentis Romanæ*, 18 ; Ovide, *Métam.*, XIV, 616-618 ; *id.*, *Fastes*, IV, 50 ; Tite-Live, I, 3, 9. La légende d'une ville engloutie au fond du lac d'Albe a cours aujourd'hui encore dans les environs. Voir Niebuhr, *History of Rome*[3], I, 200, note des traducteurs anglais. Des histoires semblables se racontent dans beaucoup de pays. Cf. Pausanias, VII, 24, 6, avec la note de J. G. Frazer.

(2) Pline, *Hist. Nat.*, II, 140 ; XXVIII, 13 et suiv. ; voir Tite-Live, I, 20, 7 ; Ovide, *Fastes*, III, 285-348 ; Plutarque, *Numa*, 15 ; Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 1-4.

dant albain, fut tué d'un coup de foudre, et que l'un des rois de Rome, Tullus Hostilius, passe pour avoir péri de la même manière, dans une tentative pour faire descendre Jupiter des nuages sous forme d'éclair (1). Énée lui-même, le légendaire ancêtre des rois albains et romains, disparut de ce monde au sein d'un violent orage et fut adoré ensuite sous le nom de Jupiter Indiges. Un tertre entouré de beaux arbres, sur le bord de la petite rivière Numicius, est indiqué comme son tombeau (2).

Romulus, le premier roi de Rome, eut une disparition finale analogue. C'était le 7 juillet, et le roi passait la revue de ses troupes au Marais-de-la-Chèvre, au delà des murs de la cité. Tout à coup, le ciel s'assombrit, une tempête éclata, accompagnée de grondements de tonnerre. Bientôt l'orage se calma, ne laissant après son passage que la clarté et la sérénité d'un ciel d'été. Mais on ne revit jamais Romulus. Ceux qui étaient auprès de lui dirent qu'ils avaient vu un tourbillon l'emporter au ciel ; peu de temps après, un certain Proculus Julius, patricien de naissance et d'origine albaine, attesta par serment que Romulus lui était apparu revêtu d'une armure étincelante et qu'il lui avait déclaré que

(1) Pline, *Hist. Nat.*, II, 140, XXVIII, 14 ; Tite-Live, I, 31, 8 ; Aurelius Victor, *De Viris illustribus*, 4 ; Zonaras, *Annal.*, VII, 6.

(2) Tite-Live, I, 2, 6 ; Ovide, *Métam.*, XIV, 598-608 ; Pline, *Hist. Nat.*, III, 56 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, I, 64 ; Servius sur Virgile, *Énéide*, I, 259 ; Aurelius Victor, *Origo gentis Romanæ*, 14. Ce dernier écrivain seul mentionne l'orage.

les Romains devaient l'adorer comme un dieu sous le nom de Quirinus et lui ériger un temple à cet endroit. Le temple fut construit et, depuis, la colline fut connue sous le nom de colline Quirinale (1). Si, d'après l'hypothèse philologiquement plausible d'A. B. Cook (2), le mot « Quirinus » dérive de la même racine que *quercus*, « le chêne », le vocable sous lequel était déifié Romulus ne signifierait rien autre chose que le « dieu-chêne », c'est-à-dire Jupiter. A ce compte, la tradition cadrerait parfaitement avec les autres indications qui nous ont induit à conclure que les rois, tant albains que romains, prétendaient incarner Jupiter, le roi du ciel, du tonnerre et du chêne. Sans aucun doute possible, les histoires qui associent la fin d'un si grand nombre d'entre ces rois à des orages accompagnés de tonnerre, portent à supposer qu'il y avait des rapports étroits entre eux et la divinité du tonnerre et des éclairs. Qu'un roi qui, sa vie durant, avait pour coutume de fulminer, soit enlevé à l'heure de sa mort par la foudre afin de se voir confirmer, au-dessus des nuages, dans les mêmes fonctions dont il était chargé sur terre, voilà qui se présente de soi à l'imagination. Un tel conte s'appliquerait avec une vraisemblance particulière au

---

(1) Tite-Live, I, 16 ; Cicéron, *De Legibus*, I, 1, 3 ; *id.*, *De Re publica*, I, 16, 25 ; II, 10, 20 ; Ovide, *Fastes*, II, 475-512 ; Plutarque, *Romulus*, 27 et suiv. ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, II, 56 et 63 ; Zonaras, *Annal.*, VII, 4 ; Aurelius Victor, *De Viris illustribus*, 2; Florus, *Epitoma*, I, 1, 16-18.

(2) A. B. Cook, « Zeus, Jupiter and the Oak », *Classical Review*, XVIII (1904), p. 368 et suiv.

jumeau Romulus si nous admettons que les Romains partageaient la superstition très répandue que les jumeaux ont un pouvoir sur l'atmosphère en général et sur le tonnerre et les éclairs en particulier. La croyance que les tempêtes sont déchaînées par les esprits des morts est professée par les Araucaniens du Chili. Pas un ouragan n'éclate sur les Andes ou sur l'océan sans que ces Indiens ne l'attribuent à une bataille entre les âmes de leurs compatriotes et celles des Espagnols. Le vent qui mugit, c'est pour eux le piétinement des chevaux-fantômes ; les coups de tonnerre, le roulement des tambours ; et la flamme des éclairs, le feu de l'artillerie (1).

Or, si les rois d'Albe et de Rome, par imitation de Jupiter, en tant que dieu du chêne, portaient une couronne de feuilles de chêne, ils semblent l'avoir imité également, en sa qualité de divinité atmosphérique par leur prétention de produire le tonnerre et les éclairs. Et, s'il en était ainsi, il est probable que, comme Jupiter au ciel et comme nombre de rois sur terre, ils agissaient en outre en préposés publics à la pluie, faisant par leurs incantations jaillir des nuages

(1) J. I. Molina, *Geographical, Natural and Civil History of Chili* (Londres, 1809), II, 92 et suiv. Les sauvages Conibos du Pérou oriental s'imaginent que le tonnerre est la voix des défunts (W. Smith et F. Lowe, *Journey from Lima to Para*, Londres, 1836, p. 240) ; les parents qui, ayant perdu un enfant, entendent gronder le tonnerre dans les trois mois qui suivent sa mort, se rendent sur sa tombe et s'y démènent en hurlant (De Saint-Cricq, « Voyage du Pérou au Brésil », *Bulletin de la Société de géographie*, VI. Paris, 1853, p. 294) Apparemment ils perçoivent dans le roulement du tonnerre les soupirs et les gémissements de l'enfant perdu.

sombres les averses partout où la terre calcinée en implorait la fraîcheur salutaire.

A Rome, les écluses célestes s'ouvraient au moyen d'une certaine pierre sacrée, et la cérémonie faisait, semble-t-il, partie du culte de Jupiter Elicius, le dieu qui, des nuages, tire l'éclair étincelant et la pluie ruisselante (1). Qui donc, pour accomplir cette cérémonie, était mieux qualifié que le roi, le représentant vivant du dieu du Ciel?

La conclusion à laquelle nous sommes parvenu en ce qui touche les rois d'Albe et de Rome serait probablement valable pour tous les rois de l'ancien Latium : il n'en est pas un, nous pouvons du moins le supposer, qui n'ait représenté ou incarné le Jupiter de l'endroit. On ne saurait douter en effet que toute cité latine ou toute colonie ait eu son Jupiter à elle, de même que dans l'Italie moderne, toute ville et pour ainsi dire toute église possèdent leur madone à elles. Jupiter enfin, à l'exemple du Baal des Sémites, ayant été adoré sur les hauts lieux, les sommets boisés autour desquels les nuages lourds de pluie s'amoncellent formaient

---

(1) Festus, *s. vv.* « Aquælicium » et « Manalem lapidem », pp. 2, 128, éd. C. O. Müller ; Nonius Marcellus, *s. v.* « Trullum », p. 637, éd. Quicherat ; Servius, sur Virgile, *Æn.*, III, 175 ; Fulgence, « Expos. serm. antiq. » *s. v.* « Manales lapides », *Auctores Mythographi Latini*, éd. Staveren (Leyden et Amsterdam, 1742), pp. 769 et suiv. Pour le rapport du rite et de Jupiter Elicius, voir O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*, II, 154 et suiv. ; Aust dans W. H. Roscher, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie*, II, 657 et suiv. Quant au rapport de Jupiter avec la cérémonie pour produire la pluie, les témoignages combinés de Pétrone (*Sat.* 44), et de Tertullien (*Apologeticus*, 44), paraissent concluants.

vraiment les sanctuaires naturels d'un dieu du Ciel, de la Pluie et du Chêne.

A Rome, c'est sur l'une des cimes du mont Capitolin que siège Jupiter, tandis que l'autre sommet est consacré à son épouse, Junon, dont le temple, où l'on montait par une longue suite de marches, est remplacé aujourd'hui, comme de juste, par l'église de Sainte-Marie « à l'Autel du Ciel » ou *Ara Cœli* (1). Il semble certain qu'à l'origine les deux hauteurs étaient boisées, car, jusqu'à l'époque impériale, le col qui les rattache se nommait le lieu « entre deux bo-cages (2) ».

Virgile nous raconte que ces cimes où les temples dorés étincelaient, avaient jadis été couvertes de fourrés épineux, asiles des faunes et des farouches mortels, « nés de troncs d'arbres et de cœurs de chênes (3) ».

Ces halliers étaient probablement constitués de chênes, puisque la couronne de feuilles de chêne était consacrée à Junon Capitoline comme à Jupiter Capitolin (4). Ce fut à un chêne sacré du Capitole que Romulus suspendit les dépouilles, comme nous l'avons déjà dit ; de plus, il y a des

(1) Ovide, *Fastes*, I, 637 et suiv. ; VI, 183 et suiv. ; Tite-Live, VII, 28,4 et suiv. ; Cicéron, *De divinatione*, I, 45, 101 ; Solin, I, 21. Quoique le temple n'ait été consacré qu'en 344 avant Jésus-Christ, le culte de la déesse du mont paraît remonter à une haute antiquité. Voir H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterlum*, I, 2, pp. 109 et suiv. W. H. Roscher, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie*, II, 592 et suiv.

(2) Tite-Live, I, 8, 5 ; Ovide, *Fastes*, III, 430 ; Denys d'Halicarnasse, *An. Rom.*, II, 15.

(3) Virgile, *Énéide*, VIII, 314-318, 347-354.

(4) Plutarque, *Quæst. Rom.*, 92.

preuves évidentes que d'autres collines, sur lesquelles plus tard on construisit Rome, étaient, aux temps primitifs, couronnées de forêts de chênes. Parmi tous ces témoignages il suffira de noter celui-ci : un ancien bosquet de Vesta longeait autrefois le pied du mont Palatin du côté du Forum (1), et à coup sûr, ce bosquet devait être un massif de chênes ; le fait est attesté en premier lieu par un beau bas-relief antique représentant le temple de Vesta, où l'on voit un chêne qui se dresse près de l'édifice, et deuxièmement, ce qui est plus probant encore, par des cendres de bois carbonisé, reste du feu sacré des Vestales, et qui ont été découvertes, il y a peu d'années, par Giacomo Boni au temple de Vesta ; l'analyse microscopique a démontré que ces résidus proviennent de la moelle de troncs ou de grandes branches de chêne (*quercus*, et non pas *ilex*) (2).

Ce fait très remarquable qui, lors d'un hiver que nous passâmes à Rome, nous fut signalé par l'illustre savant en personne, est de haute importance pour l'intelligence de la religion primitive des Romains, voire de celle de tous les peuples de race latine ; car il semblerait en effet que toute cité du Latium dût entretenir un feu sacré de Vesta. Or, il est à présumer, d'après cette découverte, que ces foyers étaient alimentés par le bois du chêne sacré, arbre du

(1) Cicéron, *De Divinatione*, I, 45, 101.

(2) G. Boni, *Notizie degli Scavi*, mai 1900, pp. 161, 172 ; *id. Ædes Vestæ*, p. 41. Extrait de la *Nuova Antologia*, 1er août 1900.

dieu suprême, Jupiter. En vérité, il y a lieu de croire que tous les peuples de la famille aryenne en Europe alimentaient de ce même bois tous leurs feux rituels ; on sait, par exemple, que les anciens Lithuaniens en usaient ainsi pour honorer leur chef-dieu, Perkunas, divinité du tonnerre et des éclairs, qui correspondait à Zeus ou Jupiter (1). D'après certains philologues, le vocable même, Perkunas, signifie « Dieu du Chêne », étant dérivé de la racine *perq* qu'on retrouve dans le latin *quercus*, « un chêne (2) ».

Si les rois de Rome singeaient Jupiter Capitolin, leurs devanciers, les rois d'Albe, de leur côté, s'étaient probablement évertués à contrefaire le grand Jupiter Latin qui avait son trône au-dessus de la cité, sur la crête du mont Albain. A en croire certaine tradition, Latinus, l'ancêtre légendaire de la dynastie, se serait transformé, dit-on, en Jupiter Latin après s'être évanoui de ce monde, à la manière mystérieuse des rois latins (3). Le sanctuaire du dieu situé sur le sommet du mont Albain était le centre religieux de la confédération latine, de même qu'Albe en fut la capitale politique jusqu'au jour où Rome arracha la prééminence à son ancienne rivale. Selon toute apparence aucun temple, au sens que nous atta-

(1) S. Grunau, *Preussische Chronik*, éd. M. Perlbach, I (Leipzig, 1876), p. 78 (II, tract. cap. V. § 2) ; M. Prætorius, *Deliciæ Prussicæ* (Berlin, 1871), pp. 19 et suiv.

(2) H. Hirt, « Die Urheimat der Indogermanen », *Indogermanische Forschungen*, I (1892), pp. 479 et suiv. ; P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen, 1896), pp. 81 et suiv.

(3) Festus, s. v. « Oscillantes », p. 194, ed. C. O. Müller.

chons à ce mot, n'a jamais été élevé à Jupiter sur la cime qui lui était consacrée : en sa qualité de dieu du ciel et du tonnerre, il convenait qu'il reçût à l'air libre les hommages de ses adorateurs (1). Son sanctuaire le plus ancien en ce lieu ouvert à tous les vents, fut un bosquet (2), et en nous rappelant, non seulement la spéciale consécration du chêne à Jupiter, mais encore la traditionnelle couronne de feuilles de chêne portée par les rois albains, et enfin cette analogie de l'existence du chêne de Jupiter Capitolin à Rome, nous pouvons supposer que le dit bosquet était un bosquet de chênes (3). Le mont Algide, contrefort détaché des montagnes Albaines, était couronné jadis, nous le savons, de sombres forêts de chênes, tant de chênes verts que de chênes rouvres (4), et parmi les tribus qui, dans les temps reculés, appartenaient à la confédération latine et étaient admises à se partager la chair du taureau blanc du sacrifice, s'en trouvait une dont les membres se donnaient eux-mêmes le nom « d'Hommes du Chêne (5) », sans doute en

(1) Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, iv, 49; A. Schwegler, *Römische Geschichte*, i, 341; H. Nissen, *Italische Landeskunde*, ii, 580.

(2) Tite-Live, i, 31, 3.

(3) D'après la légende, la laie aux poils blancs qui indiqua le site futur d'Albe-la-Longue, était couchée sous des chênes verts. (Virgile, *Énéide*, viii, 43 ; consulter A. B. Cook, *Classical Review*, xviii, 363). La tradition semble établir que les alentours de la cité étaient boisés de chênes.

(4) Horace, *Odes*, iii, 239 et suiv. ; iv, 4, 57 et suiv. Comparer i, 21, 5 et suiv.

(5) Pline, *Hist. Nat.*, iii, 69 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, v, 61. Quant au taureau blanc sacrifié lors de la grande fête latine, dont la chair était partagée entre les membres de la Ligue, consulter Arnobe, *Adversus Nationes*, ii, 68 ;

raison de la forêt dans laquelle étaient leurs demeures.

Mais nous ferions erreur en nous représentant le pays, aux temps historiques, comme recouvert d'une forêt continue de chênes. Théophraste nous a laissé une description des bois du Latium tels qu'ils étaient au quatrième siècle avant notre ère. Il dit : « Le pays des Latins est tout humide. La plaine produit des lauriers, des myrtes et des hêtres superbes; on y abat des arbres d'une telle taille qu'un seul tronc suffit pour la quille d'un vaisseau tyrrhénien. Sur les montagnes croissent des sapins et d'autres conifères. Ce qu'ils appellent le pays de Circé est un plateau élevé, planté de massifs de chênes, de myrtes et de lauriers luxuriants (1). »

Donc, le panorama qui se déroulait du faîte des montagnes albaines, quand Rome était encore dans son enfance, a dû être, à certains égards, fort différent de ce qu'il est de nos jours. Sans doute alors, les Apennins empourprés, immuables dans leur éternelle quiétude, et la Méditerranée scintillant dans son perpétuel mouvement, offraient à peu près le même spectacle qu'aujourd'hui, soit qu'il baigne dans la lumière du soleil, soit que le rayent les ombres changeantes des nuages. Mais au lieu de la brune étendue de la Campanie brûlée de fièvre, enjambée par ses longues

---

Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, iv, 49. Comparer Cicéron, *De Plancio*, ix, 23 ; Varron, *De Lingua latina*, vi, 25.

(1) Théophraste, *Hist. Plant.*, v, 8, 3.

lignes d'aqueducs en ruines pareils aux arches brisées du pont allégorique que nous décrit Addison dans sa Vision de Mirza, le regard dut, à l'origine, parcourir une contrée couverte de bois qui, en tous sens, se prolongeaient des lieues à la ronde, jusqu'à ce que leurs mille nuances de vert ou, en automne, d'écarlate et d'or, se fondissent insensiblement dans le bleu des montagnes lointaines et de la mer.

Le mont Albain était ainsi pour les Latins ce que l'Olympe fut pour les Grecs, c'est-à-dire la demeure élevée du dieu du ciel qui lançait ses foudres de plus haut que les nuages. Les taureaux blancs qui lui étaient sacrifiés là, dans son bosquet sacré, comme sur le Capitole de Rome (1), nous font penser aux taureaux blancs que les Druides de la Gaule immolaient au pied du chêne sacré avant d'y couper le gui (2), et ce parallèle serait encore mieux établi si, à l'origine, comme nous avons lieu de le croire, les Latins adoraient Jupiter dans des bosquets de chênes. En nous remémorant que les anciens peuples latins et celtiques parlaient des langues presque sœurs (3), nous ne serons guère surpris

(1) Arnobe, *Adversus Nationes*, II, 68 ; Tite-Live, XXII, 10, 7 ; Ovide, *Ex Ponto*, IV, 4, 31 ; Servius, sur Virgile, *Géorgiques*, II, 146 ; Horace, *Carmen sæculare*, 49.

(2) Pline, *Hist. Nat.*, 250 et suiv.

(3) « Le celtique et l'italique sont si étroitement associés par d'importantes affinités phonétiques et morphologiques, qu'on en parle parfois comme d'une seule catégorie de langage aryen ». (J. H. Moulton, *Two lectures on the Science of language* (Cambridge, 1903), p. 6, note); voir aussi Isaac Taylor, *The Origin of the Aryans*, pp. 192, 257 ; P. Giles, *Manual of comparative philology*[2] (Londres, 1901), p. 26.

de découvrir des traces d'une communauté de religion, surtout en ce qui a trait au culte de la divinité du chêne et du tonnerre. Car ce culte appartient au stade le plus ancien de la civilisation aryenne en Europe.

Mais Jupiter ne régnait point seul sur la cime du mont Albain. Il partageait son sanctuaire avec son épouse, la déesse Junon, qui était vénérée, ici, sous le vocable Moneta, comme sur le Capitole à Rome (1).

Et puisque la couronne de chêne était consacrée tant à Jupiter qu'à Junon sur le Capitole, nous pouvons supposer qu'il en était de même sur le mont Albain, berceau du culte capitolin. De la sorte, le dieu du chêne aurait eu à ses côtés la déesse du chêne dans le bosquet divin de chênes. Ainsi, à Dodone, on adorait Zeus, dieu du chêne, qui était uni à Dioné, dont le nom est, sauf une simple différence de dialecte, celui de Junon (2) ; ainsi encore, sur le sommet du Cithéron, nous l'avons vu, on mariait périodiquement le dieu suprême à une idole faite en bois de chêne.

Il est probable, quoique les preuves positives fassent défaut, que les noces divines de Jupiter et de Junon étaient célébrées annuellement par tous les peuples de race latine

---

(1) Tite-Live, xlii, 7, 1 ; xlv, 16, 1. Comparer Dion Cassius, xxxix, 20, 1. Le temple fut consacré en l'année 167 avant notre ère, mais certainement le culte était bien plus antique.

(2) Strabon, vii, 7, 12; Hypéride, *Or.*, iii, coll. 35-37, pp. 43 et suiv., éd. Blass ; G. Curtius, *Griechische Etymologie*[5], p. 236 ; W. H. Roscher, *Juno et Hera* (Leipzig, 1875), pp. 17 et suiv.

durant le mois qui porte le nom de la déesse, le mois du solstice d'été : Juin (1). Or, le premier jour de juin, les pontifes romains célébraient certains rites dans le bosquet d'Helernus, près du Tibre, et à la même place, une nymphe du bocage, Carna, recevait des offrandes de lard et de fèves en potage. On disait que c'était une chasseresse farouche, qu'elle se dérobait à ses prétendants en s'allant cacher aux profondeurs du fourré, mais qu'elle succomba sous la poursuite de Janus. Certains la prenaient pour Diane en personne (2).

Si elle fut une des formes de cette déesse, son union avec Janus, c'est-à-dire Dianus, eût été toute naturelle, et comme on lui avait élevé une chapelle sur le Cœlius, qui était jadis, on le sait, couronné d'une forêt de chênes (3), il est probable que, telle Égérie, elle était une nymphe des chênes. De plus, Janus ou Dianus, et Diane, comme nous le verrons,

---

(1) W. H. Roscher, *op. cit.*, pp. 64 et suiv. ; *id.*, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie*, II, 575 et suiv. ; 591 et suiv. Consulter spécialement Ovide, *Amores*, III, 13 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, I, 21. Le mois de juin était connu dans les différentes parties du Latium sous les noms de *Junius*, *Junonius* et *Junonalis*. Voir Ovide, *Fastes*, VI, 59-63 ; Macrobe, *Sat.* 1, 12, 30 ; Festus, p. 103, éd. C. O. Müller. Les deux dernières formes semblent rendre à peu près certaine la dérivation de Junius de Juno.

(2) Ovide, *Fastes*, VI, 101-168 ; Macrobe, *Sat.* 1, 12, 31-33 ; Tertullien, *Adversus Nationes*, II, 9 ; Varron, cité par Nonius Marcellus, éd. Quicherat, p. 390.

(3) Tacite, *Annales*, IV, 65. La Porte *Querquetulana* ou *Querquetularia*, « Porte du bocage de chênes », semble avoir été située entre les monts Cœlius et Esquilin (Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 37 ; Festus, pp. 260, 261, éd. C. O. Müller), et toute proche était la chapelle du Bocage de Chênes, dédiée au culte des Nymphes des Chênes (Festus, *loc. cit.* ; Varron, *De Lingua latina*, V, 49). Ces nymphes sont représentées sur des monnaies (E. Babelon, *Monnaies de la République romaine* I, 99 et suiv.).

n'étaient à l'origine que des doublets de Jupiter et de Junon avec qui ils ont une coïncidence de nom, et, jusqu'à un certain point, de fonctions. Donc,il apparaît comme fort possible que le rite célébré le premier jour de juin par les pontifes, dans le bosquet sacré d'Helernus, était celui du mariage de Jupiter et de Junon sous la forme de Janus et de Diane.

Cette opinion trouverait un élément de confirmation si nous étions certains, comme Ovide semble le donner à supposer, que les Romains avaient pour coutume de mettre des branches d'aubépine ou de bourdaine à leurs fenêtres, lors du 1er juin, pour éloigner les sorcières (1); car en maintes parties d'Europe les mêmes usages sont observés pour la même raison, mais un mois plus tôt, c'est-à-dire lors du mariage du Roi et de la Reine de Mai (2). Néanmoins, la documentation que nous possédons sur les rites observés chez les Romains le 1er juin est trop superficielle et trop incertaine pour nous permettre de pousser plus loin le parallèle des fêtes du 1er mai.

Si à une date quelconque de l'année les Romains célébraient le mariage sacré de Jupiter et de Junon, comme les Grecs célébraient d'ordinaire le mariage correspondant de Zeus et de Héra, nous pouvons supposer que sous la République la cérémonie ou bien se poursuivait avec des images

(1) Ovide, *Fastes*, vi, 129-168.

(2) Consulter *The Magic art and the Evolution of Kings*, vol. II, pp. 52-55 (*The Golden Bough*, third Edition, Part I. Londres, Macmillan, 1911).

du couple divin ou bien était jouée par le Flamine Dialis et sa femme, la Flaminique. Car le Flamine Dialis était le prêtre spécialement attaché au service de Jupiter; en fait, les auteurs anciens et modernes l'ont regardé, et c'est fort vraisemblable, comme l'image vivante de Jupiter, comme l'incarnation humaine de la divinité du ciel (1). Dans les temps plus reculés, le roi romain, comme représentant de Jupiter, aurait rempli naturellement le rôle d'époux divin aux noces sacrées, tandis que la reine aurait fait l'emploi d'épouse divine, tout comme en Égypte le roi et la reine s'attribuaient sous un déguisement le rôle des divinités, et comme à Athènes on mariait annuellement la reine au dieu du vin Dionysos. Même si l'office de Flamine Dialis avait existé, comme il le semble, sous les rois de Rome, la double représentation de Jupiter et par le roi et par le Flamine, n'entraînait pas nécessairement un sentiment de surprise chez les Romains de l'époque.

Un dédoublement analogue, nous l'avons vu, semble avoir existé à Albe quand on permit aux Julii de représenter le dieu suprême dans le rôle de Petits Jupiters, tandis que la dynastie royale des Silvii continuait à brandir la foudre et les éclairs célestes. Et bien plus tard, l'histoire se répétant, un autre membre de la maison Julia, le premier empereur

(1) Plutarque, *Quæst. Rom.*, 111 ; L. Preller, *Römische Mythologie*[3], 1, 201 ; F. B. Jevons, *Plutarchs Romane Questions* p. lxxiii ; C. Julian dans Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, vol. II, 1156 et suiv.

de Rome, fut déifié de son vivant sous le titre de Jupiter, et doté d'un flamine préposé à son service spécial exactement comme le Flamine Dialis était affecté au service spécial de Jupiter (1). On dit que Numa, le roi-prêtre par excellence, remplit d'abord lui-même les fonctions de Flamine Dialis, mais que dans la suite il créa un prêtre à part avec le titre de Flamine Dialis, afin que les rois, n'étant plus entravés par le fardeau des observations inhérentes au sacerdoce, fussent plus libres pour conduire leurs armées à la bataille (2).

En substance, cette tradition peut être fondée, car les fonctions d'un roi-prêtre sont par trop accablantes et trop hétérogènes pour pouvoir être placées d'une manière permanente dans les mêmes mains ; tôt ou tard, mais infailliblement, le titulaire essaiera de se débarrasser d'une partie de son fardeau, en remettant à d'autres, selon ses goûts et son tempérament, soit ses obligations civiles, soit ses obligations religieuses. Il est donc vraisemblable que les rois guerriers de Rome, lassés de se pavaner en Jupiter et d'être soumis à toutes les prescriptions fastidieuses que leur caractère de divinité leur imposait, furent enchantés de se décharger sur des remplaçants de ces pieuses mômeries et, de permettre ainsi à leurs substituts sédentaires de porter la

(1) Cicéron, *Philippiques*, II, 43, 110 ; Suétone, *Divus Julius*, 76 ; Dion Cassius, XLIV. 6 ; A. B. Cook, *Classical Review*, XVIII, 371.

(2) Tite-Live, I, 20, 1 et suiv.

crosse alors qu'eux-mêmes s'en allaient porter au loin la pointe acérée de l'épée romaine. Ceci expliquerait pourquoi l'histoire des rois postérieurs, depuis Tullus Hostilius, parle si peu des fonctions religieuses ou sacrées que comportait la charge de la royauté. Parmi les cérémonies dorénavant confiées à un mandataire il est possible que se soit trouvé le rite du mariage sacré.

Qu'il en soit ou non ainsi, la légende de Numa et d'Égérie semble contenir la réminiscence d'une époque où le roi-prêtre jouait en personne le rôle d'époux divin. Or, comme nous avons des raisons, que nous avons passées en revue, de supposer que les rois de Rome personnifiaient le dieu du chêne, et que, par ailleurs, Égérie est expressément désignée comme nymphe des chênes, le conte de l'union de ce couple dans le bocage sacré nous porte à présumer qu'au temps de la royauté, à Rome, on célébrait périodiquement un rite exactement analogue à celui qu'on pratiquait annuellement à Athènes jusqu'au temps d'Aristote.

Le mariage du roi de Rome avec la déesse du chêne, comme celui du dieu du vin avec la reine d'Athènes, a dû avoir pour but d'exciter la croissance des végétaux au moyen de la magie homéopathique. Il n'est guère douteux que des deux formes du mariage divin, celle de Rome ait été la plus ancienne et que, de temps immémorial, bien avant que les envahisseurs du Nord ne découvrissent la vigne sur les plages de la Méditerranée, leurs ancêtres avaient déjà uni le

dieu du chêne à la déesse du même arbre dans les vastes forêts de l'Europe centrale et septentrionale. De faibles vestiges du mariage sacré subsistent encore aujourd'hui dans notre Angleterre, où pourtant il n'y a plus guère de forêts ; chaque printemps nos paysans raniment l'image qui s'efface des noces divines du temps jadis par leurs divertissements rustiques, soit que, dans une sente champêtre, ils couronnent d'aubépine la Reine de Mai, soit qu'ils dressent un mai sur la pelouse de leur village.

Nous en avons dit assez sur la coutume de marier des mortels avec des déités, surtout avec des divinités des eaux et de la végétation. Il est une autre forme spéciale de cette coutume qu'il convient maintenant d'examiner rapidement, celle de marier des femmes au dieu du feu. Cette pratique est d'une certaine importance pour l'intelligence de l'histoire primitive des Latins puisqu'il y a des raisons de penser que les anciens rois latins étaient généralement censés avoir pour père le dieu du feu et pour mère une mortelle. Voici sur quels témoignages nous avons été conduit à cette conclusion. Prenons, en premier lieu, la légende de la naissance du roi Servius Tullius. Il est dit qu'un jour la vierge Ocrisia, une esclave de la reine Tanaquil, offrait, selon l'usage, des gâteaux et des libations sur le foyer royal, lorsqu'une flamme s'élança du brasier et jaillit vers la servante. La sage reine Tanaquil crut voir dans ce phénomène le signe que sa suivante serait mère d'un fils qui

serait plus qu'un mortel. Elle lui ordonna donc d'aller se parer des atours d'une mariée, puis de s'étendre le long du foyer. Ocrisia obéit à ces ordres. Dès lors enceinte des œuvres du dieu ou du génie du feu, elle accoucha à terme de Servius Tullius, le futur roi de Rome, qui, de la sorte, naquit esclave, étant réputé avoir eu pour mère une esclave et pour père divin, le dieu du feu. Son origine ignée fut attestée dans son enfance par une flamme qui se jouait sur ses cheveux, tandis qu'il dormait à midi dans le palais du roi (1).

Cette légende, comme d'autres auteurs l'ont déjà indiqué (2), semble clairement signifier que la mère de Servius Tullius était une vierge Vestale chargée, dans le palais royal, du culte et du soin du feu sacré. Or, dans son *Histoire d'Italie*, Promathion, cité par Plutarque, rapporte un conte semblable sur la naissance de Romulus lui-même, le fondateur de Rome. Dans le palais du roi d'Albe, une flamme de forme mystérieuse se serait élevée pendant plusieurs jours au-dessus du foyer. Apprenant par un oracle qu'une vierge concevrait de cet esprit et qu'elle enfanterait un fils de haute bravoure et de grande renommée, le roi commanda à l'une de ses filles de prendre l'apparition enflammée pour époux ;

---

(1) Plutarque, *De Fortuna Romanorum*, 10 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, iv, 1 et suiv. ; Ovide, *Fastes*, vi, 627-636 ; Pline, *Hist. Nat.*, 241, xxxvi, 204 ; Tite-Live, i, 39 ; Servius, sur Virgile, *Énéide*, ii, 683 ; Arnobe, *Adversus Nationes*, vi, 18.

(2) A. Schwegler, *Römische Geschichte*, i, 715 ; L. Preller, *Römische Mythologie*[3], ii, 344.

mais la jeune fille dédaigna une telle union et envoya à sa place sa suivante. Celle-ci fut docile et devint ainsi la mère de Romulus et de Rémus. Le monarque, courroucé de la désobéissance de sa fille, voulait la faire mettre à mort ainsi que la suivante, quand la vie de ces jeunes filles fut épargnée par l'intervention de la déesse Vesta, qui lui apparut en un songe (1).

Dans cette légende, comme dans celle de la naissance de Servius Tullius, il est évident que la mère du futur roi de Rome était à la fois esclave et vierge Vestale. La tradition orthodoxe de Rome a toujours admis que c'était une Vestale qui avait donné le jour à Romulus, mais il va de soi qu'on a préféré en faire une fille de roi qu'une esclave (2).

Toutefois, si nous rapprochons cette légende de celle qui a trait à la naissance de Servius Tullius, nous pouvons conjecturer que c'est Promathion (sur qui s'appuie Plutarque) qui a conservé la pure tradition, tradition qui a ceci de bien remarquable : elle nous livre ce secret, que, dans les temps reculés, la mère du roi a pu être et parfois a été une esclave.

En tout cas, ces vieilles fables attestent qu'on croyait les premiers rois romains nés de vierges et du feu. De même, Cæculus, le fondateur de Prénestre, passait pour un fils de

(1) Plutarque, *Romulus*, 2.

(2) Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, I, 76 et suiv. ; Tite-Live, I, 3 et suiv. Plutarque, *Romulus*, 3 ; Zonaras, *Annal.*, VII, 1 ; Justin, XLIII, 2, 1-3.

Vulcain. La tradition voulait que sa mère, étant assise auprès du foyer, eût été frappée au sein par une étincelle jaillie du feu et qui la rendit mère. Elle exposa son fils auprès du temple de Jupiter, et des vierges qui allaient puiser de l'eau à la fontaine, le découvrirent auprès d'un feu. Dans la suite, Cæculus sut prouver son origine divine en opérant le miracle *ad hoc*. Il s'était vanté d'être le fils d'un dieu, et comme la foule incrédule refusait d'ajouter foi à ses paroles, il invoqua le dieu, son père, et immédiatement les sceptiques se trouvèrent entourés d'un cercle de flammes (1).

En outre, la dynastie Albaine paraît revendiquer une Vestale comme aïeule ; car l'épouse du roi Latinus, leur ancêtre légendaire, s'appelait Amata, c'est-à-dire l'Aimée (2), et c'est ce titre qu'on accordait à une Vestale après son admission au sacerdoce (3), titre dont on ne comprend pleinement le sens qu'à la lumière des traditions précédentes, qui nous montrent les Vestales aimées par le dieu du feu. On raconte d'ailleurs qu'une flamme se jouait autour de la tête de Lavinia, fille d'Amata (4), pareille à celle

(1) Servius, sur Virgile, *Énéide*, vii, 678.

(2) Virgile, *Énéide*, vii, 343.

(3) Aulu-Gelle, i, 12, 14 et 19. Consulter L. Preller, *Römische Mythologie*[3], ii, 1 61, 344. Un culte fort ancien de Vesta existait à Lavinium, cité nommée ainsi d'après la fille d'Amata qui s'appelait Lavinia, et qui a été l'aïeule des rois albains. Consulter Servius, sur Virgile, *Énéide*, ii, 296 ; Macrobe, *Saturn.*, iii, 4, 11.

(4) Virgile, *Énéide*, vii, 71-77.

qui palpita autour du front de Servius Tullius, fils du feu.

Or comme on rapporte le même prodige au sujet d'Ascagne, le fils d'Énée (1), nous pouvons supposer qu'une légende identique le donnait pour conçu miraculeusement auprès du foyer. En somme, les anciens rois latins semblent avoir été régulièrement regardés comme issus du dieu du feu et de Vestales, qu'on croyait les épouses de cette divinité. La croyance en question expliquerait pourquoi, pendant toute la période de la fonction sacrée, les Vestales avaient pour devoir de pratiquer une rigoureuse chasteté, l'épouse devant rester fidèle à son époux divin. Quant à la difficulté que présente l'obligation de mettre d'accord ces deux faits : la virginité en théorie, la maternité en pratique, elle se résout aisément par l'usage qui permettait à un homme de se déguiser en dieu afin de consommer le mariage sacré, tout comme en Égypte le roi se travestissait en divinité quand il épousait la reine. Même la doctrine de la naissance divine des rois, qui était de stricte croyance dans l'Égypte antique, n'embarrassait pas autrement des gens qui admettaient comme article de foi qu'un dieu pouvait s'incarner dans la forme d'un homme et qu'une vierge pouvait concevoir et donner un fils à l'être divin auquel elle s'était unie. Il serait superflu d'ajouter que la théorie de la maternité divine des Vestales ne s'applique qu'à l'époque la

(1) Virgile, *Énéide*, II, 680-686.

plus reculée de la royauté, et par conséquent à la préhistoire romaine. Sous la République, comme on ne réclamait plus de rois, on cessa d'en fabriquer. Pourtant, une trace de l'ancienne représentation des Vestales comme vierges-mères s'est perpétuée jusqu'en des temps avancés dans le personnage de la déesse Vesta elle-même, leur patronne et leur type, car Vesta a toujours été invoquée publiquement sous le titre de *Mère* et jamais sous celui de *Vierge* (1).

Il est à présumer qu'une croyance et qu'une pratique semblables régnaient autrefois en Attique,car Ericthonios, roi d'Athènes, passait pour avoir dû le jour aux amours d'Héphœstos, le dieu du feu, avec Athéna, la déesse-Vierge : la fable qui attribue à la terre le miracle de sa naissance est évidemment plus récente et expressément imaginée afin d'épargner à Athéna la perte de sa virginité (2).

L'étude des relations entre les rois latins, les Vestales et leur feu rituel présente grand intérêt et nous aurions voulu nous y arrêter plus longuement. Pourtant, avant de quitter ce sujet, nous désirons signaler quelques témoignages qui semblent démontrer que parmi les Celtes, comme parmi les Latins, des vierges Vestales entretenaient des feux sacrés. Nous savons, par Solin, qu'en Grande-Bretagne des foyers

(1) Virgile, *Géorgiques*, I, 498 ; Ovide, *Fastes*, IV, 828 ; G. Hensen, *Acta Fratrum Arvalium*, pp. 124, 147 ; H. Dessau, *Inscriptiones latinæ selectæ*, nos 5047, 5048. Ennius a représenté Vesta comme étant la mère de Saturne et de Titan. Consulter Lactance, *Divin. Inst.*, I, 14.

(2) Apollodore, III, 14, 6 ; le scoliaste d'Homère, *Iliade*, II, 547 ; J. Tzetzes, *Chiliades*, V, 669 et suiv. ; Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 12.

perpétuels étaient maintenus dans le temple d'une déesse que les Romains identifiaient à Minerve (1), mais dont le nom celtique indigène semble avoir été Brigit. Telle Minerve, Brigit était la déesse de la poésie et de la sagesse et elle avait deux sœurs, également appelées Brigit, patronnes respectivement des guérisseurs et des forgerons. Ceci n'est, semble-t-il, qu'une autre manière de dire que Brigit était la patronne de l'art des poètes, des médecins et des artisans (2). Or, à Kildare, en Irlande, les religieuses de Sainte Brigit, appelée en français Brigitte, maintinrent un feu sacré perpétuel jusqu'à l'époque de la suppression du monastère sous Henri VIII ; et nous ne pouvons guère mettre en doute qu'en poursuivant ce rite sous un titre chrétien, les nonnes continuaient purement et simplement le culte païen de Brigit en sa qualité de déesse du feu et de patronne des forgerons. La congrégation comptait dix-neuf religieuses, dont chacune, à tour de rôle, devait veiller le feu une nuit ; le vingtième soir, la dernière nonne, ayant garni l'âtre de bûches, devait dire : « Brigit, entretiens ton propre feu, car cette nuit-ci, c'est à ton tour. » Puis, la sainte fille se retirait et au lendemain matin on trouvait toujours que le feu avait duré et que la quantité ordinaire de combustible avait été consumée. Pareil au feu antique des Vestales de Rome, celui de Sainte Brigitte brûlait

(1) Solin, xxii, 10. La Minerve celtique, selon César (*De Bello Gallico*, vi, 17), était la patronne des arts utiles.

(2) J. Rhys, *Celtic Heathendom*, pp. 73-77 ; P. W. Joyce, *Soocial History of Ancient Ireland*, i, 260 et suiv.

dans un enclos circulaire fait de palissades et de broussailles, où aucun mâle n'avait le droit de poser le pied. On permettait aux religieuses d'aviver le feu en agitant un éventail ou encore en faisant fonctionner un soufflet, mais jamais au moyen de leur propre souffle (1). On dit de même que les Slaves des Balkans ne soufflent point avec la bouche sur le feu sacré du foyer domestique (2) et défense est faite à un brahmine de souffler avec sa bouche sur le feu (3). Les prêtres de la religion parse sont astreints à porter un voile sur les lèvres afin de ne pas souiller par leur haleine le foyer sacré (4). A Arkon, dans l'île de Rügen, se trouvait un temple tellement sacré que le prêtre seul y avait

(1) Giraldus Cambrensis, *The Topography of Ireland*, chap. xxxiv-xxxvi, traduction de Thomas Wright ; P. W. Joyce, *Social History of Ireland*, i, 334 et suiv. On dit que dans l'île de Séna (Cornouaille française, le *Sein* moderne), sur la côte bretonne, existait l'oracle d'une divinité gallique dont le culte était desservi par 9 prêtresses vierges qui pouvaient déchaîner la tempête au moyen de leurs incantations ; elles possédaient également le don de se changer à plaisir en animaux (*Mela*, iii, 48), mais on ne nous dit pas qu'elles entretenaient un feu sacré ; toutefois Ch. Elton l'affirme (*Origins of English History*, p. 27). Salomon Reinach rejette l'histoire des Vierges, n'y voyant qu'une fable fondée sur la description qu'Homère fait de l'île de Circé (*Odyssée*, x, 135 et suiv.) et, de plus, il nie que les Gaulois aient employé des prêtresses vierges (*Cultes, Mythes et Religions*, i. Paris, 1905, pp. 193-203). Pour nous, il nous semble que les nonnes de Sainte Brigitte auraient succédé à une congrégation celtique de Vestales chargées comme les Vierges sacrées romaines d'entretenir un feu rituel. Il est avéré qu'il y avait des druidesses mais on ne sait point si elles étaient vierges ou non. Consulter Lampridius, *Alexander Severus*, 60 ; Vopiscus, *Aurelianus*, 44 ; *id.*, *Numerianus*, 14 et suiv.

(2) Professeur V. Titelbach, « Das heilige Feuer bei den Balkanslaven ». *Internationales Archiv für Ethnographie*, xiii (1900), p. 1.

(3) *Laws of Manu*, iv, 53, traduction de G. Bühler.

(4) Marnin Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees*[3] (Londres, 1884), note 1. Strabon décrit (xiv, 3, 15) le voile que les prêtres mages de Cappadoce portaient sur les lèvres.

accès, et même ce pontife ne devait pas respirer dans le lieu saint ; il fallait qu'il en sortît chaque fois qu'il était forcé d'aspirer ou d'expirer un peu d'air, de crainte de contaminer la présence divine par l'aspiration ou l'expiration de l'air sanctifié (1).

En Irlande, le coutume d'entretenir un feu permanent n'était point spéciale à Kildare ; c'était, semble-t-il, un usage très répandu, car les chroniques irlandaises montrent que de tels foyers existaient dans plusieurs monastères qui possédaient soit une chapelle, soit un oratoire particulièrement affecté à cette pratique. Il en fut ainsi dans les couvents de Seirkieran, Kilmainham et Inishmurray (2). Il nous est permis de supposer que ces feux sacrés n'étaient que des survivances des feux perpétuels qui, à l'époque païenne, brûlaient en l'honneur de Brigit. L'idée que Brigit serait une déesse du feu est confirmée par cette remarque que, dans le calendrier chrétien, sa fête tombe la veille de la Chandeleur, et les coutumes pratiquées en cette saison par les paysans celtiques semblent prouver que Brigit était également une déesse des récoltes (3). S'il en était ainsi, ce serait

(1) Saxo Grammaticus, *Historia Danica*, liv. XIV, p. 824, éd. P. E. Müller (p. 393, traduction Elton).

(2) P. W. Joyce, *Social History of Ancient Ireland*, I, 335 et suiv. ; Standish H. O'Grady, *Sylva Gadelica*, traduction (Londres, 1892), pp. 15, 16, 41.

(3) *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. II, pp. 94 et suiv., 240 et suiv., (*The Golden Bough*, third edition, Part. I. Londres, 1911) ; J. G. Campbell, *Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands of Scotland* (Glasgow, 1902), pp. 247 et suiv. ; J. Train, *Historical and Statistical Account of the Isle of Man* (Douglas, 1845), II, 116.

une raison de plus pour la comparer à Vesta, dont les prêtresses, comme nous l'apprend Ovide, accomplissaient annuellement des cérémonies ayant pour but de féconder et la terre et le bétail (1).

Finalement, il y a des raisons d'associer Brigit, telle Vesta, au chêne ; car à Kildare son homonyme chrétien, Sainte Brigitte, fit construire son église à l'ombre d'un chêne et l'édifice ainsi abrité existait encore au dixième siècle et donna son nom à l'endroit, Kildare ou *Cill-dara*, c'est-à-dire « l' Église du Chêne (2) ».

Une tradition qui se rapporte à ce chêne se trouve dans les vers :

Le chêne de Sainte Bride que ni diable ni Danois
Ni Saxon ni Hollandais ne peut arracher de son temple.

« L'Église du Chêne » a peut-être remplacé un temple ou sanctuaire du Chêne où, au temps des Druides, le feu sanctifié était alimenté comme le feu des Vestales à Rome, du bois de l'arbre sacré.

Nous pouvons supposer qu'une pareille conversion a souvent été opérée en Irlande par les premiers missionnaires chrétiens. Les monastères de Derry et de Durrow, fondés par Saint Colomban, tiraient leurs noms du bosquet de chênes où ils avaient été construits ; à Derry, le saint épargnait les beaux arbres et enjoignait strictement à ses

(1) Ovide, *Fastes*, iv, 629-672, 731-782.
(2) Douglas Hyde, *A literary History of Ireland* (Londres, 1899), p. 158.

successeurs d'en faire autant. Dans sa vieillesse, vivant en exil sur les côtes sombres et balayées par les vents, de l'île d'Iona, le cœur du fameux moine soupirait après l'asile de sa jeunesse parmi les bosquets de chênes de son Irlande, exhalant sa nostalgie en des vers passionnés qui sont parvenus jusqu'à nous :

Ce lieu est le coin le plus aimé du sol d'Irlande
Pour les trésors que donnent la paix et la pureté ;
Pour les armées d'anges aux ailes brillantes qui l'entourent,
Protégeant ses bords d'un bout à l'autre.

Le plus aimé sur le sol d'Irlande,
Pour sa paix et sa beauté je lui ai voué mon amour ;
Chaque feuille des chênes qui entourent Derry
Est peuplée d'anges descendus du ciel.
Mon Derry ! mon Derry ! mon petit bouquet de chêne,
Ma demeure, mon chez moi, ma petite alvéole à moi !
Que Dieu l'Éternel qui est aux cieux
Envoie la mort à tes ennemis et te défende bien !

Bien loin des chênes de l'ancienne Erin, et de la dernière retraite du saint homme dans ces îles Hébrides où mugit la tempête, il y avait un autre foyer sacré, servi par des vierges saintes qui pratiquaient des rites plus pompeux encore dans des temples plus majestueux, sous la ligne équinoxiale. Les Incas du Pérou, qui se disaient fils du Soleil, allumaient un feu sacré et divin provenant de leur grand ancêtre, le jour du solstice de juin, à notre mi-été. On embrasait ce feu au moyen d'un miroir concave qu'on tendait dans la direction du Soleil, qui réfléchissait ainsi ses rayons sur une mèche de coton. Si le ciel était couvert, on

suscitait le feu nouveau en frottant deux baguettes l'une contre l'autre ; mais c'était de mauvais présage, et signe que les Incas avaient provoqué la colère du Soleil qui se refusait de lui-même à faire jaillir l'étincelle.

Quelle que fût la manière dont on eût opéré pour obtenir le feu sacré, on le déposait à Cuzco, la capitale du Pérou, dans le temple du Soleil, ainsi que dans le grand couvent des vierges saintes qui le veillaient soigneusement toute l'année. Si elles laissaient éteindre la sainte flamme, cette négligence était d'un mauvais augure pour le peuple entier. Ces vierges étaient réputées les épouses du Soleil et elles avaient à observer un perpétuel célibat. Si l'une d'elles se rendait coupable d'infidélité envers son époux le Soleil, auquel elle pouvait s'unir sans pour cela violer son serment de chasteté, on l'enterrait vivante, comme on enterrait vivante à Rome la Vestale impudique, tandis que son criminel amant était étranglé.

Le choix de ce genre de mort pour la coupable, s'explique probablement comme à Rome par répugnance à verser le sang royal ; car toutes ces vierges étaient filles des Incas, ou de leurs proches. Outre le soin de veiller sur le feu sacré, elles avaient celui de tisser pour confectionner les vêtements de l'Inca et de son épouse, de pétrir le pain bénit qu'on offrait au Soleil lors des grandes fêtes et de préparer la boisson rituelle que l'Inca et sa famille buvaient en ces jours solennels. Tout le mobilier du couvent, jusqu'aux

moindres ustensiles ménagers, était d'or et d'argent, ainsi qu'il en était dans le temple du Soleil, parce que les vierges étaient considérées comme les épouses du dieu. Elles se promenaient dans un jardin doré, où le sol était sablé d'or fin, où poussait le maïs aux tiges, aux feuilles, aux épis d'or, et où des bergers tout en or portant des frondes et houlettes d'or gardaient des brebis et des agneaux dorés (1). L'analogie de ces vierges du Soleil, gardiennes de la flamme sacrée, nous fournit un argument à l'appui de la théorie que nous avons soutenue dans ce chapitre ; car si les Vestales péruviennes étaient les épouses du soleil, pourquoi les Vestales romaines n'auraient-elles pas été les épouses du feu ?

(1) Garcilasso de la Vega, *Royal Commentaries of the Yncas*, Part. I, liv. IV, chap. I-III ; liv. VI, chap. XX-XXII (vol. I, pp. 292-299, vol. II, pp. 155-164, Markham's translation) ; P. de Cieza de Leon, *Travels*, p. 134, (Markham's translation) ; *id. Second Part of the Chronicle of Peru*, pp. 85 et suiv. (Markham's translation) ; Acosta, *Natural and Moral History of the Indies*, liv. V, chap. XV (vol. II, pp. 331-333, Hakluyt Society).

CHAPITRE VIII

Succession à la royauté latine en ligne féminine par le mariage avec la fille du roi. — Indifférence quant à la paternité des rois. — Parallèles africains. — Les fils de roi partent pour l'étranger et règnent dans le pays de leurs femmes. — Succession au royaume par le mariage avec la veuve du roi. — Témoignages relatifs à la royauté en ligne féminine parmi les peuples de l'Europe. — Rois de Rome descendants de race plébéienne ou indigène. — Que l'abolition de la royauté à Rome fut une révolution patricienne. — Tentative de Tarquin le Superbe pour substituer à la succession royale par la ligne féminine la succession royale par la ligne masculine. — La souveraineté romaine mi-héréditaire, mi-élective. — Qualités personnelles requises pour les candidats à la royauté. — La conquête de la princesse et de la couronne est déterminée par un combat athlétique. — La fuite du roi romain.

Dans le dernier chapitre nous avons avancé certaines raisons de penser que les premiers rois latins personnifiaient le grand dieu Jupiter et l'imitaient en essayant de produire la pluie, le tonnerre et les éclairs ; de plus, qu'ils accomplissaient une cérémonie de mariage sacré afin d'assurer la fertilité à la terre ; et finalement qu'ils passaient souvent pour fils des Vestales, engendrés des œuvres du dieu du feu, dont

ces vierges étaient censées les épouses. Il nous reste à poser la question : quelle était la loi de succession à la royauté chez les anciennes tribus latines ? Nous possédons deux listes de rois latins, toutes deux prétendument complètes : celle des rois d'Albe, celle des rois de Rome. Si nous acceptons comme authentique celle des rois albains, nous n'en pouvons tirer que cette conclusion que le royaume était héréditaire par la lignée masculine, le fils succédant régulièrement à son père (1). Mais cette liste, si elle n'est pas, comme le soutient Niebuhr, de fabrication tardive et maladroite, pourrait être comparée à une corde élastique que les vieux historiens étiraient afin d'enchaîner Romulus à Énée (2).

Il serait néanmoins bien inconsidéré d'écarter ces noms en ne les regardant que comme des bouche-trous chronologiques, que des annalistes postérieurs auraient insérés subrepticement et intentionnellement pour combler des lacunes. Au temps des anciennes monarchies, et avant l'invention de l'écriture, la tradition retient avec une fidélité remarquable les noms des rois. Par exemple, les Baganda

(1) Pour la liste des rois albains, consulter TITE-LIVE, I, 3, 5-11 ; OVIDE, *Fastes*, IV, 39-56 ; *id.*, *Métamorphoses*, XIV, 609 et suiv. ; DENYS D'HALICARNASSE, *Ant. Rom.*, I, 70 et suiv. ; EUSÈBE, *Chroniques*, liv. I vol. I, Coll. 273, 275, 285, 287, 289, 291, éd., A. Schœne ; DIODORE DE SICILE, VII, 3ª éd. L. Dindorf ; SEXTUS AURELIUS VICTOR, *Origo gentis romanæ*, 17-19 ; ZONARAS, *Annales*, VII, 1.

2) Consulter NIEBUHR, *History of Rome*, I, 205-207 ; A. SCHWEGLER, *Römische Geschichte*, I, 339, 342-345. NIEBUHR admet pourtant que quelques-uns des noms ont pu être empruntés à des légendes antérieures.

du Centre africain se souviennent des noms de plus de trente rois formant une suite ininterrompue de vingt-deux générations (1). Même la rencontre de noms étrangers parmi les rois albains n'autorise pas à soutenir que la liste soit une pièce fabriquée; car, nous allons le démontrer dans un instant, ce trait caractéristique peut s'expliquer par une loi de filiation commune à beaucoup de monarchies primitives, y compris celle de Rome. Peut-être le plus qu'il faille supposer touchant l'histoire des rois albains, est-il que leurs noms peuvent fort bien être authentiques et que certains traits généraux de la monarchie, combinés avec quelques événements qui avaient frappé l'imagination populaire, ont peut-être survécu dans le souvenir du peuple jusqu'au jour où ils sont parvenus à entrer dans l'histoire. Mais il ne faut attacher aucun crédit aux affirmations relatives soit aux dates de leurs règnes, soit au principe d'hérédité qui passe pour avoir rattaché chaque roi à son prédécesseur.

Lorsque nous arrivons à la liste des rois de Rome, nous nous trouvons sur un terrain plus solide quoique toujours glissant. Selon la tradition il y eut au total huit rois de

---

(1) H. M. Stanley, *Through the Dark Continent* (Londres, 1878), I, 380; C. T. Wilson et R. W. Felkin, *Uganda and the Egyptian Sudan* (Londres, 1882), I, 197; Fr. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Africa* (Berlin, 1894), pp. 192 et suiv.; J. Roscoe, « Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *Journal of the Anthropological Institute*, XXXII (1902), p. 25 avec gravures 1 et 2; Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate*, II, 681 et suiv.

Rome (1), et quant aux cinq derniers en tous les cas, il n'est guère possible de mettre en doute leur réelle accession au trône ni l'exactitude, dans ses grandes lignes, de la chronique traditionnelle de leurs règnes (2). Or, c'est une chose fort remarquable qu'en dépit de la tradition qui voulait que le premier roi de Rome, Romulus, fût le descendant de la maison royale d'Albe, où la royauté est dite héréditaire en ligne masculine, aucun roi de Rome n'ait eu son fils pour successeur. Pourtant plus d'un laissa des fils ou des petits-fils (3). Au demeurant, l'un d'eux descendait d'un roi précédent, par sa mère et non par son père (4), et trois des autres, savoir : Tatius, Tarquin l'Ancien et Servius Tullius, eurent pour successeurs leurs gendres (5), tous étrangers d'origine (6).

---

(1) Romulus et Tatius régnèrent ensemble pendant un certain temps ; après Romulus les rois furent dans l'ordre : Numa Pompilius, Tullus Hostilius, Ancus Marcius, Tarquin l'Ancien, Servius Tullius et Tarquin le Superbe.

(2) Consulter A. Schwegler, *Römische Geschichte*, I, 579 et suiv.

(3) D'après un rapport, Romulus eut un fils et une fille (Plutarque, *Romulus*, 14). Certains auteurs soutiennent que Numa eut quatre fils (Plutarque, *Numa*, 21) ; Ancus Marcius laissa deux fils (Tite-Live, I, 35, 1 ; I, 40 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, III, 72 et suiv. ; IV, 34, 3) ; Tarquin l'Ancien laissa deux fils ou petits-fils (Tite-Live, I, 46 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, IV, 6 et suiv. ; IV, 28).

(4) Pompilia, mère d'Ancus Marcius, était fille de Numa. — Consulter Cicéron, *De re publica*, II, 18, 33 ; Tite-Live, I, 32, 1 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, II, 76, 5 ; III, 35, 3 ; III, 36, 2 ; Plutarque, *Numa*, 21.

(5) Numa épousa Tatia, fille de Tatius (Plutarque, *Numa*, 3 et 21) ; Servius Tullius épousa la fille de Tarquin l'Ancien (Tite-Live, I, 39, 4), et Tarquin le Superbe épousa Tullia, fille de Servius Tullius (Tite-Live, I, 42, 1 ; I, 46, 5).

(6) Numa était un Sabin de Cures (Tite-Live, I, 18 ; Plutarque, *Numa*, 3 ; Denys, *Ant. Rom.*, II, 58). Servius Tullius, d'après la légende, était fils d'Ocrisia, une esclave de Corniculum (Tite-Live, I, 39, 5 ; Denys, *Ant. Rom.*, IV, 1) ; mais selon

Ces faits suggèrent l'idée que le droit à la royauté se transmettait en ligne féminine, et qu'il était réellement exercé par des étrangers qui épousaient les princesses royales. En langage technique cela veut dire que la succession à la royauté à Rome, et sans doute dans le Latium en général, paraît avoir été déterminée par certaines règles qui ont été le moule de la société primitive en maintes parties du monde, savoir : l'exogamie, le mariage *beena* et la parenté féminine. L'exogamie est la règle qui astreint un homme à épouser une femme d'un autre clan que le sien ; le mariage *beena* est la règle qui oblige l'époux à quitter la maison où il est né pour aller vivre dans la famille de sa femme (1), et la parenté féminine est le système qui fait découler la

---

les annales étrusques, c'était un Étrusque du nom de Mastarna qui vint à Rome avec son ami, Cæles Vibenna et, prenant un autre nom, obtint le trône. Ceci fut déclaré par l'empereur Claude dans un discours dont les fragments sont gravés sur une tablette de bronze trouvée à Lyon. (Voir TACITE, *Annales*, éd. Orelli et Baiter², p. 342). Cet empereur avait compétence en ce qui touche l'histoire étrusque, car il composa une œuvre grecque, en vingt livres, sur ce sujet (SUÉTONE, *Claudius*, 42). Le caractère historique ou tout au moins légendaire de Mastarna et de Cæles est garantie par un tableau portant leurs noms qu'on trouve en 1857, dans une tombe étrusque, à Vulci (G. DENNIS, *Cities and Cemeteries of Etruria*³, II, 506 et suiv.). Enfin Tarquin le Superbe était fils de Tarquin l'Ancien, qui était un Étrusque de Tarquinii (TITE-LIVE, I, 34 ; CICÉRON, *De Re publica*, II, 19 et suiv., § 34 et suiv.). L'origine exotique de leurs rois frappa naturellement les Romains eux-mêmes. Consulter le discours que Tite-Live (I, 35) met dans la bouche de Tarquin l'Ancien et celui qui fut réellement prononcé par l'empereur Claude (*loc. cit*).

(1) « A Ceylan où la polyandrie la plus élevée et la plus basse marchent de pair, il y a deux genres de mariage — Deega ou Beena, — selon que la femme va vivre dans la maison et dans le village de son mari, ou que le mari (ou *les* maris) viennent vivre soit chez elle, soit dans le voisinage du lieu de naissance de l'épousée. » (J. F. MAC LENNAN, *Studies in Ancient History*, Londres, 1885, p. 110.)

filiation et la transmission du nom de famille des femmes et non des hommes. Si tels étaient les principes qui fixaient la transmission de la royauté chez les anciens Latins, voici quelles en devaient être à peu près les conséquences. Le centre politique et religieux de chaque communauté aurait été le feu perpétuel du foyer royal, veillé par les vierges Vestales du clan royal. Le roi aurait été un homme d'un clan distinct, peut-être d'une autre ville, ou même d'une autre race, qui aurait épousé la fille de son prédécesseur et ainsi obtenu le royaume avec la main de sa femme. Les enfants issus de cette union auraient hérité du nom de famille de leur mère, et pas de leur père ; les filles seraient demeurées au foyer tandis que les fils, une fois à l'âge d'homme, courant le monde, se seraient mariés et établis au loin dans la contrée de leurs conjointes, en qualité soit de rois, soit de simples particuliers. Des filles restées au foyer natal quelques-unes ou toutes auraient été consacrées comme vierges Vestales, vouées pour un laps de temps plus ou moins long à la garde du feu sacré. L'une d'elles, le moment venu, serait devenue la femme du successeur de son père.

Cette hypothèse présente l'avantage de nous expliquer de façon simple et naturelle quelques points obscurs de l'histoire traditionnelle des rois latins. Ainsi ces fables qui nous racontent comment les rois naquirent de mères vierges et de pères divins nous deviennent au moins plus intelligibles. Car, dépouillées de leur élément mythique, de pa-

reilles histoires signifient tout bonnement que l'enfant est né de père inconnu ; et cette incertitude est plus compatible avec un système de parenté qui ne s'inquiète pas de la paternité, qu'avec un système qui tient celle-ci de toute capitale importance. Si chez les Latins les femmes de sang royal ne quittaient jamais leur pays d'origine, mais épousaient des hommes de race différente et parfois de contrée étrangère, et qui obtenaient le sceptre en vertu de ce mariage avec une princesse indigène, ce fait nous permet de mieux comprendre non seulement pourquoi des étrangers portèrent la couronne à Rome, mais aussi pourquoi l'on rencontre des noms exotiques sur la liste des rois albains. Dans un état où l'aristocratie ne s'impose que par la descendance féminine, en d'autres termes où la filiation maternelle est tout, et la filiation paternelle rien, il n'y a aucun inconvénient à allier des jeunes filles du rang le plus élevé à des hommes de basse extraction, des étrangers, voire des esclaves, pourvu que par eux-mêmes, ces hommes soient apparus dignes d'être des époux. L'essentiel est que la race royale, dont dépend, suppose-t-on, la prospérité, et jusqu'à l'existence même du peuple, puisse se perpétuer de façon vigoureuse et efficace ; et pour cette fin il faut que les femmes de la famille royale soient mères d'enfants engendrés par des pères ayant les qualités physiques et mentales exigées par le code de la société primitive pour accomplir la grave fonction de paternité. Ainsi les qualités personnelles des

rois, à ce stage de l'évolution sociale, sont considérées comme étant d'importance vitale. Si ces souverains, comme leurs épouses, se trouvent être d'origine royale et divine, c'est pour le mieux ; mais il n'est point essentiel qu'il en soit ainsi.

L'hypothèse que nous avons été conduit à former sur la loi de succession à la royauté latine sera confirmée par l'analogie si nous pouvons montrer qu'en d'autres contrées, où la filiation féminine est en vigueur, la paternité des rois devient une question négligeable, voire que des individus nés esclaves, comme l'était Servius Tullius, épousent des princesses royales et montent sur le trône. Or, c'est ce qui se produit chez les peuples de langue Tshi de la Côte d'Or africaine dont fait partie l'Ashantee où la royauté est héréditaire dans la lignée féminine et se transmet du roi régnant à ses frères, et, après eux, aux fils des sœurs du monarque qui sont préférés à ses propres fils. Dans cette contrée les sœurs du prince régnant ont toute liberté d'épouser qui leur plaît, à la seule condition que le mari choisi par elles soit un homme beau et plein de vigueur, afin que les rois qu'il engendrera puissent être des hommes de plus belle prestance que leurs sujets. Peu importent le rang et la position, si humbles soient-ils, du père du roi. Que si malgré ces qualités exigées de leur époux, les sœurs du roi n'avaient point de fils, le trône passerait au propre fils du roi, et, à son défaut, au vassal le plus puissant ou à l'es-

clave principal. Mais dans le pays des Fantee, peuple apparenté aux Ashantee, l'esclave principal succède au trône à l'exclusion du fils du roi; c'est indiquer à quel point ce peuple se préoccupe peu de la souche et surtout de la souche paternelle de ses rois (1). Pourtant l'Ashantee est arrivé à un degré de civilisation barbare aussi élevé peut-être que n'importe quel autre état nègre et qui n'est probablement nullement inférieur à celui auquel étaient parvenus les menus royaumes latins à l'aube de l'histoire.

Dans une autre grande monarchie africaine, l'Uganda, nous retrouvons une survivance de la même organisation. Dans ce royaume en effet la reine douairière et la sœur du roi peuvent, ou plutôt pouvaient, s'octroyer autant de maris qu'il leur agréait, de même qu'elles pouvaient également les répudier du jour au lendemain. Mais il leur était formellement interdit, sous peine de mort, d'avoir des enfants une fois que leur fils ou leurs frères étaient montés sur le trône (2).

Or, on peut expliquer tant la grande licence dont bénéficiaient ces femmes, que l'interdiction qui pesait sur elles, par l'hypothèse qu'autrefcis, ainsi que c'est encore l'usage en

---

(1) T. E. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, New Edition (Londres, 1873), pp. 185, 204 et suiv. ; A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, pp. 287, 297 et suiv. ; *id.*, *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 187.

(2) J. Roscoe « Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxii (1902), pp. 36, 67.

Ashantee, le royaume passait aux frères du roi et ensuite aux fils de ses sœurs. Dans ce cas, les héritiers les plus proches au trône seraient les fils de la mère du roi et les fils de ses sœurs et, par conséquent, ces femmes pourraient avoir le droit, comme l'ont encore en Ashantee les sœurs du roi, de s'unir à n'importe quel bel homme pour qui elles auraient pris du goût, afin que leurs rejetons à naître fussent des hommes de prestance royale. Mais quand vint le jour où la descendance se transmit non plus par la lignée féminine mais par la masculine, en d'autres termes, le jour où les rois eurent pour successeurs leurs propres fils et non pas leurs frères et les fils de leurs sœurs, c'est alors qu'on aura défendu à la mère et aux sœurs du roi d'avoir des enfants, de crainte que la transmission de la couronne aux fils du roi ne fût mise en danger par l'existence de rivaux qui, d'après l'ancienne loi du royaume, avaient meilleur droit qu'eux au trône. Il est à présumer que la coutume, conservée jusqu'au moment où l'Uganda passa sous le protectorat britannique, de mettre à mort les frères du roi à son avènement (1), est une institution de la même époque que l'interdiction d'enfanter opposée à la mère et aux sœurs du monarque. Le premier usage débarrassait le roi de rivaux existants, le second en empêchait la naissance. La règle qui prescrit aux rois d'Uganda et à leur famille de prendre les totems maternels,

(1) C. T. Wilson et R. W. Felkin, *Uganda and the Egyptian Sudan* (Londres, 1882), I, 200 ; J. Roscoe, *op. cit.*, p. 67.

alors qu'inversement la plèbe est astreinte à prendre les totems paternels (1), indique d'une manière formelle que, dans l'ancien temps, la couronne de l'Uganda se transmettait en ligne féminine.

Au Loango le sang royal coule en ligne féminine et ici également les princesses sont libres de choisir et de répudier leurs maris à leur guise. Ces partenaires sont presque toujours des plébéiens ; car les princes et les princesses, qui sont fort nombreux et forment une caste dominante, n'ont pas le droit de se marier entre eux. La vie d'un prince consort n'est pas enviable : il est plutôt l'esclave et le prisonnier de son impérieuse princesse que son époux. Dès qu'il sort de chez lui, il est précédé d'une garde qui met en fuite toutes les femmes se trouvant sur le chemin qu'il va prendre. Si, malgré ces précautions rigoureuses, son regard vient à tomber sur une femme, la princesse a droit de faire trancher la tête au malchanceux, et d'ordinaire, elle exerce, ou plutôt elle exerçait ce droit. Ce genre de libertinage, se doublant du pouvoir, a poussé parfois les femmes de sang royal aux pires excès et rien n'est aussi redouté que leur courroux. Il n'est pas surprenant que les hommes du commun évitent d'ordinaire l'honneur d'une alliance royale. Seuls, ceux qui sont pressés par l'indigence ou par une situation embarrassée briguent ce rôle en guise de pro-

(1) J. Roscoe, *op. cit.*, pp. 27, 62.

tection contre leurs ennemis et leurs créanciers. Tous les enfants d'une telle union sont princes et princesses, et n'importe lequel d'entre ces princes peut être un jour élu roi, la royauté au Loango n'étant pas héréditaire, mais élective (1). Ainsi apparaît-il qu'au Loango le père du roi est presque toujours un plébéien et souvent à peine plus qu'un esclave.

A Athènes comme à Rome, nous retrouvons des vestiges du mode de succession à la couronne par le mariage avec une princesse royale ; deux des plus anciens rois d'Athènes, Cécrops et Amphictyon, ont, dit-on, épousé les filles de leurs prédécesseurs (2). Cette tradition sera confirmée par les témoignages que nous allons citer à l'instant pour montrer qu'à Athènes la parenté féminine précéda la parenté masculine.

Par surcroît, si nous sommes fondés à penser que les anciennes familles royales du Latium gardaient leurs filles près d'elles et envoyaient leurs fils au dehors pour épouser des princesses et pour régner sur le peuple de leurs femmes, il s'ensuivra que les descendants mâles de ces unions auront régné, de génération en génération, sur des royaumes différents. Or, c'est positivement ce qui semble

(1) Proyart, « History of Loango », *in* Pinkerton, *Voyages and Travels*, xvi, 570, 579 et suiv. A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango Küste*, i, 197 et suiv. La destinée d'un prince consort au Loango a pu être adoucie depuis qu'écrivait Proyart (dix-huitième siècle).

(2) Pausanias, i, 2, 6.

avoir eu lieu, tant en Grèce antique, qu'en Suède; donc il est légitime d'en inférer que c'était là un usage mis en pratique par plus d'une branche de la famille aryenne d'Europe (1). Prenons, par exemple, la fameuse maison des Éacides. Éaque, aïeul d'Achille et d'Ajax, régnait en Égine; mais ses descendants, ainsi qu'observe pertinemment Pausanias, partirent dès l'orgine pour d'autres pays (2). Son fils Télamon émigra dans l'île de Salamis, où il épousa la fille du roi et régna sur le pays (3).

Le fils de Télamon, Teucer, à son tour, émigra en Chypre, épousa la fille du roi et succéda sur le trône à son beau-père (4). De même Pélée, autre fils d'Éaque, quitta sa terre natale et s'en fut eu Phtiotide (Thessalie), où il obtint la main de la fille du roi, et, avec sa main, un tiers du royaume (5). Sur Achille, fils de Pélée, on nous raconte que dans sa jeunesse il fut envoyé à la cour de Lycomède, roi de Scyros où, en s'unissant à l'une des princesses, il devint le père de Néoptolème (6). La tradition paraît indiquer qu'Achille suivit la coutume de sa famille en allant chercher

---

(1) J'adresse ici mes remerciements au professeur H. M. Chadwick qui m'a rappelé la coutume grecque et signalé l'exemple suédois.

(2) Pausanias, II, 29, 4.

(3) Diodore de Sicile, IV, 72, 7. Selon Apollodore (III, 12, 7), Cychreus, roi de Salamis, mourut sans avoir d'enfants et légua son royaume à Télamon.

(4) Tzetzes, *Schol. sur Lycophron*, 450. — Consulter Pausanias, II, 29, 4.

(5) Apollodore, III, 13, 1. Selon Diodore de Sicile (IV, 72, 6), le roi de Phtiotide mourut sans enfants et légua son royaume à Pélée.

(6) Apollodore, III, 13, 8 ; Hygin, *Fabulæ*, 96.

fortune dans un pays étranger. Son fils Néoptolème, après la mort d'Achille, s'en fut en Épire, où il s'établit et où il fit souche de rois du pays (1).

Continuons : Tydeus était fils d'OEnée, roi de Calydon, ville de l'Étolie, mais il partit pour Argos et épousa la fille du roi (2). Son fils, Diomède, émigra à Daunia, en Italie, où il aida le roi dans la guerre que celui-ci soutenait contre ses ennemis, et en récompense reçut la main de la fille du roi et une partie du royaume (3).

Prenons encore l'exemple de la famille des Pélopides, dont les poètes grecs ne se lassèrent jamais de chanter la tragique destinée. Leur ancêtre fut Tantale, roi de Lydie. Son fils Pélops passa en Grèce, où par la fameuse course de chars il gagna la main d'Hippodamie, fille du roi de Pise, et où il succéda sur le trône à son beau-père (4). Le fils de Pélops, Atrée, ne demeura point à Pise mais émigra à Mycène dont il devint roi (5). A la génération suivante, Ménélas, fils d'Atrée, vint à Sparte où il épousa Hélène, la fille du roi, et où il régna lui-même (6). En outre, il est fort remarquable que, selon les anciens poètes lyri-

(1) Pausanias, I, 11, 1 et suiv. ; Justin, XVII, 3.
(2) Apollodore, I, 8, 5.
(3) Antoninus Liberalis, *Transform.*, 37 ; Ovide, *Métam.*, XIV, 459 et suiv., 510 et suiv. Consulter Virgile, *Énéide*, XI 243 et suiv.
(4) Diodore de Sicile, IV, 73 ; Hygin, *Fabulæ*, 82-84 ; Servius, sur Virgile, *Géorgiques*, III, 7.
(5) Thucydide, I, 9. ; Strabon, VIII, 6, 19.
(6) Apollodore, III, 10, 8.

ques, Agamemnon lui-même, frère aîné de Ménélas, ait régné, non pas à Mycène, mais à Lacédémone, pays natal de sa femme Clytemnestre, et qu'il ait été enseveli à Amyclée, l'ancienne capitale du pays (1).

Les auteurs grecs ont mis en avant maintes raisons pour expliquer ces migrations de leurs princes. La plus courante est que le fils du roi fut banni à la suite d'un meurtre. Ceci expliquerait bien pourquoi il se serait enfui de son propre pays, mais ne serait à aucun degré une raison pour qu'il devînt le roi d'un autre. Il est permis de soupçonner que ces arguments ont été forgés après coup, par des écrivains qui, habitués à cette règle que c'est au fils à recueillir la succession de la propriété et de la couronne de son père, avaient toutes les peines du monde à s'expliquer de si multiples traditions d'après lesquelles, des fils de rois quittaient le lieu de leur naissance pour aller régner sur un royaume étranger (2).

Il semblerait donc que, chez quelques peuples aryens, à un certain stage de leur évolution sociale, il a été d'usage d'admettre que la descendance royale se transmettait par les femmes et non par les hommes, et d'octroyer le royaume d'une génération à l'autre à un homme d'une famille diffé-

(1) Le scholiaste d'Euripide, *Oreste*, 46 ; Pindare, *Pyth.*, xi, 31 et suiv. ; Pausanias, iii, 19, 6.

(2) Des témoignages relatifs à des pratiques semblables chez les anciennes familles de Suède ayant été réunis par M. le professeur Chadwick, nous ne nous arrêterons pas sur ce sujet, pour l'instant.

rente, parfois à un étranger qui, en épousant l'une des princesses, régnait alors sur le peuple de sa femme. Le conte populaire aux multiples variantes qui nous montre un aventurier arrivant dans un pays inconnu et parvenant à gagner la main de la fille du roi et la moitié de son royaume, pourrait bien être l'écho lointain d'une ancienne coutume réelle du passé. Dans les milieux où règnent des pratiques et des idées de ce genre, il est facile de comprendre que la royauté n'est que l'apanage donné à celui qui épousait une princesse du sang. Le vieil historien danois, Saxo Grammaticus, met clairement en relief ce point de vue de la royauté par les paroles qu'il prête à Hermutrude, reine écossaise légendaire. La déclaration de la souveraine est d'autant plus significative qu'elle reflète, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, la pratique réelle des rois pictes.

« En effet, elle était une reine, disait Hermutrude, mais, n'eût été son sexe, on eût pu dire d'elle : c'est un roi; bien plus (et ceci est encore plus vrai), quiconque était estimé par elle digne de partager sa couche, devenait immédiatement roi, et elle accordait son royaume avec sa personne. De la sorte, son sceptre et sa main allaient de pair (1). »

Dans les pays où un usage de ce genre a prévalu, un homme pouvait évidemment acquérir la royauté en épousant tout aussi bien la veuve que la fille de son prédéces-

(1) Saxo Grammaticus, *Historia Danica*, livre IV, p. 158, éd. P. E. Müller (p. 116 de la traduction Elton).

seur. C'est ce que fit à Mycène, Égisthe et au Danemark l'oncle de Hamlet, Feng, ainsi que le successeur de Hamlet, Wiglet; tous trois tuèrent leurs prédécesseurs, épousèrent leurs veuves et s'installèrent tranquillement sur le trône (1). La plate soumission des peuples à leur autorité nous surprendrait moins si nous réfléchissions qu'ils regardaient les assassins, en dépit de leurs crimes, comme possesseurs légitimes du trône, en vertu de leur mariage avec les reines veuves. Semblablement Gygès fut le meurtrier de Candaule, roi de Lydie, épousa sa veuve et régna sur le pays (2). Ce ne fut point là un exemple unique dans l'histoire de Lydie. La femme du roi Cadys conspira avec son amant, Spermus, contre la vie du monarque, son époux; et quoique celui-ci se fût remis du poison qu'elle lui avait administré, il mourut peu après, et le complice épousa la veuve et succéda sur le trône à sa victime (3).

Ces faits nous amènent à soupçonner que dans la maison royale de Lydie la descendance se faisait en ligne féminine, et cette supposition est renforcée par la considération du caractère légendaire d'Omphale, aïeule de la dynastie. On nous la dépeint comme une reine virile, de mœurs disso-

(1) L'histoire de Hamlet (Amleth) est racontée de manière saisissante par Saxo Grammaticus dans le troisième et le quatrième livre de son *Histoire*. H. M. Chadwick m'indique que Hamlet se pose sur la ligne frontière entre la légende et l'histoire. Par conséquent ladite histoire peut être véridique dans ses grandes lignes.

(2) Hérodote, I, 7-13.

(3) Nicolaus Damascenus, VI, frag., 49, *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, III, 380.

lues, du type de Sémiramis ; elle portait le costume masculin et mettait à mort tous ses amants, tandis qu'en revanche son époux Hercule lui-même était un esclave qu'elle avait acheté, qu'elle traitait indignement, et qui se promenait habillé en femme (1). Ces faits feraient supposer que la reine était un personnage bien plus puissant et plus important que le roi, situation qui est dans l'ordre, partout où c'est la reine qui confère par son mariage la royauté au prince consort au lieu de la recevoir par lui. Nous pouvons ainsi conjecturer qu'Hérodote était dans l'erreur quand il disait que depuis Hercule jusqu'à Candaule la couronne de Lydie avait passé durant vingt-deux générations de père en fils (2).

Lorsque Canut, le Danois, fut reconnu roi d'Angleterre, il épousa Emma, la veuve de son prédécesseur Ethelred, dont il avait renversé le trône et banni les enfants. Ce mariage a jeté les historiens dans un embarras qui se conçoit ; car Emma était de beaucoup plus âgée que son second époux ; elle demeurait à cette époque en Normandie, et il est très douteux que Canut l'ait jamais vue avant qu'elle vînt l'épouser. Néanmoins tout s'explique si, dans la coutume danoise, comme paraît l'avoir démontré l'exemple de Feng et de Wiglet, le mariage avec la veuve du roi com-

(1) Athénée, xii, 11, pp. 515 *f*-516 *b* ; Apollodore, ii, 6, 3 ; Diodore de Sicile, iv, 31 ; Joannes Lydus, *De Magistratibus*, iii, 64 ; Lucien, *Dialogi deorum*, x iii, 2; Ovide, *Heroides*, ix, 55 et suiv. ; Stace, *Theb.*, x, 646-649.

(2) Hérodote, i, 7.

porte légalement la royauté. Dans ce cas, le jeune mais sagace Canut, en épousant la veuve déjà mûre, agissait par pure politique, afin de confirmer, suivant les idées danoises, ses titres à ce trône qu'il avait déjà conquis par les armes (1).

Parmi les Saxons et leurs proches parents, les Varini, il paraît avoir été de règle courante que le nouveau roi épousât sa belle-mère. Ainsi Hermigisil, roi des Varini, à son lit de mort, commanda expréssement à son fils Radger de se marier avec sa marâtre, conformément à l'usage ancestral; et sa volonté fut suivie (2). Edbald, roi de Kent, épousa sa marâtre après la mort de son père Ethelbert (3); et à une époque aussi avancée que le neuvième siècle, Ethelbald, roi des Saxons occidentaux, épousa Judith, la veuve de son père Ethelwulf (4). De tels mariages s'expliquent si nous supposons que la loi des Saxons des vieux âges, comme celle des anciens Danois, attribuait le trône à celui qui épousait la veuve du roi.

A notre opinion que le droit à la royauté en pays latin se transmettait en ligne féminine, on pourrait objecter que

---

(1) Consulter E. A. Freeman, *History of the Norman Conquest of England* 1³ 410-412, 733-736. — Mes remerciements à H. M. Chadwick et pour m'avoir signalé le fait et pour m'avoir fourni l'explication.

(2) Procope, *De Bello gothico*, iv, 20 (vol. II, éd. Dindorf, p. 562). Ce cas ainsi que les suivants, ayant trait au mariage avec la belle-mère, sont cités par K. Weinhold, *Deutsche Frauen*² (Vienne, 1882), ii, pp. 359 et suiv.

(3) Bede, *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, ii, 5, 102 ; comparer i, 27, 63.

(4) Prudence Trecensis, « Annales », anno 858, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ Historica*, i, 451 ; Ingulfus, *Historia* citée *ibid.*

chez les Aryens le système de la parenté féminine était inconnu (1), et lors même qu'ailleurs on aurait découvert de faibles vestiges de ce principe de succession, le seul endroit à n'en pas fournir, nous dirait-on, serait Rome, cette citadelle par excellence de la famille patriarcale. Afin de répondre à cette objection il convient d'indiquer certains faits qui apparaissent comme d'incontestables survivances, parmi les Aryens, de la coutume qui consiste à suivre uniquement la descendance en ligne maternelle.

D'après une tradition qui se transmettait en Attique la paternité y fut inconnue dans les anciens temps, jusqu'à ce que Cécrops, premier roi d'Athènes, introduisît le système du mariage individuel (2). A cette tradition on pourrait n'attacher que peu de poids si elle n'était jusqu'à un certain point corroborée par l'usage attique qui permit toujours à un homme d'épouser sa demi-sœur consanguine, mais non sa demi-sœur utérine (3). Une telle règle semble évidemment un reste du temps où la filiation n'existait que par les

---

(1) En substance c'est l'opinion du docteur W. E. Hearn (*The aryan Household*, pp. 150-155), et du professeur B. Delbrück (*Das Mutterrecht bei den Indogermanen*, *Preussische Jahrbücher*, LXXIX (1895), pp. 14-27).

(2) Cléarque de Soli, cité par Athénée, XIII, 2, p. 555 *d* ; Jean d'Antioche dans *Fragmenta Historicorum Græcorum* (éd. C. Müller), IV, 547 ; Charax de Pergame, *ib.*, III, 638 ; J. Tzetzes, *Scolie sur Lycophron*, 111 ; *id.*, *Chiliades*, v. 650-665 ; Suidas, *s. v.* Κέκροψ ; Justin, II, 6, 7.

(3) Philo, *De Specialibus legibus* (vol. II, p. 303, éd. Th. Mangey). Voir Plutarque, *Thémistocle*, 32 ; Cornélius Népos, *Cimon*, 1 ; Scol. sur Aristophane, *Nuées*, 1371 ; L. Beauchet, *Histoire du Droit privé de la République Athénienne*, I, (Paris, 1897), pp. 165 et suiv. Comparer Minucius Felix, *Octavius*, 31.

femmes. Notons encore qu'en Italie les Locriens Épizéphiriens traçaient les généalogies d'après la ligne féminine et non par la masculine(1). Les Cantabres espagnols paraissent aussi avoir suivi le système de la filiation féminine, car chez eux c'étaient les filles qui héritaient la propriété et, au moment où ils se mariaient, dotaient leurs frères (2).

Poursuivons. Les anciens Germains, à l'époque de Tacite, estimaient que les liens de parenté entre un homme et les enfants de sa sœur étaient aussi étroits que ceux du père et de ses propres enfants ; même, certains regardaient les premiers comme étant encore plus étroits et plus sacrés ; c'est pourquoi, en prenant des otages, ils choisissaient de préférence les enfants de la sœur d'un ennemi, et non les propres enfants de cet homme, dans l'idée de s'assurer par là plus de prise sur sa famille (3). La supériorité ainsi accordée à l'oncle maternel sur le père est une marque infaillible de la filiation féminine, soit dans le présent soit dans le passé. On en peut observer un exemple de nos jours parmi maintes tribus africaines où la propriété comme le pouvoir politique passe non pas de père en fils, mais de l'oncle maternel à ses neveux (4). Il est vrai que chez les Germains

---

(1) Polybe, xii, 5.

(2) Strabon, iii, 4, 18.

(3) Tacite, *Germania*, 20. Comparer L. Dargun, *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben* (Breslau, 1883), pp. 21 et suiv.

(4) A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, pp. 297 et suiv. ; *id.*, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, pp. 207 et suiv. ; Sir H. H. Johnston,

du temps de Tacite les enfants héritaient des biens de leur père (1), mais le frère de leur mère n'aurait jamais pu atteindre la position qu'il occupait, à moins d'un système de descendance maternelle.

Les Pictes écossais ont-ils ou non appartenu à la famille aryenne? C'est une question à débattre (2); mais chez eux la royauté était certainement transmise par les femmes. Bède nous apprend que de son temps (commencement du huitième siècle), dès qu'il s'élevait un doute sur le droit de succession, les Pictes préféraient pour choisir leur roi la lignée féminine à la masculine (3). Cette assertion trouve une large confirmation dans les témoignages historiques. Nous sommes, en effet, en possession d'une liste des rois pictes et de leurs pères, liste dressée durant le règne de Cenaed, roi des Écossais, vers la fin du dixième siècle et authentifiée, pour la période comprise entre l'an 583 et l'an 840, par les annales irlandaises de Tigernach et d'Ulster. Or il est significatif que dans cette liste nous ne voyions jamais que les pères des rois aient été rois eux-mêmes ; aucun roi n'eut,

---

British Central Africa, p. 471 ; A. Giraud-Teulon, *les Origines du mariage et de la famille* (Genève et Paris, 1884), pp. 206 et suiv. ; A. H. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, I, 13 et suiv.

(1) Tacite, *Germania*, 20.

(2) W. F. Skene maintient que les Pictes étaient des Celtes (*Celtic Scotland*, I, 194-227). Par contre, H. Zimmer prétend que les Pictes étaient les habitants préceltes des Iles britanniques. Consulter son article « Das Mutterrecht der Pikten », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XV* (1894), Romanistische Abtheilung, pp. 209 et suiv.

(3) Bède, *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 1, 7.

en d'autres termes, son fils pour successeur. En outre, à en juger d'après leurs noms, les pères des rois pictes n'étaient point eux-mêmes des Pictes, mais des étrangers de races irlandaise, kymrique ou anglaise. Nous en pouvons déduire que chez les Pictes la famille royale était exogame et que la couronne se transmettait par la lignée féminine ; c'est-à-dire que les princesses du sang épousaient des hommes d'un autre clan, voire d'une autre race et que leurs fils, nés de ces étrangers, montaient sur le trône soit conformément à un ordre de succession réglé par la naissance, soit par élection parmi les fils des princesses, selon l'idée que semble impliquer le texte de Bède (1).

Il y eut un autre peuple européen, quoique non aryen, chez qui prévalut le système de filiation féminine, les Étrusques. Dans leurs inscriptions sépulcrales le nom de la mère du défunt était régulièrement gravé, associé ou non à celui du père; et quand les noms des deux parents y figurent, on remarque une plus grande importance donnée à celui de la mère qui est inscrit en toutes lettres, tandis que le nom du père, selon l'usage romain, n'est indiqué que par une initiale (2). Lorsque Théopompe déclare que chez les Étrusques la paternité était ignorée, ce n'était peut-être qu'une façon exagérée de dire qu'ils suivaient leur généalogie dans la ligne

(1) W. F. Skene, *Celtic Scotland*, I, 232-235 ; J. F. Mac Lennan, *Studies in Ancient History* (Londres, 1886), pp. 68-70 ; H. Zimmer, *loc. cit.*

(2) K. O. Müller, *Die Etrasker* (Stuttgart, 1877), II, 376 et suiv. ; J. J. Bachofen *Die Sage von Tanaquil*, pp. 282-290.

maternelle, et non pas dans la paternelle (1). Pourtant il semble bien qu'en Étrurie, comme ailleurs, ce système de parenté entraînait une indifférence réelle à l'égard de la paternité et par suite une dépravation qui correspond logiquement à cette indifférence (2). Les Étrusques, par cette coutume, ressemblaient aux Lydiens et cette similitude confirme l'opinion courante trop légèrement rejetée, semble-t-il, par les historiens modernes, que les Etrusques étaient d'origine lydienne (3). Quoi qu'il en soit, nous ferons bien dans notre examen des vestiges de filiation féminine chez les Latins, de ne pas perdre de vue que la même méthode archaïque, employée pour reconnaître les descendances, paraît avoir prévalu parmi les Étrusques, peuple voisin de Rome, qui non seulement exercèrent une puissante influence sur elle, mais lui donnèrent deux, sinon trois de leurs rois.

Si parmi les anciens Latins la filiation féminine avait survécu dans la maison royale après que l'hérédité par les mâles l'eût emporté dans toutes les autres familles, il n'y aurait là rien de surprenant ou de contraire à l'ordre naturel

(1) Théopompe, cité par Athénée, xii, 14, p. 517 *d e*.

(2) Plaute, *Cistellaria*, ii, 3, 20 et suiv.

(3) Hérodote, i, 94 ; Strabon, v, 2, 2 ; Tacite, *Annals*, iv, 55 ; Timée cité par Tertullien, *De Spectaculis*, 5 ; Festus *s. v.* « Turannos », p. 355, éd. C. O. Müller ; Plutarque, *Romulus*, 2 ; Velleius Paterculus, i, 1, 4 ; Justin, xx, 1, 7 ; Valère Maxime, ii, 4, 4 ; Servius, sur Virgile, *Enéide*, i, 67. Par contre, Denys soutient que les Étrusques étaient une race autochtone italienne distincte, par le langage et les mœurs, de tous les peuples connus, *Ant. Rom.* i, 26-30. Sur cette question si débattue consulter K. O. Müller, *Die Etrusker*, i, 65 et suiv. ; G. Dennis, *Cities and Cemeteries of Etruria*[3], i, pp. xxxiii et suiv.

des choses. Car la royauté, telle la religion, est conservatrice par essence, elle s'attache aux anciennes formes et coutumes qui ont disparu depuis longtemps de la vie ordinaire. Ainsi, dans l'Uganda, aujourd'hui encore, nous l'avons déjà noté, les personnes de sang royal reçoivent par héritage leurs totems de leurs mères, tandis que les gens du commun les ont de leurs pères. De même au Danemark et en Scandivanie, ainsi que nous l'avons vu, la royauté se transmettait encore, semble-t-il, par les femmes, alors que depuis longtemps, pour les autres mortels, l'héritage du nom de famille et de la propriété se transmettaient en ligne masculine.

Parfois la divergence de coutume entre les rois et le peuple tient plutôt à une différence de race qu'à une différence dans le degré de progrès social; une dynastie est souvent une famille d'origine étrangère qui a imposé son autorité sur ses sujets par la force des armes, comme le firent les Normands pour les Saxons et les Mandchous pour les Chinois. Plus rarement peut-être, des motifs de politique ou de superstition ont pu conduire une tribu conquérante à laisser une royauté nominale aux membres de l'ancienne dynastie. On aura probablement fait pareille concession là où les fonctions du roi étaient plutôt religieuses que civiles et où la prospérité du pays était supposée dépendre du maintien des relations établies entre le peuple et les dieux locaux. Dans ce cas les nouveaux

venus, ne connaissant point l'art d'apaiser ou de se concilier ces divinités qui leur étaient étrangères, ont pu être heureux de laisser les rois-prêtres de la race conquise accomplir leurs rites bizarres et marmotter leurs vieilles incantations qui avaient si bien réussi depuis des temps immémoriaux.

Dans un état comme celui de Rome, formé par l'union de tribus différentes, la famille royale pouvait donc appartenir à la race des conquérants ou des conquis ; autrement dit, des patriciens ou des plébéiens. Mais si nous ne faisons pas entrer en ligne de compte Romulus et Tatius qui relèvent plus ou moins de la légende, et les deux Tarquins, issus d'une maison noble étrusque, tous les autres rois romains, à en juger d'après leurs noms, paraissent avoir été d'origine plébéienne et non pas patricienne (1). Il semble donc en résulter qu'ils appartenaient à la race indigène qui pourrait avoir conservé le droit maternel, du moins en ce qui touchait la succession au trône, après son assujettissement à des envahisseurs qui, eux, ne connaissaient que le droit paternel.

Si notre conjecture est justifiée, elle renforcerait la thèse que la royauté romaine était essentiellement un office religieux, car les conquérants auraient été bien plus disposés à laisser entre les mains de ceux qu'ils avaient conquis une

(1) H. Jordan, *Die Könige im alten Italien* (Berlin, 1884), pp. 15-25.

charge de ce caractère, que des fonctions royales telles que nous les comprenons.

Les vainqueurs se seraient dit: « Que ces pantins rendent aux dieux leurs devoirs, tandis que nous gouvernerons le peuple en temps de paix et que nous le conduirons à la bataille en temps de guerre. » Numa était le type de ces rois-prêtres ; mais parmi ses successeurs tous ne furent point disposés à se modeler sur cette sainte figure qui avait délaissé les pompes et les vanités de ce bas monde pour se vouer uniquement à la communion avec le ciel. Plusieurs étaient des hommes d'autre trempe et de tempérament martial qui ne pouvaient endurer la morne routine du cloître. Impatients d'échanger la quiétude et l'obscurité du temple ou du bosquet sacré, pour le grand soleil, la poussière et le tumulte du champ de bataille, ils finirent par briser leurs chaînes ; mais lorsqu'ils menacèrent de se soustraire totalement à la tutelle des familles patriciennes et de prendre leur revanche, ce fut pour eux l'heure de disparaître. C'est là, pensons-nous, la réelle signification de l'abolition de la royauté à Rome. C'en était fait de la solennelle feinte d'après laquelle l'État était encore gouverné par les anciens propriétaires du sol : l'ombre d'influence qu'ils arrivaient à conserver, leur fut arrachée et le pouvoir effectif fut accordé à ceux qui l'avaient depuis longtemps possédé en substance. Le pâle fantôme de la monarchie avait commencé à revenir et à se rendre importun ; la révolution le conjura pour des siècles.

Quoique le résultat de cette révolution fût de substituer le gouvernement réel du patriciat au gouvernement nominal de la plèbe, on ne brisa point toutefois, dès l'abord, aussi pleinement avec le passé qu'il y aurait lieu de croire. Les deux premiers consuls furent de sang royal. L'un, L. Junius Brutus, était fils de la sœur du roi exilé, Tarquin le Superbe (1). De ce chef, il serait devenu l'héritier au trône sous un régime de stricte filiation féminine. L'autre consul, L. Tarquinius Collatinus, était fils d'Egerius, cousin de l'ex-roi (2).

Ces faits suggèrent la pensée que la première intention des révolutionnaires ne fut point d'abolir la royauté, ni de l'enlever à la famille régnante, mais simplement, tout en conservant cette monarchie héréditaire, de restreindre ses pouvoirs. Pour réaliser ce programme, on limita à un an l'exercice des fonctions et on doubla le nombre des rois; de la sorte, on s'attendait à les voir se contrecarrer et se contrebalancer l'un l'autre. Pourtant, il n'est pas impossible que les deux mesures nouvelles aient été simplement la remise en vigueur d'anciennes lois que le progrès du pouvoir royal avait, pour un temps, fait écarter en pratique. Les légendes de Romulus et de Rémus, puis de Romulus et de Tatius, pourraient bien être de vagues souvenirs fondés sur la réalité d'une double royauté comme celle de Sparte (3); en-

(1) Tite-Live, I, 56, 7 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, IV, 68, 1.

(2) Tite-Live, I, 34, 2 et suiv.; I, 38, 1 ; I, 57, 6 ; Denys, *Ant. Rom.*, IV, 64.

(3) C'est A. B. Cook qui m'a fourni cette intéressante suggestion que le double consulat pourrait être une remise en vigueur de la double royauté.

fin, dans la cérémonie annuelle du *Regifugium*, ou fuite du roi, nous croyons discerner les vestiges d'une durée, non pas viagère, mais annuelle de l'office. Peut-être n'en fut-il pas autrement de la modification parallèle qui se fit à Athènes lorsque le peuple destitua les Médontides de leurs pouvoirs royaux et les ramena du rang de rois à celui de magistrats responsables nommés d'abord à vie, mais ensuite seulement pour une durée de dix ans (1). Ici, encore une fois, la limitation de la jouissance de la royauté a pu être, tout bonnement, le rétablissement d'une coutume tombée en oubli.

A Rome, le principe héréditaire fut presque immédiatement abandonné, si tant est que des tentatives de restauration se soient produites en sa faveur ; les patriciens s'octroyèrent ouvertement la double royauté, devenue dès lors purement élective, et connue sous le nom de consulat (2).

L'histoire du dernier roi de Rome, Tarquin le Superbe, nous porte à conjecturer que la colère qu'il suscita par son caractère ambitieux et arrogant, fut aggravée par sa tentative de transférer la succession royale de la ligne féminine à la ligne masculine. Lui-même, il unissait en sa personne

(1) Pausanias, iv, 5, 10 ; G. Gilbert, *Handbuch der griech. Staatsalterthümer*, i² 122 et suiv.

(2) Les deux magistrats suprêmes qui ont remplacé les rois furent d'abord appelés préteurs. Consulter Tite-Live, iii, 55, 12 ; B. G. Niebuhr, *History of Rome*³, i, 520 et suiv. ; Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, ii³, 74 et suiv. Tite-Live (ii 1, 7 et suiv.) reconnaît pleinement que le pouvoir des premiers consuls, limité comme l'indique le texte, était celui des anciens rois.

les deux titres à la couronne, ayant épousé la fille de son prédécesseur, Servius Tullius, et de plus, étant, soit le fils, soit le petit-fils, de Tarquin l'Ancien (1) qui occupa le trône avant Servius Tullius. Mais en faisant valoir ses droits à cette succession, si nous devons en croire l'histoire romaine sur ce point, Tarquin le Superbe négligea entièrement le titre qu'il tenait de sa femme en qualité de gendre de son prédécesseur, et n'appuya ses prétentions au pouvoir suprême que sur sa qualité de fils ou de petit-fils d'un roi précédent (2). En outre, il est clair qu'il comptait léguer le royaume à l'un de ses fils, car il se débarrassa de deux hommes dont le droit au trône aurait primé celui de ses fils, voire le sien, si la succession s'était transmise par la filiation féminine, selon la règle que nous avons expliquée. L'un était l'époux de sa sœur, l'autre était le fils aîné de la même sœur. Le fils cadet de cette dernière, le fameux Lucius Junius Brutus, n'échappa au sort de son père et de son frère aîné qu'en simulant, tel Hamlet, l'imbécillité et en entretenant ainsi l'oncle cruel dans cette illusion qu'il n'y avait rien à craindre d'un faible d'esprit (3). Ce des-

---

(1) On a discuté sur ce point : Tarquin le Superbe était-il le fils ou le petit-fils de Tarquin l'Ancien ? Consulter TITE-LIVE, I, 46, 4 ; DENYS, *Ant. Rom.*, IV, 6 et suiv.

(2) TITE-LIVE, I, 48, 2 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Ant. Rom.*, IV, 31 et suiv. et 46.

(3) TITE-LIVE, I, 56 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Ant. Rom.*, IV, 67-69, 77 ; VALERIUS MAXIMUS, VII, 3, 2 ; AURELIUS VICTOR, *De Viris Illustribus*, X. Denys rapporte les meurtres du père et du frère de Brutus ; les autres auteurs ne mentionnent que le second. La ressemblance entre Brutus et Hamlet a été déjà signalée ; voir F. York Powell dans la traduction de Saxo Grammaticus par Elton, pp. 405-410.

sein de bouleverser l'ordre de succession au profit de la lignée masculine a peut-être été la dernière goutte qui fit déborder la coupe trop pleine de l'arbitraire et de la tyrannie. Pour le moins, c'est une étrange coïncidence que Tarquin ait été renversé par l'homme qui, sous le régime de filiation féminine, était son héritier légitime, et qui, on pourrait aller jusqu'à le dire, est réellement monté sur le trône qu'il avait arraché à son oncle ; car la chaise curule du consul n'était guère moins qu'un trône royal, à la différence près de la durée de la fonction.

Souvent l'on s'est demandé : la monarchie romaine a-t-elle été héréditaire ou bien élective ? Cette question implique que les deux modes de succession sont inconciliables, ce qui, au fond, n'est pas prouvé. En fait, parmi maintes tribus africaines de nos jours, la succession au royaume ou au rang de chef est déterminée par une fusion du principe héréditaire et du principe électif, c'est-à-dire que les rois, ou les chefs, sont choisis parmi les membres de la famille royale par le peuple ou un corps d'électeurs. Et comme les chefs ont généralement plusieurs épouses et d'innombrables enfants, cela peut faire un lot imposant de candidats. Pour ne prendre qu'un exemple entre plusieurs, on nous dit que le « gouvernement des Banyai est assez singulier, étant une sorte de confédération féodale. Le chef y est élu, et le choix se porte sur le fils de la sœur du chef défunt de préférence au propre fils de ce dernier. Si l'un des candidats ne fait

point l'affaire, on s'en va dans une tribu éloignée chercher un successeur qui est d'ordinaire de la famille du chef défunt, soit son frère, soit le fils d'une sœur, mais jamais son propre fils ou sa propre fille (1) ».

Le champ offert au choix s'élargit encore parfois davantage, en vertu d'une règle qui décrète qu'un chef peut être, ou doit être choisi dans un groupe de familles, et d'après un roulement prescrit ; nous voyons, par exemple, chez les Bangalas de la vallée Cassange, en Angola, que le chef est élu parmi trois familles à tour de rôle (2). Et le Diagara, pays frontière de la Sénégambie, est gouverné par un monarque absolu, choisi alternativement parmi deux familles demeurant dans des régions distinctes (3).

Parmi les Yorubas de l'Ouest africain le chef principal est toujours pris dans une ou plusieurs familles qui ont la prérogative héréditaire de fournir des gouvernants à la communauté. Maintes fois, la succession passe alternativement, et selon la règle établie, d'une famille à une deuxième, mais dans un cas, apparemment unique, le droit de succession à la suprématie paraît appartenir à quatre familles princières, parmi lesquelles et tour à tour est désigné le chef suprême. Le principe de primogéniture n'est pas

(1) D. Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South-Africa*, p. 617 et suiv. ; pour d'autres exemples voir A. H. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*. (Oldenburg et Leipzig, 1887), I, 134 et suiv.

(2) D. Livingstone, *op. cit.*, p. 434.

(3) H. Hecquard, *Reise an die Küste und in das Innere von West-Africa* (Leipzig, 1854), p. 104.

nécessairement suivi dans l'élection, mais il faut que les électeurs jettent toujours leur dévolu sur un personnage apparenté en ligne masculine à un ancien chef. La descendance paternelle, en effet, est seule reconnue au pays des Yorubas, où il arrive même que le chef le plus élevé peut épouser une femme du rang le plus infime. Parfois le choix du chef régnant est fait par l'autorité divine et signifiée au peuple par la voix du grand Pontife du dieu le plus puissant de la région (1).

Chez les Igaras du Bas-Niger, la famille royale se divise en quatre branches dont chacune, à tour de rôle, fournit le monarque. La branche régnante de la famille royale occupe toujours la capitale et la province environnante, et toutes deux s'appellent Idah ; les trois autres branches n'ont pas droit d'y résider, elles se retirent à l'intérieur du pays. Il en résulte qu'à la mort d'un roi, un double changement se produit. La dernière famille régnante, avec tous ses serviteurs, doit délaisser les demeures où plus d'un de ses membres a pu naître et grandir, pour émigrer vers des villes situées dans la forêt, qu'elle ne connaît guère que de nom. En revanche, la nouvelle famille régnante arrive dans la capitale, et ses gens s'installent dans les maisons qu'occupaient leurs ancêtres quatre règnes auparavant. Le roi est généralement élu par les notables appartenant à sa branche de

(1) Sir William Mac Gregor, « Lagos, Abeokuta and the Alake », *Journal of the African Society*, n° xii, July, 1904, pp. 470 et suiv.

famille royale qui choisissent l'homme le plus riche et le plus puissant d'entre eux (1).

En conséquence, la simple constatation que tous les rois romains (les deux Tarquins exceptés), semblent avoir été de familles différentes, ne constitue pas à elle seule une objection péremptoire à la théorie que l'hérédité formait un des éléments déterminants de la succession. Le nombre de familles entre lesquelles, pour l'élection d'un roi, pouvait s'exercer le choix pourrait avoir été considérable. Et même, en admettant, ce qui est possible, que les électeurs aient eu la faculté de nommer un roi sans se soucier de son origine, le principe héréditaire se serait maintenu néanmoins si, et nous avons vu les raisons à l'appui de cette conjecture, l'élu était requis d'épouser une femme de sang royal, d'ordinaire la veuve ou la fille de son prédécesseur. De cette manière, le principe de libre élection et celui de rigoureuse hérédité qui, à première vue, semblent contradictoires, se combineraient ; car le mariage du roi élu avec la princesse héréditaire fournirait la conciliation entre les deux modes de succession. Ce système, en d'autres termes, donnerait des rois électifs et des reines héréditaires. C'est exactement le contraire de ce que donne un système de filiation masculine où

(1) C. Partridge, « The Burial of the Atta of Igaraland and the « Coronation » of his successor », *Blackwood Magazine*, sept. 1904, pp. 329 et suiv. M. C. Partridge, qui est assistant du commissaire dans la Nigérie méridionale, a eu l'obligeance de me donner, dans une lettre datée du 24 octobre 1904, quelques détails sur l'élection du roi.

ce sont les rois qui sont héréditaires et les reines qui sont électives.

On soutenait à Rome, à une époque plus avancée, que la coutume ancienne voulait l'élection du roi par la plèbe et la ratification par le Sénat (1). Mais, d'accord avec Mommsen, nous supposons que c'est là pure inférence par analogie avec le mode d'élection des consuls. Les magistrats qui, sous la République, se rapprochaient le plus strictement des rois étaient le dictateur et le Roi des Sacrifices ; ni l'un ni l'autre n'était élu par le peuple. Tous les deux étaient nommés, le dictateur par le consul, et le Roi des Sacrifices par le Grand Pontife (2). En conséquence, il paraît probable que, sous la monarchie, le roi fut nommé, soit par son prédécesseur, soit, à son défaut, par un roi intérimaire (*interrex*) choisi dans le Sénat (3). Or, si, comme nous avons été conduit à le penser, le mariage avec une princesse du sang constituait un titre essentiel au trône, ce serait la chose la plus naturelle du monde que le roi choisisse son successeur, qui d'ordinaire serait son gendre. S'il avait plusieurs gendres et qu'il eût omis de désigner celui qui devait régner

(1) Tite-Live, I, 17 ; Cicéron, *De Re publica*, II, 17, 31.

(2) Sur la nomination du Roi des Sacrifices consulter Tite-Live, XL, 42 ; Denys, *Ant. Rom.*, V, 1, 4. — Ce dernier dit que les augures avaient voix avec le pontife pour cette nomination.

(3) Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, II^3, 6-8 ; A. H. Greenidge, *Roman Public Life*, pp. 45 et suiv. — Ce dernier pense que le roi était régulièrement nommé par son prédécesseur et ne l'était que fortuitement par l'*interrex*. Mommsen est d'avis qu'il était toujours nommé par le roi intérimaire.

après lui, l'élection aurait été faite par son substitut, le roi intérimaire.

Les qualités personnelles qui rendaient un homme propre à l'alliance royale et à la succession au trône, auront nécessairement varié selon les idées populaires en cours à l'époque et selon le caractère personnel du roi ou de son substitut : mais il est raisonnable de supposer que, dans la société primitive, la beauté et la force physique jouaient un grand rôle. Nous avons vu qu'en Ashantee les époux des princesses devaient toujours être des hommes de belle prestance, par cette raison qu'ils étaient appelés à engendrer les rois futurs. Chez les anciens Éthiopiens, tout comme chez les Ashantee et maintes autres tribus africaines de nos jours, la couronne passait en ligne féminine au fils de la sœur du roi, mais, à défaut d'un tel héritier, le sceptre était conféré à l'homme le plus beau et le plus vaillant de la tribu (1).

On nous raconte que les Gordioi choisissaient l'homme le plus gros pour roi (2), et ceci n'est point incroyable, vu qu'en Afrique la corpulence est encore envisagée comme un signe de distinction et de beauté et que, parfois, les chefs, comme leurs femmes, sont si obèses qu'ils peuvent à

(1) Nicolas de Damas, dans Stobée, *Florilegium*, xliv, 41 (*Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, iii, 463). — D'autres auteurs disent simplement que l'homme le plus grand, le plus fort et le plus beau était élu roi. Consulter Hérodote, iii, 20 ; Aristote, *Politique*, iv, 4 ; Athénée, xii, 20, p. 566 *c*.

(2) Zenobius, *Cent.*, v, 25.

peine marcher. Parmi les Cafres, les chefs et les hommes riches atteignent un embonpoint énorme et les reines s'engraissent de bœuf et de bouillie, dont elles prennent de larges parts dans les moments qu'elles n'accordent point au sommeil. Être gras est pour eux une marque d'opulence et, par là, de haut rang ; le bas peuple n'a pas les moyens de manger, de boire et d'être oisif autant qu'il le souhaiterait (1).

On dit que les Syrakoi du temps jadis attribuaient la couronne à l'homme le plus grand ou à l'homme ayant la tête la plus allongée (2). Ils se confondraient, croit-on, avec les Sarmates du Caucase septentrional (3) et, sans doute, avec ces peuples à tête longue décrits par Hippocrate, chez lesquels, au dire de cet auteur, les hommes à la tête la plus allongée étaient regardés comme les plus nobles ; on appliquait des bandes ou des appareils à la caboche des enfants en bas âge afin de la modeler selon la forme admirée (4).

Ces relations ne sont probablement pas du tout fabuleuses, car chez les Monbuttu ou Mang-bettou du Centre africain et jusqu'à nos jours, « quand les enfants du chef sont tout petits, on leur entoure le crâne d'une ficelle, de façon à le comprimer graduellement jusqu'à lui

---

(1) J. Shooter, *The Kafirs of Natal* (Londres, 1857), pp. 4 et suiv. Consulter D. Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South-Africa*, p. 186.

(2) Zenobius, *Cent.*, v, 25.

(3) Strabon, xi, 2, 1.

(4) Hippocrate, *De aere, locis et aquis* (vol. I, pp. 550 et suiv., éd. Kühn).

donner une forme permettant de le coiffer du bonnet le plus long. Ainsi torturé durant l'enfance, le crâne ressemble à un œuf allongé (1) ». De même, certains Indiens de la côte Nord-Ouest d'Amérique font prendre aux crânes de leurs enfants la forme d'un pain de sucre ou d'un coin en le comprimant entre deux planches. Ces crânes, ainsi retouchés, sont considérés par les uns comme possédant une grande beauté individuelle, et par les autres comme le signe d'une haute naissance (2).

La main d'une princesse et le droit au trône ont parfois été l'enjeu d'une lutte athlétique. Les Alitemniens de Libye décernaient le royaume au coureur le plus rapide (3). D'après la tradition, les premiers jeux olympiques furent institués par Endymion, qui fit lutter ses fils dans une course à pied dont le prix était le royaume. Sa tombe marquait, dit-on, le point de départ des concurrents (4). La fable célèbre de la course de chars où la victoire valut à Pélops la main d'Hippodamie n'est peut-être qu'une autre version de la légende d'après laquelle les premières courses à Olympie n'avaient pas un moindre enjeu que le trône.

(1) Capitaine Guy Burrows, *The Land of the Pigmies* (Londres, 1898), p. 95.

(2) Lewis et Clark, *Expedition to the Sources of the Missouri*, ch. xxiii, vol. II, 327 et suiv. (Londres, 1905) ; D. W. Harmon, cité par J. Morse, *Report to the Secretary of War of the United States on Indian Affairs* (Newhaven, 1822), Appendice, p. 346 ; H. H. Schoolcraft, *Indian Tribes*, ii, 325 et suiv. ; R. C. Mayne, *Four Years in British Columbia*, p. 277 ; G. M. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, pp. 28-30 ; H. H. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, i, 180.

(3) Nicolas de Damas, *loc. cit.*

(4) Pausanias, v, 1, 4 ; vi, 20, 9.

D'autres traditions répandues dans l'antiquité parlent de courses à pied où le vainqueur obtenait la main d'une princesse. Tel Icare, à Sparte, fit lutter les prétendants à la main de sa fille, Pénélope, dans une de ces épreuves de vitesse, et ce fut Ulysse qui, par la victoire, obtint la main de la jeune fille. Icare, dit-on, s'efforça de déterminer Ulysse à s'établir à Sparte, ce qui paraît indiquer que si le fils de Laerte avait accepté cette proposition, il aurait hérité de la couronne du fait de son mariage (1).

De même, le roi libyen Antée plaça Barce sa fille, qui était d'une remarquable beauté, au poteau d'arrivée du terrain de courses ; ses nombreux et nobles prétendants, tant Libyens qu'étrangers, coururent vers elle comme vers un but, et Alcidame qui l'atteignit le premier, obtint sa main en récompense (2). Danaus, lui aussi, à Argos plaça, dit-on, ses filles au poteau et le premier coureur arrivé au but eut, avant les autres, le droit de choisir son épouse (3).

Ces fables pourraient bien être un ressouvenir d'une coutume ayant réellement existé et qui permettait aux prétendants d'une femme de se mesurer entre eux à la course ; cet usage a en effet subsisté chez des peuples divers, quoique en pratique il ait d'ordinaire dégénéré en pure formalité (4).

---

(1) Pausanias, III, 12, 1 ; III, 20, 10 et suiv.

(2) Pindare, *Pyth.*, IX, 181-220, avec les Scolies.

(3) Pindare, *Pyth.*, IX, 193 et suiv. ; Pausanias, III, 12, 2.

(4) J. F. Mac Lennan, *Studies in Ancient History* (Londres, 1886), pp. 15 et suiv., 181-184. Des témoignages plus développés dans J. G. Frazer, *The Magic art and the*

Mais ces luttes en vue d'obtenir la main d'une fiancée peuvent avoir été instituées afin de mettre à l'épreuve l'adresse, la vigueur et la bravoure des prétendants, tout autant que leurs qualités d'écuyers et la vitesse de leurs jarrets. Dans le *Mahabharata*, le grand poème épique indou, on raconte que la main de l'aimable princesse Draupadi, fille du roi Panchalas, était réservée à celui qui, après avoir bandé un arc puissant, saurait lancer cinq flèches au travers d'une roue en mouvement et les placer dans une cible. Plusieurs soupirants s'y étant essayés en vain, Arjun qui s'était déguisé triompha dans l'épreuve et enleva la princesse pour en faire sa femme (1). C'est là un exemple de l'ancienne pratique indoue de la *Svayamvara*, d'après laquelle une vierge de haute lignée choisissait son époux parmi ses prétendants réunis, ou bien était offerte elle-même en récompense au vainqueur dans une lutte d'adresse. Cette même coutume était observée encore récemment de temps à autre parmi les Rajputs (2).

Dans le *Nibelungenlied*, la main de la belle Brunehilde,

Evolution of Kings, vol. II, pp. 299 et suiv. (*The Golden Bough*, Third Edition, Part I).

(1) *Mahabharata*, condensed into English by Romesh Dutt (Londres, 1898), pp. 15 et suiv. ; J. C. Oman, *The Great Indian Epics*, pp. 109 et suiv.

(2) J. D. Mayne, *A Treatise on Hindu Law and Usage*[3] (Madras et Londres, 1883), p. 56 ; *The Vikramânkadevacharita*, éd. de G. Bühler (Bombay, 1875), pp, 38-40, A. Holtzmann, *Das Mahabharata und seine Theile*, I (Kiel, 1895), pp. 21 et suiv. ; J. Jolly, *Recht und Sitte*, pp. 50 et suiv. (in Bühler's *Grundriss der Indo-Arischen Philologie*).

reine d'Islande, ne pouvait être obtenue que par celui qui vaincrait la vierge dans trois épreuves de force, et aux soupirants qui avaient échoué il en coûtait la vie. Beaucoup avaient péri ainsi, mais à la fin Gunther, roi des Burgundes, fut vainqueur de la reine et par suite son époux (1). Sithon, roi des Odomanti en Thrace, avait, dit-on, une fille charmante, Pallène, et de mille lieues à la ronde accouraient vers elle les prétendants. Mais son père déclara que celui qui voudrait épouser sa fille aurait à lutter contre lui-même et à payer de sa vie la défaite. Il fit périr ainsi nombre de jeunes gens. Mais quand il se fit vieux, et que déclina sa vigueur, il fit lutter deux des prétendants entre eux pour obtenir le royaume et la princesse. Celui qui tua l'autre épousa la fille du roi (2).

Nous voyons ainsi que le droit d'épouser une vierge et surtout une princesse a souvent été le prix d'une lutte athlétique. Il n'y aurait, par conséquent, nul lieu d'être surpris si, avant d'accorder leurs filles en mariage, les anciens rois romains avaient eu recours à cette antique épreuve des qualités personnelles de leurs éventuels gendres et successeurs. A supposer fondée notre théorie, le roi et la reine de Rome personnifiaient Jupiter et sa divine épouse et, comme tels,

---

(1) *The Lay of the Nibelungs*, translated by Alice Horton (Londres, 1898), Adventures VI and VII.

(2) Parthenius, *Narrat. Amat.* VI. Ce passage nous a été signalé par A. B. Cook qui a lui-même étudié cette lutte pour la royauté ; voir son mémoire, « The European Sky-god », *Folklore*, XV (1904), pp. 376 et suiv.

s'acquittaient de la cérémonie annuelle d'un mariage sacré dans le dessein de faire grandir les récoltes, d'accroître le bétail et de multiplier les humains. Ils accomplissaient ainsi ce que, dans des pays plus septentrionaux, aux temps reculés, accomplissaient, selon la conviction que nous prêtons à leurs dévots, le Roi et la Reine de Mai. Or, nous avons vu dans un chapitre précédent (1) que le droit de jouer le rôle de Roi de Mai et d'être l'époux de la Reine de Mai avait parfois été réglé par une lutte athlétique et particulièrement par une course. Cette lutte a pu être un vestige d'une ancienne coutume de mariage de l'ordre de celles que nous avons étudiées, coutume instituée pour mettre à l'épreuve les qualités requises d'un candidat au mariage. Il est rationnel qu'une pareille épreuve ait été réglée dans des conditions plus rigoureuses quand il s'agissait de faire un roi ; il fallait être certain que nulle insuffisance personnelle ne viendrait rendre le monarque incapable d'accomplir les rites et les cérémonies auxquels encore plus qu'à l'exécution de ses devoirs civils et militaires étaient suspendus, pensait-on, le salut et la prospérité de la communauté. Un reste de cette épreuve a peut-être subsisté à Rome dans la fête *Regifugium*, ou fuite du roi, qu'on observait chaque année jusqu'aux temps de l'Empire. Le 24 février on offrait un sacrifice au *Comitium* et le Roi des

(1) Pp. 176 et suiv.

Sacrifices s'échappait aussitôt du forum (1). Nous formons ici l'hypothèse que la fuite du roi était à l'origine une course organisée afin de décerner pour un an la royauté comme prix au coureur le plus rapide. Au bout de l'année, le roi pouvait concourir de nouveau afin d'obtenir une prorogation dans sa fonction, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il fût vaincu et déposé, voire peut-être mis à mort. A la longue, un homme d'un caractère dominateur a pu réussir à s'implanter définitivement sur le trône et à réduire la course ou la fuite à ce vain simulacre qu'elle paraît toujours avoir été durant les temps historiques.

(1) Ovide, *Fastes*, II, 685 et suiv. ; Plutarque, *Quæst. Rom.*, 63 ; J. Marquardt *Römische Staatsverwaltung*, III², 323 et suiv.; W. Warde Fowler, *Roman. Festivals of the Period of the Republic*, p. 327 et suiv.

IX

La fuite du roi romain et son rapport avec les Saturnales. — Représentants humains de Saturnemis à mort aux Saturnales. — Morts violentes des rois romains. — Saturne et Jupiter. — Récapitulation des conclusions ayant trait au Roi du Bois à Némi, il représentait Jupiter ou Janus, et s'accouplait à Diane. — Janus ou Dianus et Diane étaient les équivalents de Jupiter et de Junon. — Pour quelles raisons on mettait à mort le roi divin. — Le roi de Calicut, parallèle indou du roi du Bois à Némi.

Nous avons exposé, dans le dernier chapitre, certaines raisons de penser que, dans la Rome antique, les rois appartenaient à la race indigène et conquise ; que le titre à la royauté était transmis de par la descendance féminine, et que le pouvoir était conféré à l'homme qui épousait une princesse de sang après avoir établi son aptitude à l'emploi dans une lutte athlétique d'agilité ou de vigueur. Nous avons émis l'hypothèse que, de cette lutte, la cérémonie connue sous le nom de *Regifugium*, était une survivance. Si notre thèse est justifiée, la fuite annuelle du roi serait un vestige d'une époque où l'on attribuait tous les ans la royauté

en même temps que la main d'une princesse au gladiateur ou à l'athlète victorieux, qui, en conséquence, personnifiait un dieu ; son épouse figurant une déesse, ils consommaient le mariage sacré institué pour assurer la fertilité à la terre au moyen de la magie homéopathique, toutes choses qui correspondent à ce que nous savons des fêtes de ce genre. Les caractéristiques de ces fêtes paraissent avoir été : premièrement, une licence générale accordée à toute la population, aux esclaves comme aux hommes libres ; secondement, le règne éphémère d'un roi sacré ou d'un prince des fous ; troisièmement, le mariage du gai monarque avec une femme qui personnifiait une déesse, et quatrièmement le détrônement ou la mort violente du roi (1).

En admettant que cette analogie puisse se soutenir à propos des fêtes de Rome, nous supposerons du même coup que la fuite du roi avait remplacé l'immolation ou la destitution du monarque provisoire, c'est-à-dire qu'au lieu de le mettre à mort on lui laissait prendre ses jambes à son cou ; sa vie alors dépendait de sa vitesse à la course,et s'il échappait à ceux qui le poursuivaient, ou à des coureurs rivaux, on lui concédait une nouvelle année de règne et d'existence.

Or, cette théorie est singulièrement confirmée par une ancienne relation des Saturnales qu'a découverte et publiée le professeur F. Cumont, de Gand. Elle nous apprend

(1) Consulter *The Scapegoat*, pp. 224 et suiv. ; 306 et suiv. (*The Golden Bough*, Third Edition, Part. VI, Londres, 1913).

que jusqu'au quatrième siècle de notre ère, c'est-à-dire jusqu'à la veille de l'établissement du Christianisme par Constantin, des soldats romains, campés sur le Danube, avaient pour coutume de célébrer les Saturnales d'une façon si barbare qu'elle devait certainement remonter à une antiquité très reculée. Trente jours avant la fête, les soldats désignaient, en tirant au sort parmi eux, un beau jeune homme qu'on habillait en roi afin qu'il ressemblât au dieu Saturne. Dans ce rôle il lui était permis de donner libre cours, sans le moindre frein, à toutes ses passions. Mais quand ce bref règne de trente jours avait pris fin, et qu'arrivait la fête de Saturne, on obligeait le roi à se couper la gorge sur l'autel même du dieu qu'il personnifiait (1).

Dans ces rites, dignes de retenir l'attention, non seulement nous voyons que le dieu Saturne est représenté par un homme et que cet homme-dieu meurt de mort violente, mais encore nous retrouvons la trace bien nettement indiquée du Mariage Sacré, dans la licence accordée à celui qui personnifiait la divinité, licence qui, d'après notre théorie, est tout à fait l'analogue de la règle des anciennes orgies du Jour de Mai et d'autres fêtes pareilles. Notons que Saturne était le dieu des Semences et que les Saturnales étaient la fête des Semailles (2). Elles se célébraient en décembre

(1) F. Cumont, « Les Actes de S. Dasius », *Analecta Bollandiana*, xvi (1897), pp. 5-16. Consulter Parmentier et Cumont, « Le roi des Saturnales », *Revue de Philologie*, xxi (1897), pp. 143-153.

(2) Varron, *De Lingua latina*, v, 64 ; Festus, *s. v.* « Opima Spolia », p. 186, éd.

quand on avait fini d'ensemencer la terre et qu'à la faveur de l'hiver le laboureur, prenant du loisir, se délassait de ses rudes travaux de l'été (1).

D'après les principes de la magie homéopathique, rien n'aurait pu être plus naturel, une fois les derniers grains confiés aux sillons, que de simuler, par un mariage humain, le mariage des pouvoirs végétaux, afin d'exciter, par contagion sympathique, la croissance des grains (2). Bref, nulle époque n'aurait pu mieux convenir à la célébration du Mariage sacré. En tout cas, la pratique consistant à faire périr chaque année un représentant humain de ce roi divin qu'était Saturne, nous confirme en notre opinion que la fuite du roi était une cérémonie instituée pour adoucir la coutume antérieure qui exigeait la mise à mort du roi en personne, sacrifice annuel qui, s'il n'a pas été pratiqué à

C. O. Müller; Saint Augustin, *De Civitate Dei*, VI, chap. viii; VII, chap. ii, iii, xiii, xv, xviii, xix; Tertullien, *Ad Nationes*, ii, 12; L. Preller, *Römische Mythologie*[3], ii, 11.

(1) C'était du 17 au 23 décembre qu'avaient lieu ces réjouissances. L'auteur de ce livre-ci plaçait, jadis, la célébration des Saturnales entre le 17 et le 23 février, à l'époque reculée où l'année romaine s'ouvrait en mars au lieu de janvier, ce qui aurait placé la Fuite du Roi, qu'on fêtait le 24 février, au lendemain des Saturnales. (Consulter *The Golden Bough*, seconde édition (Londres, 1900), iii, 144 et suiv.; *Lectures on the early History of Kingship* (Londres, 1905), p. 266). Mais cet effort de juxtaposition des Saturnales et de la Fuite du Roi tombe, alors que nous notons, ainsi que W. Warde Fowler nous l'a signalé, que les Saturnales étaient célébrées en décembre, sous la République, longtemps avant que César et la réforme du calendrier eussent reporté l'ouverture de l'année de mars à janvier. (Consulter Tite-Live, xxii, 1, 19 et suiv.)

(2) Voir *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii, 97 et suiv. (*The Golden Bough*, third Edition, Part. I. Londres, 1911.)

Rome, a survécu jusqu'à l'ère chrétienne sur certains autres points de l'Empire romain.

Si nous sommes dans le vrai en supposant qu'aux temps très reculés les anciens rois latins personnifiaient un dieu et qu'en cette qualité ils étaient systématiquement mis à mort, une lumière nouvelle se trouve projetée sur les fins soit mystérieuses, soit violentes, que subirent, dit-on, un si grand nombre de monarques romains. Il ne faudrait pourtant pas trop insister sur l'importance de ces fables, car dans une société encore à l'âge de violence, les rois, comme le commun des mortels, sont exposés à être tués et cela pour des raisons bien plus solides que le fait de revendiquer la divinité. Néanmoins, il vaut la peine de noter que Romulus passe pour avoir disparu mystérieusement, ou encore, pour avoir été mis en pièces par les patriciens qu'il avait offensés (1), et qui est plus, que le 7 juillet, jour où il périt, tombait une fête ayant des traits de ressemblance avec les Saturnales. Ce jour-là, les esclaves féminines jouissaient de très bizarres licences : habillées en femmes libres, matrones ou vierges, elles sortaient de la cité, raillant et bafouant les passants, puis se mettaient à se battre entre elles, se frappant et se jetant des pierres à l'envi ; puis elles allaient festoyer à l'ombre d'un figuier sauvage, dont elles cueillaient une baguette, peut-être pour s'entre-fustiger ; enfin elles

(1) Tite-Live, I, 16 ; Denys, *Ant. Rom*, II, 56 ; Plutarque, *Romulus*, 27 ; Florus, I, 1, 16 et suiv. Comparer p. 225.

faisaient l'offrande de la sève laiteuse de l'arbre à Junon Caprotina, dont le vocable peut signifier, ou bien déesse du bouc (*caper*), ou encore déesse du figuier sauvage, nommé figuier-bouc (*caprificus*) par les Romains. La fête, dite Nonnes Caprotines, tirait ainsi son nom soit du bouc, soit du figuier, fête qui n'était point spéciale à Rome, mais qui était célébrée par les femmes dans le Latium tout entier (1).

Comment ne pas rapprocher de cette pratique celle qu'observaient, à la même saison, les agriculteurs des temps jadis ? Pour féconder les figuiers ou faire mûrir leurs fruits, ils avaient l'idée de suspendre des grappes de figues sauvages aux branches des figuiers cultivés. Cet usage remonte apparemment à une haute antiquité ; on s'y conformait dans la Grèce ancienne comme dans la moderne et les auteurs romains y font de fréquentes allusions. Palladius préconise le solstice d'été comme étant le meilleur moment pour la « caprification » ; Columelle préfère le mois de juillet (2).

---

(1) Varron, *De Lingua latina*, vi, 18 ; Plutarque, *Romulus*, 29 ; *id.*, *Camillus*, 33 ; Macrobe, *Saturn.*, i, 11, 36-40.

(2) Aristote, *Histor. Anim.* v, 32, p. 557 *b*, éd. Bekker ; Théophraste, *Hist. Plant.* ii, 8 ; *id.*, *De Causis Plantarum*, ii, 9 ; Plutarque, *Quæst. Conviv.*, vii, 2, 2 ; Pline, *Hist. Nat.*, xv, 79-81 ; xvi, 144 ; xvii, 256 ; Palladius, iv, 10, 28 ; vii, 5, 2 ; Columelle, xi, 2, 56 ; *Geoponica*, iii, 6 ; x, 48. — Au sujet de cette pratique dans la Grèce moderne, consulter P. de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant* (Amsterdam, 1718), i, 130. Sur le procédé et son rapport à l'acclimatation et au développement du figuier, consulter Graf zu Solms-Laubach, « Die Herkunft, Domestication und Verbreitung des gewöhnlichen Feigenbaums » (*Ficus Carica*, l), *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, xxviii, 1882,

Le figuier sauvage est un arbre à fleurs mâles, le figuier cultivé est un arbre à fleurs femelles, et la fécondation se fait par des insectes engendrés dans le fruit même de l'arbre mâle qui portent le pollen au cœur de la fleur femelle (1). De la sorte, en plaçant des figues sauvages, lourdes de poussière fécondante et d'insectes, dans les branches du figuier domestique (comme on le fait pour la fertilisation artificielle du dattier) on opère un véritable mariage des arbres, et les paysans de l'antiquité ont pu envisager ainsi la cérémonie,

---

pp. 1-106. Ce dernier auteur ne croit pas que l'opération fut pratiquée par les cultivateurs italiens, attendu que ni Caton ni Varron n'en parlent. Mais ce silence ne peut guère contre-balancer la mention expresse et la recommandation de l'usage, par Palladius et Columelle. Théophraste, il est vrai, dit que le procédé n'était pas en usage en Italie (*Hist. Plantarum*, II, 8, 1), mais sa documentation a pu être incomplète sur ce sujet. La *caprification*, comme on l'appelle, est encore en honneur chez les paysans napolitains, quoiqu'on l'ignore dans l'Italie septentrionale.

Au Maroc l'opération est pratiquée le jour du solstice d'été ; des paquets de figues, enveloppées dans la paille et ayant été cueillies sur des arbres mâles, sont suspendues sur les arbres femelles (Budgett, Meakin, *The Moors*, Londres, 1902, p. 258). Le nom latin, figuier-bouc (*Caprificus*), désignant le figuier sauvage, peut parfaitement dériver de l'idée que l'arbre est un mâle qui s'apparie à un arbre femelle. De même, les Messéniens appelaient l'arbre tout simplement « le bouc » (τράγος). Consulter Pausanias, IV, 20, 1-3.

(1) A. Engler, dans V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere* (Berlin, 1902) p. 99. Comparer Graf zu Solms-Laubach, *op. cit.* — Feu le professeur H. Marshall Ward nous a fourni une description exacte de l'opération caprifique, dans *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. II, p. 315, note (*The Golden Bough*, Part. I, Londres, 1911).

Les anciens connaissaient parfaitement la production des insectes dans les fruits du figuier sauvage et l'art de les transférer à l'arbre cultivé. Parfois, au lieu du procédé de fécondation à la main on se bornait à planter des figuiers sauvages près des figuiers cultivés et le vent se chargeait de la fécondation en apportant sur ses ailes les insectes d'arbre mâle à arbre femelle. Consulter Aristote, *loc. cit.*, Théophraste, *De causis Plantarum*, II, 9 ; Pline, *Hist. Nat.*, XV, 79-81 ; Palladius; IV, 10, 28. C'est Preller qui a suggéré l'idée que la fête du 7 juillet était liée à l'opération arboricole (*Römisch. Mythologie*[3], I, 287).

bien longtemps avant la découverte de la véritable théorie du procédé.

Or, la figue est un comestible d'importance sur les rives de la Méditerrannée. Pour tâcher de dissuader Crésus de marcher contre les Perses, Sandanis, le Lydien, lui représenta qu'il n'y avait rien à gagner à la conquête d'un pays stérile dont les habitants ne buvaient pas de vin et ne mangeaient pas de figues (1). Un commentateur arabe du Coran fait cette observation : « Dieu jure par ces deux arbres, le figuier et l'olivier, parce qu'ils l'emportent sur tous les autres arbres fruitiers. On raconte qu'un panier de figues fut offert au prophète Mahomet et que, lorsqu'il en eut mangé, il invita ses compagnons à l'imiter en s'écriant : « Véritablement, si j'avais à dire qu'un fruit quelconque vient du Paradis, je dirais : c'est la figue (2). » Il serait, par suite, bien naturel qu'une pratique que l'on considérait, non sans raison, essentielle à la maturation d'un fruit recherché, ait donné lieu à une fête populaire. Nous pouvons supposer que la licence accordée ce jour-là aux femmes esclaves se rattachait à d'anciennes Saturnales observées en vue de féconder les figues par la magie homéopathique.

Le rapprochement entre la mort de Romulus et la fête caprifique ne peut guère être l'effet du hasard, d'autant plus

(1) Hérodote I, 71.

(2) Zamaschshar, cité par Graf zu Solms-Laubach, *op. cit.*, p. 82. Pour d'autres témoignages sur la figue dans l'antiquité, consulter V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausther*, pp. 94 et suiv.

que, dans la légende, le fondateur de Rome et son frère jumeau avaient été allaités par la louve sous un figuier, qu'on montrait toujours comme étant l'un des objets sacrés de la cité et auquel, jusqu'à une époque avancée, on faisait des libations de lait (1).

Le rapprochement s'explique probablement par la vieille croyance que le Roi était responsable des fruits de la terre. De même, nous pouvons supposer que l'on comptait sur le roi de Rome pour faire fleurir et fructifier les figuiers et que tel était l'objet de l'accomplissement par lui d'un mariage sacré durant la fête de Juillet, tandis que les cultivateurs, de leur côté, recouraient à des moyens plus efficaces pour atteindre le même but. La cérémonie du mariage sacré n'a pas été nécessairement limitée à un seul jour par an. On a parfaitement pu la réitérer pour d'autres cueillettes et pour d'autres fruits. Si la reine d'Athènes s'unissait annuellement au dieu du vin, pourquoi le roi de Rome n'aurait-il pas épousé la déesse du figuier ?

Il nous reste à nous demander pourquoi le jour du mariage du roi se trouvait être en même temps celui de sa mort ?

---

(1) Varron, *De Lingua latina*, v, 54 ; Tite-Live, i, 4, 5 ; Ovide, *Fastes*, ii, 411 et suiv. ; Pline, *Hist. Nat.*, xv, 77. Festus, p. 270, éd. C. O. Müller ; Tacite, *Annales*, xiii, 58 ; Servius, Comm. de Virgile, *Énéide*, viii, 90 ; Plutarque, *Romulus*, 4, ; *id. Quæst. Rom.*, 57 ; Denys, *Ant. Rom.*, iii, 71, 5. Tous les auteurs parlent de cet arbre comme d'un figuier cultivé (*ficus*), non pas sauvage (*caprificus*), et Denys est de la même opinion. Seul, Plutarque (*Romulus*, 4), le décrit comme étant un figuier sauvage (ἐρινεός).

Pour résoudre ce problème, il faut en élucider d'abord un plus vaste : Pourquoi était-il d'usage d'immoler le roi divin ou le dieu humain ? A cette question, nous nous efforcerons un peu plus loin de répondre. Qu'il nous suffise quant à présent de dire qu'ailleurs le mariage du roi divin ou de l'homme-dieu a souvent été suivi, et à bref délai, de sa mort violente.

Un autre roi romain qui périt d'une mort violente fut Tatius, collègue sabin de Romulus. La légende rapporte qu'il était à Lavinium, en train d'offrir un sacrifice public aux divinités ancestrales, quand des hommes auxquels il avait porté ombrage le massacrèrent en se servant des couteaux rituels et des broches arrachées à l'autel (1). Les circonstances et l'appareil de cette mise à mort suggèrent l'idée que cette tuerie a pu être un sacrifice plutôt qu'un assassinat. Tullus Hostilius, selon la tradition courante, a péri foudroyé, mais beaucoup de personnes soutenaient qu'il avait été égorgé à l'instigation de son successeur, Ancus Marcius (2).

Plutarque fait sur Numa cette observation : « Sa réputation fut rehaussée par le sort des rois ultérieurs. Car des cinq qui régnèrent après lui, le dernier fut détrôné et acheva son existence en exil ; et des quatre autres, pas un

(1) Tite-Live, I, 14, 1 et suiv. ; Denys, *Ant. Rom.*, II, 52, 3 ; Plutarque, *Romulus*, 23.

(2) Denys, *Ant. Rom.*, III, 35 ; Zonaras, *Annales*, VII, 6. Sur son décès, causé par la foudre, voir ci-dessus p. 225.

seul ne mourut de mort naturelle ; trois d'entre eux furent assassinés et Tullus Hostilius fut consumé par la foudre (1). »

Cette remarque implique que le roi Ancus Marcius, de de même que Tarquin l'Ancien et Servius Tullius, périrent sous les coups d'un assassin. Nul autre parmi les historiens, à notre connaissance, ne rapporte ce fait à propos d'Ancus Marcius, encore que l'un d'entre eux dise que le roi « fut emporté par une mort prématurée (2) ».

Tarquin l'Ancien fut massacré par deux meurtriers soudoyés pour ce forfait par les fils d'Ancus Marcius, son prédécesseur (3). Enfin, Servius Tullius trouva la mort dans des conditions qui rappellent celles du combat pour la prêtrise de Diane à Némi (4). Il fut attaqué par son successeur, et mis à mort sur ses ordres, quoique non de sa main. Ajoutons qu'il vivait dans les bosquets de chênes du mont Esquilin, au sommet de la pente de Virbius, et que ce fut en ce lieu même, à côté du sanctuaire de Diane, qu'il fut tué (5).

Ces légendes qui rapportent les morts violentes des rois romains suggèrent l'opinion que la lutte qui leur valait le

(1) Plutarque, *Numa*, 22. L'auteur a élagué les redondantes périodes au moyen desquelles Plutarque s'appesantit avec une édifiante onction sur la juste intervention de dieu emportant par une mort subite cet agnostique avant la lettre que fut Tullus Hostilius.

(2) Aurelius Victor, *De Viris illustribus*, v, 5.

(3) Tite-Live, i, 40 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, iii, 73.

(4) A. B. Cook a été le premier à faire ce rapprochement. Voir *Classical Review*, xvi (1902), p. 380, note 3.

(5) Tite-Live, i, 48 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, iv, 38 et suiv. ; Pline, i, 25.

trône a pu parfois être plutôt un combat mortel qu'un tournoi. Il ne serait point surprenant que, parmi les Latins primitifs, les revendications au trône aient été souvent réglées en combat singulier; car jusqu'aux jours historiques un peuple parent des Romains, les Ombriens, soumettaient régulièrement leurs différends particuliers à l'ordalie des armes, où celui qui égorgeait son adversaire était censé avoir prouvé la justice de sa cause et l'avoir mise hors d'atteinte de toute chicane (1).

De nos jours, l'Ouest africain nous présente une coutume parallèle à la règle qui, d'après notre théorie, fut celle de l'ancienne royauté latine. Quand le roi de la province septentrionale du Congo a été élu, on l'oblige à se tenir sous un grand arbre à l'orée d'un bosquet sacré. Là, encouragé par l'un de ses ministres, il est astreint à combattre tous les rivaux qui se présentent pour lui disputer son droit au trône (2).

En Angleterre, en plein dix-neuvième siècle, nous avions un vestige d'un usage semblable quand le champion jetait son gant en défi, lors du couronnement du roi, et provo-

---

(1) Nicolas de Damas, dans Stobaeus *Florilegium*, x, 70; *Fragmenta Historicorum Græcorum*, éd. C. Müller, III, 457. Consulter H. Jordan, *Die Könige im alten Italien* (Berlin, 1887), pp. 44 et suiv. Dans ce dernier ouvrage Jordan raisonne que la pratique ombrienne combinée avec la règle de la prêtrise aricienne jette un jour sur l'existence et la nature de la royauté parmi les anciens Latins. L'auteur se félicite de pouvoir être en accord avec un érudit si documenté et si judicieux.

(2) D'après un manuscrit inédit de R. E. Dennet qui se trouve à la Société Folklore. L'auteur remercie N. W. Thomas d'avoir eu la bonté de lui copier et de lui envoyer ce passage dont la substance est donnée dans le texte.

quait en duel à mort tous ceux qui disputeraient le droit du roi ou de la reine au trône. Nous croyons qu'on n'a renoncé à cette pratique qu'au jour du couronnement du roi Édouard VII. Tant est enraciné l'attachement de la royauté à des observances qui sans doute remontent à une antiquité barbare.

Pepys, l'écrivain anglais du dix-septième siècle, auteur de fameux mémoires, décrit en témoin oculaire le défi en duel lancé au couronnement de Charles II, roi d'Angleterre : « Maintes et superbes étaient les cérémonies quand les hérauts conduisaient les gens en la présence du roi pour le saluer, et que lord Albemarle allait à la cuisine pour goûter au premier plat qu'on allait servir à la table royale. Mais ce qui frappait d'abord, c'est qu'il y avait là les trois milords de Northumberland, de Suffolk, et le duc d'Ormond, montés sur leurs destriers, arrivés avant qu'on ne servît les plats et restant ainsi en selle pendant toute la durée du repas ; puis ils amenaient le champion du roi (Dymock), chevauchant et armé de pied en cap, son écu et sa pique portés devant lui. Alors le héraut proclamait : « Si quelqu'un ose « déclarer que Charles Stewart n'est point le roi légitime « d'Angleterre, voici un champion qui joutera à tout venant », et à ces mots le champion jette son gant en défi et, répétant ce geste par trois fois et s'avançant, il monte vers la table du roi. Quand il y accède, le roi boit en son honneur, et puis envoie au champion sa coupe qui est d'or, et celui-ci

la vide d'un trait et s'en retourne toujours à cheval, tenant la coupe en main (1). »

Les recherches précédentes nous ont fourni des raisons de penser que les rois romains personnifiaient non seulement Jupiter, le dieu du chêne, mais encore Saturne, le dieu du grain. Une question vient naturellement à l'esprit : Était-ce simultanément ou bien successivement? Autrement dit, est-ce que le même roi représentait Jupiter à une époque de l'année et Saturne à une autre? Ou bien, est-ce que les rois d'une certaine période ou d'une certaine dynastie représentaient seulement Jupiter tandis que les rois de maisons différentes ou d'une autre période personnifiaient uniquement Saturne? Les documents dont nous disposons ne nous permettent point de trancher définitivement ces questions. Mais la tradition nous porte certainement à conclure qu'au Latium, et probablement dans l'Italie entière, Saturne était un dieu plus ancien que Jupiter, de même qu'en Grèce, Cronos paraît avoir précédé Zeus. Peut-être que Saturne et Cronos étaient les divinités d'un peuple indigène adonné à l'agriculture, tandis que Zeus et Jupiter étaient les divinités d'une race moins civilisée qui, des forêts de l'Europe centrale, fondirent en essaims sur les contrées fertiles de Grèce et d'Italie. Les envahisseurs auraient amené avec eux leurs divinités sylvaines et destitué le vieux dieu

(1) *Memoirs* of Samuel Pepys, edited by Richard, Lord Braybrooke, second Edition (Londres, 1828), I, 193 et suiv., sous la date du 23 avril 1661.

autochtone du grain au profit d'un dieu étranger, de leur dieu à eux, celui du chêne et du tonnerre. S'il en était ainsi, nous pouvons conjecturer qu'antérieurement à l'incursion de ces barbares du Nord, les anciens rois de Grèce et d'Italie personnifiaient Cronos et Saturne, mais que depuis la conquête, eux ou leurs successeurs adoptèrent les dieux des conquérants et alors jouèrent le rôle de Zeus ou de Jupiter. Toutefois, ainsi que nous l'avons dit, les témoignages sont trop insuffisants pour nous permettre de nous prononcer nettement sur un sujet aussi obscur.

Tel est l'aboutissement de notre examen du caractère sacré de l'ancienne royauté latine en général.

Nous nous proposons de récapituler les conclusions auxquelles notre enquête nous a conduit jusqu'ici, et enfin, condensant en un seul foyer ces rayons dispersés, nous projetterons cette lumière sur le personnage obscur du prêtre de Némi.

Nous avons trouvé qu'à l'aube de la société, dans leur ignorance des procédés mystérieux de la nature et des limites étroites dans lesquelles il est en notre pouvoir de les régler et de les diriger, les hommes se sont généralement arrogé des fonctions qu'actuellement, étant donné l'état de nos connaissances présentes, nous estimerions surhumaines ou divines. L'illusion a été nourrie et conservée par les causes mêmes qui l'ont créée, je veux dire, l'ordre et l'uniformité avec quoi, d'une merveilleuse manière, la nature tra-

vaille à son plan ; les rouages de son grand mécanisme tournent avec une douceur et une précision telles que l'observateur patient est en mesure de prévoir d'ordinaire la saison, sinon l'heure même, où l'achèvement de la révolution amènera la réalisation de ses craintes ou l'accomplissement de ses désirs. Le retour régulier des événements de ce grand cycle ou plutôt de ces séries de cycles tracent bientôt une marque profonde même sur l'esprit obtus du sauvage. Il prévoit ces recommencements et les prévoir le fait tomber dans cette double erreur d'attribuer à sa propre volonté le retour des événements qu'il souhaite, au vouloir de ses ennemis, celui des événements qu'il redoute. Nous autres, nous savons que nous ne pourrons jamais espérer percer le voile de mystère enveloppant, bien au delà de la portée de nos regards, les ressorts qui mettent en branle l'immense mécanisme ; mais l'homme ignorant les croit à portée de sa main, il s'imagine qu'il peut les atteindre et grâce à l'Art Magique les utiliser à toutes les fins pour son propre avantage ou pour le malheur de ses ennemis. A la longue, il reconnaît l'erreur de sa croyance, il découvre qu'il y a des choses qui lui sont impossibles, qu'il y a des plaisirs qu'il ne peut se procurer, des douleurs que le magicien le plus puissant ne peut détourner de lui ; il les attribue dès lors à l'intervention de puissances invisibles dont la faveur lui vaut la joie et la vie et dont l'animosité lui est misère et mort. A cette période de la civilisation primitive, la magie

est toute prête à céder le pas à la religion et le magicien se transforme en prêtre. La pensée primitive étant parvenue à ce stade conçoit comme causes suprêmes des événements, des êtres personnels, nombreux, et souvent de caractères contradictoires, qui tiennent de la nature, voire des faiblesses de l'homme, quoique leur puissance soit plus étendue que la sienne et que la longueur de leur vie excède de beaucoup la durée éphémère qui lui est mesurée. Leurs traits individuels clairement définis, leurs silhouettes fortement accentuées, n'avaient pas encore commencé à se dissoudre et à se fondre sous l'action du grand dissolvant qu'est la philosophie, en ce substratum inconnu et unique des phénomènes qui, selon les qualités dont le revêt notre imagination, est baptisé d'un nom grandiloquent quelconque, inventé par l'esprit humain afin de cacher son ignorance. Par suite, tant que les hommes ont considéré leurs dieux comme de même nature qu'eux-mêmes et qu'ils ne les ont pas élevés au-dessus d'eux-mêmes à une inaccessible hauteur, ils ont admis la possibilité pour tel de leurs congénères qui surpassait ses compagnons, d'atteindre au rang divin après sa mort et même de son vivant. Les divinités incarnées de ce dernier type flottent, peut-on dire, à mi-chemin entre l'ère de la magie et celle de la religion. Si elles portent le nom et si elles s'entourent de la pompe de divinités, les pouvoirs qu'elles exercent apparemment sont d'ordinaire ceux de leur prédécesseur, le magi-

cien. Comme à lui, on leur demande de préserver leur peuple des enchantements hostiles, de guérir ses maladies, de lui donner les joies de la paternité et de lui préparer d'abondantes provisions en réglant le temps et en accomplissant les autres cérémonies estimées nécessaires pour assurer la fertilisation de la terre et la multiplication du bétail. Les hommes auxquels on attribue des pouvoirs si grands et de si vaste portée, ne peuvent manquer d'occuper le premier rang dans leur pays et tant que l'écart entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel ne s'est pas encore trop accusé, ils exercent la suprématie en matière civile comme dans l'ordre religieux : bref, ce sont des rois aussi bien que des dieux. Ainsi, la divinité qui sauvegarde un roi plonge de profondes racines dans l'histoire humaine, et des siècles s'écoulent avant qu'elles ne soient sapées par une connaissance plus éclairée de la nature et de l'homme.

A l'époque classique de l'antiquité grecque et romaine, le règne des rois était déjà en grande partie de l'histoire ancienne ; pourtant, les légendes concernant leur lignée, leurs titres et leurs revendications suffisent à prouver qu'eux aussi prétendaient gouverner de droit divin et exercer des pouvoirs surhumains. En conséquence et sans excessive témérité, nous pouvons supposer que le roi de Némi (quoique à une époque récente, qui est celle de sa déchéance, il ait été dépouillé de sa gloire) représentait une longue suite de rois sacrés qui avaient reçu jadis, non seulement

les hommages, mais encore l'adoration de leurs sujets, en retour des bienfaits variés dont ils passaient pour dispensateurs. Le peu que nous savons des fonctions qu'exerçait Diane dans le bosquet d'Aricie semble prouver qu'elle y était reconnue comme la déesse de la fertilité, et, en particulier, comme une divinité de l'enfantement. Il est donc raisonnable de conjecturer que dans l'accomplissement de ces devoirs importants elle était secondée par son prêtre, et que ces deux personnages sacrés figuraient comme Roi et Reine des Bois dans un mariage solennel institué en vue de rendre la terre joyeuse, de la couvrir de ses fleurs printanières et de ses fruits automnaux, et de réjouir les cœurs humains par le don d'une progéniture respirant la santé.

Si le prêtre de Némi ne revendiquait pas seulement le titre de roi, mais encore celui de dieu du Bosquet, il nous reste à demander : quel dieu spécial personnifiait-il ? L'antiquité nous répond que c'était Virbius, l'époux ou l'amant de Diane. Ceci ne nous avance guère, car de Virbius nous ignorons pour ainsi dire tout, sauf le nom. La clef de l'énigme nous est peut-être fournie par le feu vestal qui brûlait dans le bosquet. Les feux perpétuels et rituels des Aryens semblent avoir été d'ordinaire allumés et alimentés avec du bois de chêne (1), et nous avons vu qu'à Rome même, à une faible distance de Némi, l'aliment du foyer

(1) Pour les preuves voir *Balder the Beautiful*, II, 90 et suiv. (*The Golden Bough*, third Edition, Part VII, Londres, 1913).

vestal consistait en fagots et en bûches de chêne que, probablement, aux temps primitifs les saintes filles ramassaient ou coupaient dans les taillis qui jadis tapissaient les sept collines. Or le cérémonial des cultes dans les diverses villes du Latium semble avoir revêtu une grande uniformité, ce qui autorise cette conclusion que, partout où les cités latines entretenaient un foyer vestal, il y était alimenté du bois du chêne sacré. S'il en était ainsi à Némi, il deviendrait probable que le bosquet vénéré était planté de chênes et que, par conséquent, c'était un chêne que le Roi du Bois avait à défendre contre toute attaque, au péril de sa propre vie. Mais le chêne était l'arbre consacré à Jupiter, le dieu souverain des Latins. D'où il suit que le Roi du Bois, dont la vie était liée, en une certaine mesure, à l'existence du chêne, personnifiait une divinité qui n'était rien moins que Jupiter. En tout cas, les témoignages, tout faibles qu'ils sont, semblent indiquer cette conclusion. L'antique dynastie des Silvii ou Bois, avec leurs couronnes de feuilles de chêne, ont tout l'air d'avoir singé les manières du Jupiter Latin et d'avoir voulu rivaliser en puissance avec le dieu qui demeurait au sommet du mont Albain. Il n'est pas impossible (1) que le Roi du Bois qui, un peu plus bas sur la montagne, veillait sur le chêne sacré, ait été le successeur légitime et le représentant de cette ancienne lignée de Silvii ou

(1) Suggestion d'A. B. Cook, « Zeus, Jupiter and the Oak », *Classical Review*, XVIII (1904), pp. 363 et suiv.

Bois. En tout cas, si nous avons des raisons de supposer que le Roi du Bois passait pour être un Jupiter humain, il en résulterait vraisemblablement que Virbius, identifié à lui par la légende, n'était qu'une forme du Jupiter local, peut-être considéré dans son aspect original comme un dieu du bocage.

Que les rois-prêtres de Némi aient été envisagés comme une série de Jupiters humains qui personnifiaient sur terre le dieu par excellence et, en cette qualité, l'un après l'autre, périssaient de mort violente, c'est une conclusion dont un passage de Plaute nous apporte une confirmation frappante. Dans *Casina*, le dramaturge nous représente un vieillard qui promet de protéger un esclave contre le courroux des autres membres de sa propre famille. « Je serai ton Jupiter, lui dit-il ; tant que je te serai favorable, tu peux te soucier de ces dieux inférieurs, comme d'un fétu. » — « Sottise que tout cela, réplique l'esclave, comme si tu ne savais pas que tous les Jupiters humains meurent de mort violente. Quand tu seras un Jupiter défunt et que ton royaume aura passé à d'autres, qui sera là pour me protéger (1)? »

Dans ce passage l'esclave fait allusion, comme à une donnée couramment reçue, à certains Jupiters humains qui mouraient de mort violente et dont le royaume passait à d'autres.

(1) Plaute, *Casina*, II, 5, 23-29 (passage signalé à l'auteur par A. B. Cook).

Mais qui étaient ces Jupiters mortels ? S'ils étaient les prêtres de Némi, personnifiant le dieu suprême, chacun aurait compris l'allusion particulièrement bien placée sur les lèvres d'un esclave, lui-même membre d'une classe d'où les Jupiters humains étaient tirés. Si cette allusion ne les visait point, elle devient inexplicable dans l'état de nos connaissances. Il n'est guère besoin de souligner avec quelle exactitude la dynastie des Jupiters mortels s'ajusterait à la dynastie aînée des Saturnes mortels, si à Némi, comme peut-être en d'autres points du Latium, les premiers rois avaient personnifié le dieu du grain et, en jouant ce rôle, avaient été mis à mort durant les Saturnales ou fêtes des semailles, bien avant que leurs successeurs aient vécu et soient morts dans le rôle de dieux du chêne.

L'hypothèse qu'à une époque plus récente, sinon aux temps les plus reculés, le Roi du Bois jouait le rôle de dieu du chêne, est confirmée par l'étude du rôle de sa divine épouse, Diane. Deux séries d'arguments convergent pour démontrer que si Diane était la reine des bois en général, elle était à Némi la déesse du chêne en particulier. D'abord, elle portait le titre de Vesta et, en cette qualité, présidait au feu perpétuel que nous avons lieu de croire alimenté de bûches de chêne (1). En second lieu, la nymphe Égérie, à Némi, semble n'avoir été qu'une figuration de Diane. Or,

(1) Voir ci-dessus, pp. 230 et 315 et suiv.

Égérie est formellement reconnue pour une dryade, une nymphe des chênes (1).

En d'autres contrées d'Italie la déesse Diane habitait dans les montagnes couvertes de chênes, par exemple au Mont Algide, contrefort des collines Albaines, qui, dans l'antiquité, était hérissé de sombres forêts de chênes à feuilles annuelles ou d'inaltérable verdure. Pendant l'hiver, la neige était l'éternel manteau de ces collines glacées dont les taillis épais passaient pour le refuge préféré de Diane, comme dans les temps modernes ils sont devenus celui des brigands (2). De même, le mont Tifata, longue arête des Apennins qui surplombe à pic la plaine de la Campanie en arrière de Capoue, était autrefois boisé d'yeuses parmi lesquelles s'abritait un temple de Diane (3).

En résumé, notre conclusion sera donc qu'à Némi le Roi du Bois personnifiait le dieu du chêne et s'accouplait à la déesse du chêne, Diane, dans le bois sacré. Un vestige de leur union mystique est parvenu jusqu'à nous dans la légende des amours de Numa et d'Égérie dont les rendez-vous, selon quelques-uns, se donnaient dans ces bois inviolés.

Une objection se présente d'elle-même à l'esprit, c'est

---

(1) Voir ci-dessus, p. 214.

(2) Horace, *Odes*, I, 21, 5 et suiv. ; III, 23, 9 et suiv. ; IV, 4, 5 et suiv., *Carmen Sæculare*, 69; Tite-Live, III, 25, 6-8; E. H. Bunbury, dans Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, *s. v.* « Algidus ».

(3) Festus, *s. v.* « Tifata », p. 336, éd. C. O. Müller ; Velleius Paterculus, II, 25.

que l'épouse divine de Jupiter n'était point Diane, mais Junon, et que, si Diane après tout avait un époux, il s'appellerait non pas Jupiter, mais Dianus ou Janus, cette dernière forme n'étant qu'une corruption de la première. Tout cela est vrai, mais on peut parer à l'objection en faisant observer que les deux couples divins — Jupiter et Junon, d'un côté, Dianus et Diane, ou Janus et Jana de l'autre — ne sont que de purs doublets les uns des autres, leurs noms et leurs fonctions étant identiques de substance et d'origine. Leur quatre noms, en effet, dérivent de la même racine aryenne DI, qui signifie resplendissant de lumière et d'éclat, racine qui apparaît dans les noms des déités grecques correspondantes, Zeus et son ancienne épouse Dione (1).

Pour ce qui est de leurs fonctions, Junon et Diane étaient toutes deux déesses de la fécondité et de l'enfantement et toutes deux furent tôt ou tard identifiées avec la lune (2).

---

(1) La racine originale paraît clairement dans *Diovis* et *Diespiter*, les formes les plus anciennes de *Jupiter* (Varron, *De Lingua latina*, v, 66 ; Aulu-Gelle, v, 12). La forme Dianus est attestée par une inscription trouvée à Aquileia (*C. I. L.*, v, No. 783), la forme Jana par Varron (*De re rustica*, i, 37, 3) et Macrobe, (*Saturn.*, i, 9, 8). Quant à l'étymologie de ces noms consulter Ch. Ploix, « Les dieux qui proviennent de la racine *DIV* », *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, i (1868), pp. 213-222 ; G. Curtius, *Grunzüge der griech. Etymologie*[5], pp. 236 et suiv. ; 616 et suiv. ; A. Vaničeк, *Griechisch-Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, i, 353 et suiv. ; J. S. Speijer, « Le dieu romain Janus », *Revue de l'Histoire des Religions*, xxvi (1892), pp. 37-41 ; H. Usener, *Götternamen* (Bonn, 1896), pp. 16, 35 et suiv., 326 ; P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen, 1896), pp. 78 et suiv., 91, 161 et suiv. Speijer et Kretschmer rejettent la dérivation de Janus de la racine *DI*.

(2) Quant à Junon, dans ces aspects, consulter L. Preller, *Römische Mythologie*[3], i, 271 et suiv. ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, pp. 117 et suiv. ; W. H. Roscher,

Quant au caractère réel et aux fonctions de Janus, les auteurs anciens eux-mêmes étaient intrigués (1), et là où ils hésitaient, ce serait présomption à nous de décider, mais l'opinion mentionnée par Varron que Janus était le dieu du ciel (2) s'appuie non seulement sur l'identité étymologique de son nom avec celui du dieu du ciel Jupiter, mais encore sur la parenté qui paraît l'avoir uni avec les deux femmes de Jupiter, Junon et Juturna. Car l'épithète « Junionien » attachée à Janus (3) signale une union matrimoniale entre les deux divinités, et il est un auteur qui représente Janus comme l'époux de la nymphe des ondes, Juturna (4), laquelle, selon d'autres, avait été aimée de Jupiter (5).

En outre, Janus comme Jupiter était régulièrement invoqué sous le titre de Père et d'ordinaire nommé « le Père » (6). En fait, il était identifié avec Jupiter, non seulement par la logique d'un docteur chrétien, le grand Saint

---

Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, II, 578 et suiv. Quant à DIANE, voir ci-dessus, pp. 13 et suiv., 16 et suiv.

(1) OVIDE, *Fastes*, I, 89 et suiv. ; MACROBE, *Sat.*, I, 9 ; SERVIUS sur VIRGILE, *Énéide*, VII, 610 ; JOANNES LYDUS, *De mensibus*, IV, 1 et suiv.

(2) VARRON cité par SAINT AUGUSTIN, *la Cité de Dieu*, VII, 28 ; JOANNES LYDUS, *De mensibus*, IV, 2. Comparer MACROBE, *Sat.*, I, 9-11.

(3) MACROBE, *Sat.*, I, 9, 15 ; I, 15, 19 ; SERVIUS, comm. VIRGILE, *Énéide*, VII, 610 ; JOANNES LYDUS, *De mensibus*, IV, 1.

(4) ARNOBE, *Adversus Nationes*, III, 29.

(5) VIRGILE, *Énéide*, XII, 138 et suiv. ; OVIDE, *Fastes*, II, 585 et suiv.

(6) CATON, *De agricultura*, 134 ; VIRGILE, *Enéide*, VIII, 357 ; HORACE, *Epist.* I, 16, 59 ; comparer *Sat.* II, 6, 20 ; PLINE, *Nat. Hist.*, XXXVI, 28 ; JUVÉNAL, VI, 394 ; MARTIAL, X, 28, 6 et suiv. ; AULU-GELLE, V, 12,5 ; ARNOBE, *Adversus Nationes*, III, 29 ; H. DESSAU, *Inscriptiones latinæ selectæ*, nos 3320, 3322, 3323, 3324, 3325, 5047 ; G. HENZEN, *Acta Fratrum Arvalium*, p. 144 ; ATHÉNÉE, XV, 46, p. 692, *d*, *e*.

Augustin en personne (1), mais encore par un adorateur païen qui dédia une offrande à Jupiter Dianus (2). On peut relever une trace du rapport de Janus avec le chêne dans les bois de chênes du Janicule, la colline qui s'élève sur la rive droite du Tibre, où Janus, dit-on, avait dominé en roi durant les âges les plus reculés de l'histoire italienne (3).

Dès lors, si nos raisons se justifient, le même couple antique de déités était connu sous des noms différents parmi les peuplades grecques et italiennes : c'étaient Zeus et Dione, Jupiter et Junon, ou Dianus (Janus) et Diane (Jana), ces noms de divinités étant identiques en substance, mais variant de forme selon le dialecte de la tribu spéciale qui leur dédiait un culte. Dans les commencements, quand les peuplades étaient très voisines les unes des autres, les déités n'auraient guère différé que de nom, c'est-à-dire qu'il n'y aurait eu là que de pures variantes nominales. Mais la dispersion graduelle des tribus et l'isolement réciproque qui en résulta pour elles firent s'accentuer des divergences dans la façon de concevoir et d'adorer les dieux que chaque tribu avait rapportés de son ancienne patrie, si bien qu'à la longue des dissemblances de mythe et de culte tendirent à naître

(1) Saint Augustin, *la Cité de Dieu*, vii, 9 et suiv.

(2) *C. I. L.*, v, n° 783.

(3) Macrobe, *Sat.*, i, 7, 19 ; Servius sur Virgile, *Énéide*, viii, 319 et 357 ; Arnobe, *Adversus Nationes*, iii, 29 ; Athénée, xv, 46, p. 692 *d*. Au sujet des bois de chênes du Janicule consulter Pline, *Nat. Hist.*, xvi, 37 ; O. Richter, *Topographie der Stadt Rom*² (Munich, 1901), p. 211.

et finirent par transformer en distinction réelle une distinction d'abord toute nominale entre les divinités.

Par conséquent, les lents progrès de la culture aidant, lorsque fut achevée cette longue période de barbarie et de séparation et que la puissance politique d'une seule et énergique communauté eut par son développement commencé de rassembler ou de marteler ses voisins plus faibles en une seule nation, les peuples qui convergeaient les uns vers les autres auraient jeté aux fonds communs et leurs dieux et leurs dialectes. Il a pu ainsi advenir que d'identiques déités, jadis également adorées par des ancêtres communs avant la dispersion des tribus, aient été par la suite tellement déguisées par les effets accumulés de différences idiomatiques et religieuses qu'on n'ait pu reconnaître leur identité originelle et qu'on les ait placées, l'une à côté de l'autre, comme divinités indépendantes dans le panthéon national (1).

Cette façon de doubler les déités, résultat de la fusion définitive de tribus du même sang, qui néanmoins avaient longtemps vécu éloignées les unes des autres, pourrait rendre compte de la présence de Janus à côté de Jupiter et de l'association de Diana ou Jana à Junon dans la religion romaine. Du moins, cette conjecture paraît-elle

(1) A. B. Cook, qui accepte notre théorie de l'identité originale de Jupiter et de Janus, de Junon et de Diane, suggère que Janus et Diane étaient les divinités des Romains autochtones et que Jupiter et Junon étaient celles de leurs conquérants. Consulter son article « Zeus, Jupiter and the Oak », *Classical Review*, XVIII (1904) pp. 361 et suiv.

plus vraisemblable que celle qui est en faveur auprès de certains érudits de nos jours et d'après laquelle Janus n'était originellement pas autre chose que le dieu des portes (1).

Qu'une divinité de telle importance, d'un rang aussi élevé que Janus, que les Romains vénéraient jusqu'à en faire le dieu des dieux, et le père de leur peuple, ait commencé sa carrière en faisant le métier honorable, sans doute, mais humble de portier, voilà qui paraît, nous l'avouons, fort improbable. Son apothéose finale ne correspond guère à des débuts si infimes. Il est de plus vraisemblable que c'est la porte (*janua*) qui doit son nom à Janus et non pas Janus qui doit le sien à la porte. Notre opinion se renforce à l'étude du mot *janua*. Dans toutes les langues aryennes, des Indes à l'Irlande, le vocable type qui signifie porte est semblable. En sanscrit, on dit *dur*, en grec, *thura*, en allemand *thür*, en anglais *door*, en vieil irlandais *dorus*, et *foris* en latin (2). Or, voici qu'à côté de ce nom usuel pour porte, que les Latins se partageaient avec tous leurs frères aryens, ils avaient aussi le terme *janua*, qui ne correspond à rien dans aucun dialecte indo-

---

(1) C'est l'opinion de W. H. Roscher (*Lexikon d. griech. und röm. Mythologie*, II, 47), W. Warde Fowler (*Roman Festivals of the Period of the Republic*, pp. 282 et suiv.), et G. Wissowa (*Religion und Kultus der Römer*, p. 96) ; elle est rejetée pour les raisons données dans le texte par Ph. Buttmann (*Mythologus*, II, pp. 72, 79) et S. Linde (*De Jano summo Romanorum deo*, pp. 50 et suiv).

(2) G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*[5], p. 258 ; O. Schrader, *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde* (Strasbourg, 1901), p. 866.

européen. Le mot fait croire à une forme adjective dérivée du nom *Janus*. Nous conjecturons qu'il a pu être d'usage de mettre une image ou un symbole de Janus à la porte principale de la maison afin d'en placer l'entrée sous la protection du dieu auguste. Ainsi sauvegardée la porte aura pu être appelée *janua foris*, c'est-à-dire porte *januane* et petit à petit on aura abrégé cette phrase en laissant le mot *foris* ou porte sous-entendu. De là, par une facile et naturelle transition l'usage du terme *janua* pour désigner la porte en général, qu'elle fût ou non sous la protection d'une image tutélaire de Janus (1).

Qu'on reconnaisse quelque fondement à cette conjecture et voilà résolue le plus simplement du monde la question de l'origine du double visage de Janus qui a, de longue date, mis à l'épreuve l'ingéniosité des mythologues. Une fois prise l'habitude de protéger l'entrée des maisons et celle des villes par une statue de Janus, on a très bien pu trouver nécessaire que ce dieu, ayant à monter la garde, pût y voir devant et derrière, tout à la fois, afin que rien n'échappât à son œil vigilant. Car si ce gardien divin n'avait pu observer la route que dans un seul sens, on

(1) Cette explication qui fait de *Janua* un dérivé de *Janus* a été suggérée mais non pas acceptée par Ph. Buttmann (*Mythologus*, II, 79 et suiv.). Elle est venue de son côté à l'esprit de l'auteur de la « Royauté » (*Kingship*).

A. B. Cook, lui aussi, tire *Janua* de *Janus*, mais veut rendre compte de cette étymologie par l'hypothèse que le linteau et les deux jambages latéraux d'une porte représentaient le triple Janus. — Consulter son article « Zeus, Jupiter and the Oak », *Classical Review*, XVIII (1904), p. 369.

laisse à penser tout le méfait qui aurait pu survenir impunément du côté opposé.

Pour appliquer ces conclusions au prêtre de Némi, nous pouvons supposer qu'en sa qualité d'époux de Diane, il représentait à l'origine Dianus plutôt que Jupiter, mais que la distinction qu'on faisait entre ces deux divinités était jadis superficielle et à peu près verbale et n'affectait pratiquement en rien les fonctions essentielles du dieu en tant que puissance du ciel, du tonnerre et du chêne. Quoi qu'il en soit, il était dans l'ordre naturel des choses, que le représentant humain du dieu du chêne à Némi demeurât, et nous avons dit les raisons de le croire, dans un bosquet de chênes. Son titre de Roi du Bois indique clairement le caractère sylvain de la déité qu'il servait, et puisque seul pouvait l'attaquer celui qui aurait arraché la branche d'un certain arbre sacré, on pouvait dire que sa propre vie était liée à celle de cet arbre.

De la sorte, il ne servait pas seulement le grand dieu aryen du chêne, mais encore il l'incarnait, et, en tant que dieu du chêne, il devait s'accoupler à la déesse du chêne, qu'elle s'appelât Égérie ou Diane. Leur union de quelque façon qu'elle fût accomplie, aura été considérée comme essentielle à produire la fertilité de la terre et la fécondité des humains et du bétail. En outre, de même que le dieu du chêne grandit jusqu'à devenir le dieu du ciel, du tonnerre et de la pluie, les fidèles auraient demandé à son représentant humain, comme ils l'imploraient de

tant d'autres rois divins, de faire s'assembler les nuages, gronder le tonnerre et tomber la pluie à la saison voulue afin que les campagnes fussent riches de fruits et qu'une verdure luxuriante couvrît les prés. Le culte d'un dieu dont l'office constant était de régler le régime des eaux avait donc pour cadre tout naturel les bords d'un lac, et il était tout indiqué qu'Égérie, l'épouse divine de cette divinité, revêtît parmi ses divers aspects celui de nymphe d'une source.

L'homme réputé détenteur de pouvoirs si élevés a dû être un personnage de la plus haute importance et les témoignages que nous avons rapportés dans le premier chapitre suffisent à prouver que le sanctuaire de Némi était l'un des plus grands et des plus populaires de l'Italie. Le maintien si prolongé, dans sa forme primitive, et quasi druidique, de l'ancien culte aryen du dieu du chêne et du ciel pluvieux s'harmonisait avec les bois verdoyants et le voisinage du lac placide caché dans les collines Albaines, en attendant la grande révolution politique et intellectuelle qui devait transporter le centre de la religion latine de la forêt à la cité, de Némi à Rome.

Nous en avons presque terminé avec le prêtre de Némi. Peut-être paraîtra-t-il cependant que nous avons laissé au moins une question sans réponse. Si le prêtre incarnait un dieu, pourquoi exposer sa précieuse vie aux risques d'un combat mortel dont l'issue lui était si souvent fatale? Pourquoi anéantir la divine clarté au lieu de la ménager jusqu'à

la fin ? Poser cette interrogation, c'est demander pourquoi la coutume a voulu, en bien des régions, que les rois divins et autres dieux humains fussent mis à mort par la violence. Cette question ne saurait être discutée à fond ici, mais voici brièvement notre réponse : Les gens craignaient qu'en laissant l'homme-dieu mourir de maladie ou de vieillesse, l'esprit divin ne s'affaiblît avec son tabernacle corporel, ou même ne périt tout à fait, faisant ainsi courir les plus grands dangers à toute la communauté des adorateurs qui considéraient l'homme-dieu comme leur force et leur soutien, tandis qu'en le mettant à mort en pleine vigueur physique et mentale, ils espéraient capter son esprit sacré encore vierge de toute déchéance et le transférer tel à son successeur. C'est pourquoi dans certains pays la coutume exigeait d'abord que les rois eussent un corps sans tare et un esprit intact, et ensuite qu'ils fussent mis à mort aux premières atteintes de l'âge ou des infirmités. Une application plus stricte de ces principes conduisit, en d'autres régions, à la pratique qui ne permettait au roi divin, ou à l'homme-dieu, de vivre et de régner que pendant une période déterminée, après laquelle il était inexorablement mis à mort. Le délai de grâce ainsi accordé à ces monarques à court terme a varié de plusieurs années à une seule, voire à un moindre laps de temps. La voyageuse Mary Kingsley, morte au commencement de ce siècle, a attiré notre attention sur une province du Congo occidental où la vie et le règne

du roi se terminent après une seule journée. Elle connaissait personnellement le chef qui, il y a quelques années, possédait, mais refusa d'exercer ce droit fatal de succession (1). Par analogie avec de telles coutumes, nous conjecturons que l'antique Roi du Bois, à Némi, ne régnait que pendant une période déterminée, une année probablement, et devait ensuite, à l'expiration de ses fonctions, se tuer ou être tué dans une grande fête. Cette hypothèse est confirmée par la description déjà citée par nous de la Saturnale des soldats romains (2) ; de cette description il semble ressortir en effet que le roi des Saturnales, comme on l'appelait, personnifiait Saturne et qu'il était autrefois tenu, après un règne bref et licencieux, de se couper la gorge sur l'autel le jour de la grande fête du dieu. S'il en était ainsi, une pratique semblable a très bien pu exister à Némi. Que le roi périt sous le nom de Saturne ou de Jupiter, c'était là une question de détail plutôt que de principe: il se peut, selon notre conjecture, qu'une dynastie de Jupiters mortels ait été précédée par une dynastie de Saturnes également périssables. En outre, nous sommes portés à croire que la vieille loi exigeant la suppression du Rois du Bois à la fin d'une période déterminée a pu dans la suite s'adoucir et lui permettre de vivre et de régner tant qu'il était capable de se défendre en combat singulier contre tout venant ; on pouvait voir là, en

(1) R.-E. Dennet, *Notes on the Folklore of the Fjort* (Londres, 1898), p. xxxii.
(2) Voir pp. 298 et suiv.

effet, une preuve suffisante de son aptitude intacte à remplir ses importantes fonctions et de l'intégrité de ses facultés divines que la déchéance redoutée n'avait pas encore atteintes. Cette hypothèse reçoit l'appui d'une analogie fournie par le royaume de Calicut, sur la côte de Malabar, où une telle modification a effectivement eu lieu à notre connaissance. Jadis, le roi de Calicut devait se couper la gorge en public à la fin d'un règne de douze années (1). Mais vers la fin du dix-septième siècle la loi antique si dure s'était transformée de la façon suivante : les douze années révolues, on célébrait une grande fête, et au milieu de l'allégresse et des réjouissances, chacun était libre d'attaquer le roi, de le tuer et de régner à sa place. Cette faculté restait nécessairement sans grande valeur pratique, car le roi, en ces occasions, prenait bien soin de s'entourer de ses gardes. Cependant, il se trouvait toujours des hommes assez braves et téméraires pour s'élancer au-devant d'une mort certaine en essayant de s'ouvrir un chemin à travers la soldatesque, afin de conquérir une couronne à la pointe de leur épée. Cette coutume fut observée jusqu'en 1743. Des relations précises de ces fêtes, avec le nombre de ceux qui y périrent, sont encore conservées dans les archives de la famille royale ; elles ont été examinées, il y a une trentaine d'années, par W. Logan avec l'assistance personnelle du

(1) Barbosa, *A Description of the Coasts of East-Africa and Malabar in the beginning of the 16th Century* (Haklut Society, 1866), pp. 172 et suiv.

souverain alors régnant. Ces fêtes fournissant dans les temps modernes et d'une façon très exacte un parallèle à la pratique de Némi, nous nous proposons, en terminant, de les décrire ici (1).

La fête au cours de laquelle le roi de Calicut mettait sa couronne et sa vie en jeu était connue sous le nom de *Maha Makkam*, ou Grand Sacrifice. Elle revenait tous les douze ans, à l'époque où la planète Jupiter rétrograde dans le signe du Crabe ; elle durait vingt-huit jours et atteignait son apogée au huitième astérisme lunaire dans le mois de *Makaram*. Puisque la date de la fête était déterminée par la position de Jupiter dans le ciel, et que l'intervalle entre deux fêtes était de douze années, ce qui est approximativement la durée de la révolution de Jupiter autour du soleil, nous pouvons supposer que la splendide planète était considérée comme l'étoile du roi, celle qui déterminait son destin, la période de cet astre correspondant au règne du monarque sur la terre.

Quoi qu'il en soit, la cérémonie était célébrée en grande pompe au temple de Tirunavayi, sur la rive septentrionale du fleuve Ponnani, près de la voie ferrée actuelle. Du train,

---

(1) Voir W. Logan, *Malabar* (Madras, 1887), I, 162-169. L'auteur décrit en particulier la fête de 1683, où 55 hommes trouvèrent la mort de la façon indiquée plus haut. Une brève relation de la fête suivante, celle de 1695, a été publiée par Alexander Hamilton, voyageur anglais qui longeait la côte à cette époque et entendit les canons pendant deux ou trois jours. Voir Alexander Hamilton, « A New account of the East Indies », dans Pintkerton's *Voyages and Travels*, VII, p. 374.

on aperçoit un instant le temple, presque caché par un bouquet d'arbres qui longe le fleuve. Du porche occidental du temple, part une route parfaitement droite qui, s'élevant un peu au-dessus des rizières environnantes et bordée de magnifiques ombrages, se heurte après sept ou huit cents mètres à une crête escarpée sur laquelle on distingue encore le contour de trois ou quatre terrasses. Lorsque le jour décisif était venu, le roi prenait position sur la plus haute de ces terrasses, qui offre une vue admirable. A travers la plaine des rizières où coule le fleuve large, placide et sinueux, le regard atteint de hautes montagnes aux sommets tabulaires et aux pentes couvertes de forêts, tandis qu'au loin se dessine la grande chaîne des Ghates occidentales, et plus loin encore, les Neilgherries ou Montagnes Bleues, se détachant à peine de l'azur du ciel. Pourtant, ce n'était pas vers l'horizon lointain que les yeux du roi se tournaient à l'heure fatale. Son attention était retenue par un spectacle plus proche. En bas, la plaine tout entière fourmillait de troupes, les étendards ondulaient gaîment au soleil, les tentes blanches de nombreux camps se profilaient nettement sur le vert et l'or des rizières. Quarante mille combattants et plus étaient là, rassemblés pour défendre leur roi. Mais si la plaine était couverte de soldats, la route qui la traverse du temple à la terrasse royale était libre. Pas une forme humaine ne s'y mouvait. Les deux côtés de la route étaient hérissés de palissades, et

à travers celles-ci, deux longues haies de lances, pointées par des bras vigoureux, s'avançaient au-dessus de la route vide, les fers se croisant en une étincelante voûte d'acier. Tout était prêt. Le roi brandissait son sabre. A la même minute une grande chaîne d'or massif, rehaussée de cabochons, était placée sur un éléphant à côté du roi. C'était le signal. Tout aussitôt, on remarquait une agitation autour du porche du temple. Un groupe de gladiateurs, ornés de fleurs et barbouillés de cendres, est sorti de la foule. Ils viennent de prendre leur dernier repas sur terre, et ils reçoivent maintenant les bénédictions et les adieux de leurs amis. Un moment encore et les voici qui descendent l'allée des lances ; ils taillent et piquent de droite et de gauche dans la direction des lanciers ; ils se glissent, se tournent, se tordent parmi les fers comme si l'ossature de leurs corps n'était plus. Tout est en vain. L'un après l'autre, ils tombent, certains près du roi, d'autres plus loin, satisfaits de mourir, non pas pour l'ombre d'une couronne, mais pour le seul orgueil de montrer au monde leur intrépide valeur et leur prouesse. Durant les dix derniers jours de la fête le même déploiement magnifique de courage, le même stérile sacrifice de vies humaines se renouvelaient sans trêve. Qui peut dire cependant qu'aucun sacrifice soit absolument stérile, s'il témoigne qu'il se trouve des hommes pour préférer l'honneur à la vie ? Tel est aux Indes le parallèle des destinées du prêtre de Némi.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

INDEX ALPHABÉTIQUE

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
RF

[Sauf exceptions, le traducteur a conservé l'orthographe des noms géographiques telle qu'elle est donnée dans l'original anglais.]

A

Abbas Effendi, chef des Babites, 151.
Abolition de la Royauté à Rome, 280 et suiv.
Achille, 266.
Adonis, 22 et suiv.
Adrien, 10.
Afrique. Filiation féminine des rois, 265 suiv.
— Rois et chefs, 119.
— Royauté, 284 et suiv.
Agamemnon, 268.
Agrigente, 148.
Ainos du Japon, 41, 97 et suiv.
Albain (Mont), 234 et suiv.
Albe (Rois), 221 et suiv. 255.
Alcidame, 292.
Algide (Mont), 232 ; ses bois de chênes, 319.
Alitemniens de Lybie. Lutte pour la couronne, 291.
Allonger la tête (Coutume d'), 290 et suiv.
Amata, épouse de Latinus, 244.
Ammon, dieu égyptien, 187 et suiv.
Amulius Silvius, 223.
Anahite, 18 et suiv.
Ancus Marcius (Roi), 307.
Angamis de Manipur (Les), 98.
Angola, 285.
Animaux (leur magie), 70 et suiv.
Anne, reine d'Angleterre, son attouchement pour guérir les écrouelles, 136.
Antée, roi de Lybie, 292.
Antigonus, défié par les Athéniens, 149.
Anula, tribu de l'Australie septentrionale, 99.
Août, le treize et le quinze du mois, 14 et suiv.
Apollon, à Patara, 188.
Apparenté des langages celtiques et italiques, 234.

Arjun (prince indien), 293.
Arménie (Église d'), 18 et suiv.
Artémis, 11.
Artémis d'Éphèse, 11.
Aryens, leur dieu du ciel, du tonnerre et du chêne, 326.
— Leur feu sacré de bois de chêne, 230.
— Leur filiation féminine, 266, 268, 273.
Ascagne, 245.
Ascension (Jour de l'), 178, 191, 208.
Ashantee (Royauté de), 261 et suiv.
Assomption de la Vierge, 18 et suiv.
Assyrie (sculptures), 169.
Athènes, pierre à, 74; mariage de Dionysos à, 190; succession à la royauté à, 265; trace de parenté féminine à, 265, 273 et suiv.; abolition de la royauté à, 282.
Atrée, 267.
Attique (Filiation féminine en), 213 et suiv.
Attis, 19, 22 et suiv.
Attouchement du Roi pour les écrouelles, 136 et suiv.
Aubépine, charme contre les sorcières, 237.
Auguste, 87, sa couronne de feuilles de chêne, 218.
Augustin (Saint), sur Janus, 322.
Australie (magie), 48, 79, 82, 99; chefs en, 113 et suiv.
Autun (ancienne cérémonie à), 194.
Araucaniens du Chili, 227.
Archontes à Athènes, 74.
Aricie, 7 et suiv.
Aristote, sur prêtres-rois, 26.

B

Babites, secte persane, 151.
Babylone, sanctuaire de Bel, 185.
Baganda du Centre africain, 196; leurs rois, 255.
Bagba, fétiche, 112.
Ballon (Joueurs de), leurs superstitions, 65, 71.
Bangalas d'Angola, leurs chefs, 285.
Bannière enchantée, 135.
Banyai, leur gouvernement, 285.
Barce, fille d'Antée, 292.
Bary, tribu du Nil, 123.
Basilic (sacré aux Indes), 170 et suiv.
Battus, 28.
Batutah (Ibn). voyageur arabe, 200 et suiv.
Bède, sur les rois pictes, 275.
Beena, mariage, 258 et suiv.
Bel, son sanctuaire et sa femme, 185.
Belep, tribu de la Nouvelle-Calédonie, 69.
Béotie (fête), 193.
Bibili, 111.
Bilboquet (jeu), 110.
Bima (Célèbes), 133.
Birma, les Shans, 61.
— Mariage des vierges avec les esprits aquatiques, 196.

Blessures (Superstitions ayant rapport aux), 79 et suiv.
Bocage (bosquet) sacré, 6 et suiv., 11, 19, 23, 308.
Bohémienne (Superstition), 83 et suiv.
Bongos du Nil supérieur, 123.
Boni (G.), 230.
Bornéo, 54 et suiv.
Bosquet de chênes de Vesta, 230.
— d'Helernus, 237.
— sacré, 10, 14, 16, 22, 26, 27, 29, 275, 284.
Bouffon, son rôle à la Pentecôte, 179.
Bourdaine, employée pour éloigner les sorcières, 237.
Bovillae, 223.
Brahmines, 74.
— leurs offrandes matinales, 107.
— adoration qu'on leur voue dans l'Inde, 151 et suiv.
— défense de souffler sur le feu, 248.
Brigitte, déesse celtique, 247 et suiv.
Bructeri, tribu germaine, 150.
Brunehilde, reine d'Islande, 293.
Brutus, l'assassin à Némi, 9.
Brutus (L. Junius), premier consul, 281 et suiv.
Busard chauve (Superstition relative au), 71.
Buttmann (Ph.), 325, *note 1*.

C

Cadys, Roi de Lydie, 270.
Cæculus, fils de Vulcain, 244.
Cafres, chefs et faiseurs de pluie, 127 et suiv.
Calah, ancienne capitale d'Assyrie, 186.
Caligula à Némi, 9.
Cambrioleurs (voir *Charmes*).
— grecs, 83.
Camphre (Superstition relative au), 54, 58.
Candaule, roi de Lydie, 270.
Cantabres (Les), 274.
Canut (son mariage), 271.
Capillaire (Attraction), 50 et suiv.
Capitole (voir *Jupiter*, *Junon*, *Chêne*).
Caprificatio, 302, *note* 2.
Caprificus, 302.
Caprotina (épithète de Junon), 302.
Carna, nymphe, 236.
Casina de Plaute, 317.
Castor et Pollux, 29.
Catulle, à propos de Diane, 10.
Cécrops, 265, 273.
Célèbes (voir *Toradjas*).
Célébrations antiques qui correspondent aux fêtes modernes du 1er mai, 168 et suiv.
Celtes, leurs feux sacrés perpétuels, 246 et suiv.
Celtique, langage apparenté à l'italique, 234.
Cenaed, roi d'Écosse, 275.

Cérémonie péruvienne pour embraser un feu nouveau le jour du solstice d'été, 251.
— du 1er mai en Allemagne, 176 et suiv.; en Warwickshire, 181 et suiv.
Cérémonies idolâtres en Gaule, 194.
Cerfs, 71 et suiv., 83.
César (Jules), 8, 9, 87.
— Lucius, 9.
— (Les), 223.
Chadwick (H. M.), 266, *note* 1; 268, *note* 2; 270, *note* 1; 272, *note* 1.
Chaka, le tyran Zulu, 128.
Champion à la cérémonie du couronnement de Charles II, 309.
Chandeleur (La), 249.
Charles II d'Angleterre attouche pour guérir les écrouelles, 136.
— son couronnement, 309.
Charmes arméniens, 101.
— employés par et contre les cambrioleurs, 67, 82.
— malgaches, 74, 77 et suiv.
— pour améliorer la mémoire, 66 et suiv.
— pour exciter la croissance de la chevelure, 48.
— pour exciter ou pour calmer le vent, 111 et suiv.
— pour féconder le maïs, 75.
— pour procurer ou pour arrêter la pluie, 96 et suiv.
— faiseurs de pluie, 119, 124 et suiv.
Chasse au sanglier en Italie, 11.
Chêne de saint Bride, 250.
Chêne sacré à Jupiter, 217, et Chêne sur le Capitole, 218, à Dodone, 219.
— sacré sur le Capitole, 229.
Chênes sacrés en Irlande, 250 et suiv.
Chasseurs d'aigle, la magie qui s'y rattache, 69.
Cherokees, leurs superstitions, 65, 67, 71, 73, 111.
Chefs australiens, 113 et suiv.
Cherrington et Stourton dans le Warwickshire, 181 et suiv.
Cheval, comme talisman public, 133 et suiv.
Chevaux blancs de Castor et Pollux, 31 et suiv.
— sacrifiés au soleil, 109 et suiv.
Chevelure longue, symbole de royauté, 223.
Chinchvad près Poona (dieux humains), 152 et suiv.
Chine, adoration de l'empereur, 158 et suiv.
— Façons de procurer ou d'arrêter la pluie, 103 et suiv.
— Règlements et interdictions du Gouvernement impérial à propos de la réincarnation des dieux, 155.
— Ses dieux humains, 156 et suiv.
Chios (voir *Rois*).
Chippeways, tribu, 30, 42.
Chissumpe (Le), 145.
Cholones, tribu, 55 et suiv.
Cicéron, à Némi, 9.

Ciel (dieu du), 151, 159.
Circé (son pays), 233.
Cirta (Image de Jupiter à), 200.
Cithéron (Mont), 192 et suiv.
Civilisation agrandie par les gouvernements despotiques et théocratiques, 90.
Claude, empereur, sa lampe perpétuelle, 14.
— Son histoire étrusque, 256 et suiv., *note* 6.
Clytemnestre, 268.
Codrington (R. H.), 118.
Codrus, 27.
Cœlius (Mont), 236.
Cœurs de cire, 43.
Collines Albaines, 5 et suiv.
Cologne, 150.
Columelle, 202.
Congo, sa royauté, 308.
Consulat, son institution à Rome, 282.
Contes populaires de sacrifices humains offerts aux esprits des eaux, 200 et suiv.
Conybeare (F. C.), 18.
Cook (A.B.), 15, 18, *note* 2; 24, *note* 1; 191, *note* 1; 214, *note* 2; 215, *note* 1; 222, *note* 1; 226, *note* 2; 232, *note* 3; 239, *note* 1; 252, *note* 3; 294, *note* 2; 307, *note* 4; 316, *note* 1; 317, *note* 1; 323, *note* 1; 325, *note* 1.
Cora (Indiens), 39.
Corbeaux, leurs présages, 193 et suiv.
Corpulence, marque de noblesse en Afrique, 289.
Cos (Ile de), son roi, 26.
Costume des généraux célébrant un triomphe, 216 et suiv.
Couleur jaune, remède contre la jaunisse, 45 et suiv.
Couleur noire en usage dans la magie, 102 et suiv.
Couronne de feuilles de chêne, 217, 218 et suiv., 221, 227.
Couronnement de Charles II d'Angleterre, 309.
Courses de chevaux en Allemagne, 177 et suiv.
Courses dont l'enjeu était la royaut 291 et suiv., 295 et suiv.
Courses dont l'enjeu était une épouse, 291.
Coutumes observées tandis que les guerriers se battent, 60 et suiv.
Crocodiles qui épousent des vierges, 197.
Cronos, dieu plus ancien que Zeus en Grèce, 310.
Crooke (W.), 153, *note* 1.
Cumont (F.), 298.
Cures superstitieuses en Allemagne, 47 et suiv., 80, 83.
Curtiss (S. I.), 151.
Cuzco, temple du Soleil, 252.
Cybèle, 19, 23, 194, 195.

D

Dalai Lama, 154.
Danaus, 292.

Dattes (Le mois des), 169.
Dédalie, fête de Béotie, 193.
Dédoublement des divinités, 320 et suiv.
Déduction erronée par association d'idées, 37, 163.
Déesse du soleil, 160.
Déesse mère, 194.
Défense de souffler sur le feu, 248.
Défunts, charmes pour faire pleuvoir par moyen des, 98 sq., 101 sq. ; tempêtes déchaînées par les esprits des, 221.
— Magie des, 61 sqq.
— Prières aux, 29, 16, 101 sq., 129.
Déification des mandarins défunts, 158.
Deir el Bahari, 187.
Démétrius Poliorcetes, déifié par les Athéniens, 149.
Denys d'Halicarnasse, sur les Étrusques, 277, *note 3.*
Derry, comté d'Irlande, ses chênes, 250.
Despotisme, son déclin, 151.
— Son influence sur la civilisation, 90 et suiv.
Diagara, sa royauté, 285.
Diane, déesse de fécondité, 13 et suiv., 315 et 320.
— déesse de la vigne et des vergers, 16 et suiv.
— déesse du chêne, 318.
Diane d'Ephèse, 11, 189.
Diane de Némi, 5 et suiv., 13, 166 et suiv.; déesse chasseresse, 10 et suiv. ; déesse de l'enfantement, 13 et suiv., 315, 320; déesse du bétail, 11 et suiv. ; du feu, 14 et suiv. ; sa fête, 14, 15 et suiv. ; déesse de la vigne et des vergers, 15 et suiv. ; son rapport à Virbius, 21 et suiv.
— épouse du prêtre de Némi, 23 et suiv., 166 et suiv., 174 et suiv., 184, 213, 318, 319, 320, 326 ; Reine du Bois, 24, *note ;* 153 ; 315, 318 ; un doublet de Junon, 236 et suiv. 320 et suiv. ; déesse du chêne, 318 et suiv.
Dianus ou Janus, un équivalent de Jupiter, 320. (Voir aussi *Janus.*)
Dieu aryen du chêne, 326.
— aryen du ciel, 326.
— du feu et ses épouses mortelles, 218 et suiv., 229.
Dieux aquatiques, 23 et suiv.
— à tête d'animaux, 188.
— conçus comme des magiciens invisibles, 141 et suiv.
— égyptiens à tête d'animaux, 172.
— humains 32, 138, 142 et suiv., 313 et suiv.
— humains dans l'Inde, 151 et suiv.
— humains en Mongolie, 154.
Dieux, leur évolution, 313 et suiv.
— sauveurs, 149.
Dinka ou Denka (peuplade), 123.
Diomède, 267.

Dione, 235 ; antique épouse de Zeus, 320.
Dionysos sous forme de taureau, 190.
— 199 ; épouse la reine d'Athènes, 190 et suiv.
Dioscures, 29 et suiv.
Divinité des Rois, 29, 32, 138, 143 et suiv. 314.
— idée que les sauvages s'en font, 141 et suiv.
Division du travail, sa part dans le progrès social, 163 et suiv.
Dodone, 235 ; chêne de Dodone, 235.
Donner assaut au royaume des cieux, 102.
D'Orville (Le Père), 154.
Dos Santos, historien portugais, cité 144 et suiv.
Double tête de Janus, 325.
Dragon de la pluie, 103 et suiv. ; de l'eau, 201.
— terrassé, 202 et suiv.
— de Rouen, 203.
Draupadi dans le *Mahabharata*, 293.
Druides, leurs sacrifices à la coupe du gui, 234.
Druidesses, 248, *note 1*.
Dynasties d'origine étrangère, 278.

E

Eaque, 266.
Écrouelles guéries par l'attouchement royal, 136.
Edbald, roi de Kent, 272.
Effigies magiques, 38 et suiv.
Égérie, 19 et suiv. ; ses rapports avec Numa, 19, 213, 240, 319 ; nymphe du chêne identifiée avec Diane, 214, 319, 326.
Égisthe, 270.
Eleusis, ses mystères, 191 et suiv.
Emma, épouse de Canut, 271 et suiv.
Empédocle, se fait passer pour dieu, 148.
Empereurs de la Chine et du Japon déifiés, 158 et suiv.
Empreintes magiques de pieds, 82 et suiv.
Endymion, aimé de la Lune, 19.
— fait lutter ses fils dans la course dont le prix était le royaume, 291 et suiv.
Énée (sa fin), 225.
Enjeu des courses, 291.
Éphèse, Artémis d'Éphèse, 11, 189 et suiv. ; rois, 27 ; rois-abeilles à Éphèse, 189.
Épouses vierges du Soleil au Pérou, 252 et suiv.
Esclaves échappés, prêtres de Diane, 13.
— succédant au trône en Afrique, 261 et suiv.
Espèces de bois peu propres à la construction des maisons, 66.
Esprits aquatiques, leur mariage avec des femmes, 196 et suiv. ; hommes qu'on leur sacrifie, 210.
Esquilin, bosquets de chênes sur ce mont, 307.

Esquimaux, 70 ; leur vengeance sanguinaire, 13 ; leur magie, 53 et suiv., 57 et suiv., 110.
Essènes à Éphèse, 189.
Etatin en Nigérie, 126.
Ethelbald, roi des Saxons occidentaux, 272.
Ethelred, roi d'Angleterre, 271.
Ethelwulf, roi des Saxons occidentaux, 272.
Étoile du roi, 331.
— du soir, 75, 77.
— dans la Magie, 48, *note* 2.
Étrusques, leur origine lydienne, 276.
Évolution du Magicien vers le pouvoir souverain, 119.
— politique, ses conditions, 85 et suiv., 149 et suiv.
— sociale et politique, 84 et suiv., 163 et suiv.
Exogamie à Rome, 258.
Ex-voto des malades, 20, 42 et suiv.

F

Façons de provoquer ou d'arrêter la pluie, 104.
Faiseurs de pluie au Nyanza, 125 et suiv.
— de pluie en Afrique, 119 et suiv. ;
— — ils se transforment en chefs, 119, 124, 127 et suiv., 129.
Fans, tribu de l'Ouest africain, 126.
Femmes adorées par les Germains, 150.
Femmes envisagées comme sources originaires de sang royal, 269 et suiv.
— esclaves, licence qui leur était accordée à certaines fêtes, 301 et suiv.
— mariées au dieu du feu, 244.
— mariées aux dieux, 185 et suiv.
— mariées aux esprits des eaux, 196 et suiv.
— sacrées, 150.
Feng, oncle de Hamlet, 270 et suiv.
Fer (Magie du), 14.
Fertilisation artificielle du figuier, 302 et suiv.
Fête de la Grande Dédalie, 193.
Fête-Dieu et le dimanche qui suit cette fête, 202.
Feu sacré de bois de chêne, 230 et suiv. 316.,
— sacré des Parsis, 248.
— — des Slaves balkaniques, 248.
— — de Vesta, 230.
— — perpétuel chez les Celtes, 246 et suiv.
— vestal, 14, 230, 240 et suiv.
Feux perpétuels en Irlande, 247 et suiv.
Février, 24 ; date de la fuite du Roi à Rome, 282, 295 et suiv.
Fierte ou châsse de Saint Romain, 206, 208.
Figue, comestible, 304.
Figuier de Romulus, 306.
Filiation féminine au Loango, 265 et suiv.
— — chez les Éthiopiens, 289.

Filiation féminine chez les Étrusques, 276 et suiv.
— — de la Royauté romaine, 256 et suiv.
— — des rois en Ashantee, 261 et suiv.
— — en Attique, 273 sq.
— — en Europe, 273 et suiv.
— — parmi les Aryens, 273 et suiv.
Flamen Dialis, 202, 238 et suiv.
Flaminique, 238.
Flèches empoisonnées, 55 et suiv.
Floquet A., sur le privilège de Saint Romain, 208 et suiv.
Forêts de chênes à Rome, 229 et suiv., 236, 307.
— du Latium, 232 et suiv.
Forgerons sacrés, 126.
Forum romain, vestiges du feu vestal qu'on y a trouvés, 230.
Foyer commun, 26.
Frères du roi mis à mort, 263 et suiv.
Frey, dieu suédois de la fertilité, 195 et suiv.
Fuite du Roi romain, 282, 285 et suiv.
Funérailles romaines, 220 et suiv.
Futuna (Pacifique), 143.

G

Galela, superstition, 82.
Gallas, 69.
Gardiner (J. S.), cité 199 et suiv.
Gémeaux (divins), 31.
Germains anciens, leur culte pour les femmes, 150 et suiv.
— vestiges d'apparenté féminine parmi eux, 274.
Gérontocratie, 113.
Glouteron, employé en magie, 66.
Gouvernement des anciens chez les sauvages, 87, 113.
Gouvernements despotiques et théocratiques, leur influence sur la civilisation, 91.
Graissage de l'instrument qui a fait une blessure, 80.
Greenidge (A. H. J.), 288, *note* 3.
Grégoire de Tours, 194.
Grenouille (Superstition relative à la), 71.
Grueber (Le Père), 154.
Guérisseurs en Afrique (voir *magiciens*), 119.
Gunputty, dieu hindou à tête d'éléphant, 152.
Gunther, roi des Burgundes, 243.
Gygès, roi de Lydie, 270.

H

Haddon (A.-C.), 164, *note* 1.
Hadramaut, 98.
Halford (Warwickshire), 183.
Halmahera, 101.
Hamilton (Alexander), 331, *note* 1.
Hamlet, 254, 270, 283.
Hammurabi (Code), 186.
Hardy (Thomas), 64 et suiv.

Harran (Les Sabéens de), 169.
Harris (J. Rendel), 16, *note* 1 ; 23.
Harrison (J. E.), 190.
Hartland (E. S.), 36, 201, *note* 2.
Heine (H.), *Pèlerinage à Kevlaar*, 42 et suiv.
Hélène, épouse de Ménélas, 267.
Héliopolis, 162.
Héphaestos, père d'Erichtonius, 246.
Héra et Zeus, leur mariage sacré, 193.
Hercule et Omphale, 271.
Hermisgisil, roi des Varinis, 272.
Hermutrude, reine d'Écosse, 269.
Hérodote, sur les rois lacédémoniens, 29 ; sur les rois lydiens, 271.
Hestia, 26.
Hippocrate, sur la tribu des têtes allongées, 290.
Hippodamie, 267, 291.
Hippolyte (Saint), 23.
Hippolyte, tué par ses chevaux, 21, 23.
Hirn (Y.), 36.
Homme Long (L'), 66.
Hommes de Chêne, 232.
Horus *doré* en Égypte, 161.
Huichol (Indien), 70 et suiv.
Huzuls des Carpates, 53, 64.
Hyampolis en Phocide (Artémis à), 12.
Hydropisie, moyens de la prévenir, 44.
Hypothèses, leur utilité, 94.

I

Ibn Batutah, voyageur arabe, 200 et suiv.
Icare, 292.
Igaras (Famille royale des), 286 et suiv.
Ignames, charmes pour les obtenir, 76.
Images magiques, 38 et suiv.
Imprécations publiques à Téos, 27 et suiv.
Incarnation d'un dieu sous forme humaine, 138, 143 et suiv., 313.
Incas du Pérou, 251.
Indiens Cora, 39.
— d'Amérique, leurs images magiques, 38 et suiv.
— du Brésil, 55 ; leurs guérisseurs, 140.
— Guarayo, 107.
— Huichol du Mexique, 70 et suiv.
— mexicains, 68, 69, 97. (Voir *Cora*, *Huichol*, *Tarahumares*).
— péruviens, 40, 55, 68, 75, 107.
— Pieds noirs, 69.
Insignes royaux à Célèbes, 131.
— royaux malais, 130 et suiv.
Interrex, 288.
Invulnérabilité, 67 et suiv.
Iona, 251.
Italie, contraste entre l'Italie ancienne et l'Italie moderne, 12 et suiv.
Italique (langage), 234.

Iyyar ou Airu, mois assyrien, 186.

J

Jana ou Diana, 320.
Janicule, ses forêts de chênes, 322.
Janua et Janus, 324 et suiv.
Janus ou Dianus, équivalent à Jupiter, 235 et suiv., 320 et suiv.
— à tête double, 325.
— consort de Junon et de Juturna, 321.
— invoqué comme père, 321.
— representé par le prêtre de Némi, 326 et suiv.
— son rapport avec les portes, 324 et suiv., 236 et suiv.
Japon (Empereur du), 160.
— (Magie au), 82.
Jaunisse, ses remèdes magiques, 45.
Jeu « de la scie », 53 et suiv., 110.
Johnson (Docteur) attouché pour les écrouelles, 136.
Johnston (Sir Harry), 120.
Jordan (H.), 308, *note* 1.
Judith, veuve d'Ethelwulf, 244.
Juillet (7), fête romaine, 301 et suiv.
Julii (Les), 222 et suiv.
Julus le petit Jupiter, 222.
Junon Capitoline, 229.
— Caprotine, 302.
— doublet de Diane, 320, 322.
— Moneta, 235.
Jupiter Capitolin, 8, 216 et suiv. 229.
— doublet de Janus, 320, 322.
Jupiter du Latium, 231.
— incarné en rois latins, 215 et suiv., 227 et suiv., 231.
— l'astre royal, 331.
— et Junon, leur mariage sacré, 235 et suiv.
Jupiters humains et mortels, 317 et suiv.
Juturna, nymphe des eaux, 321.

K

Karo-bataks de Sumatra, 101.
Keats, cité 77.
Kenyahs de Bornéo, 40.
Kevlaar (La Vierge de), 42.
Kildare, le chêne de Saint Bride, 250.
Kildare, les religieuses de sainte Brigitte, 247.
Kingsley (Mary H.), 328.
Krishna, 171.
Kurs (Les), (Prusse orientale), 64.

L

Lakshmi, épouse de Vichnou, 171.
Langage sacré ou princier, 148 et suiv.
Laos, province de Siam, 54, 97.
Laque et superstitions qui s'y rattachent, 54.
Latinus, sa fin mystérieuse, 231.
Latium, ses forêts, 233 et suiv.
Lavinia, 244, 294.

Lendus (Les), tribu du Centre africain, 124.
Léon X, 11.
Lérons (Les), de Bornéo, 40 et suiv.
Leucade (île), 74.
Lhassa, 154.
Licence accordée aux princesses du Loango, 263 et suiv.
— accordée aux sœurs du roi, 261 et suiv.
— des fêtes de Mai, 176.
Limitation de la jouissance de la royauté, 281, 299, 327.
Lithuaniens, leurs feux sacrés de chêne, 231.
Loango (filiation féminine), 265 et suiv.
Lo Bengula, roi des Matabélés, 128, 147.
Locriens, Épizéphyriens, 274.
Logan (W.), 330.
Loi de similarité, 35 et suiv.
— de la Magie, 35 et suiv.
— de Manu, 151.
Loup (Superstition) par rapport au, 12.
Lucius (E.) 16.
Lueurs électriques brillant à la pointe des piques ou aux antennes des navires, 30 et suiv.
Lune (La), efforts pour accélérer sa course, 111.
Lutte athlétique ayant la royauté pour enjeu, 291, 295.
— d'adresse, moyen d'obtenir une épouse, 291 et suiv.
Luxor, son temple, 187.

M

Mac Gregor (sir William), cité 117.
Macleod (le clan), 135.
Magiciens, forment la classe professionnelle la plus ancienne, 90, 163.
— publics, leur importance historique, 87 et suiv., 93 et suiv., 140 et suiv., 163 et suiv.
— se transforment en rois, 33, 84, 91, 112, 139, 162, 164.
Magie bienfaisante, 86 et suiv., 91.
— cédant le pas à la Religion, 137.
— contagieuse, 35 et suiv.
— cures qu'elle opère, 44 et suiv.
— des animaux, 69 et suiv.
— des choses inanimées, 73 et suiv.
— des défunts, 68 et suiv., 97 et suiv.
— des empreintes, 82 et suiv.
— des pêcheurs et des chasseurs, 50, 53 et suiv.
— employée pour guérir ou prévenir les maladies, 44 et suiv.
— hindoue, 42, 45 et suiv., 48, 76.
— homéopatique ou imitative, 35 suiv., 79 et suiv.
— imitative ou mimétique, 35.
— le type magique des dieux antérieur au type inspiré, 32.
— négative ou Tabou, 51 et suiv.
— positive et négative, 51.
— privée et publique, 84 et suiv.

Magie, rôle des couleurs dans la, 45, 102.
— sa fusion avec la religion, 43, 98, 102.
— ses impostures et ses désillusions, 311 et suiv.
— ses principes, 33 et suiv.
— ses rapports avec la science, 95 et suiv.
— sympathique, 36, 50 et suiv.
— théorique et pratique, 36.
Mahabharata, 293.
Maha Makham, le grand sacrifice de Calicut, 331.
Mahomet. — Voir Mohammed.
Main de gloire, 68 et suiv.
Maître du ciel, 156 et suiv.
Makala (dieu), 146 et suiv.
Makrizi, historien arabe, 197, *note* 1.
Maldives (Iles), sacrifice des femmes, 178 et suiv.
Mal du Roi, 136.
Mandarins défunts déifiés, 158.
Manipur, 98.
Mantras ou textes sacrés, 152.
Maoris, 168.
Mara, tribu du Nord australien, 97.
Marâtre, son mariage, 272.
Maraves du Sud africain, 145.
Marduk, roi de Babylone, 186.
Mariage avec la veuve du Roi, 269 et suiv.
— avec une demi-sœur consanguine attique, 273.
— avec une belle-mère, 272.
— de Déméter et de Zeus, 191.
Mariage de Jupiter et de Junon, 235 et suiv.
— des arbres et des plantes, 169 et suiv., 303 et suiv.
— des femmes avec le dieu du feu, 241 et suiv.
— des femmes avec les esprits des eaux, 195 et suiv.
— des plantes dans l'Inde, 170.
— du dieu Nabu, 186.
— sacrés des divinités, 184 et suiv., 212 et suiv., 298 et suiv.
Masai (Les), leurs guérisseurs, 119 et suiv.
Mashonas (Les), leur dieu humain, 147.
Maspero (G.), cité 187.
Massagètes sacrifiant des chevaux au Soleil, 109.
Mastarna, 257, *note* 6.
Matabélés, rois, 28, 129 et suiv., 147.
Mbatyan, chef des Masai, 122.
Médontides à Athènes, 282.
Ménélas, 267.
Mère du Blé à Eleusis, 192 et suiv.
Merker (Capitaine M.), 121.
Méthode employée pour tricher avec le destin, 77 et suiv.
Mikado, censé incarnation de la déesse du Soleil, 160.
Minerve, identifiée avec la Brigitte celtique, 247 et suiv.
Minotaure (Le), 190.
Mogk (E.), 178 et suiv.
Mohammed, ce qu'il dit de la figue, 304.

Mommsen (Th.), 216, *note* 1; 217, *note* 1; 288, *note* 3.
Monarchie, son progrès essentiel à la civilisation (comparer Royauté), 87 et suiv.
Monarchies électives et héréditaires, 284 et suiv.
Moneta, titre de Junon, 235.
Mooraba Gosseyn, Brahmane, 152.
Moret (A.), cité, 148, 188, *note* 1.
Morts, mystérieuses ou violentes des rois latins et romains, 225 et suiv., 301, 306 et suiv.
Mots sacrés, 148.
Moulton (J. H.), 234, *note* 3.
Müller (K.-O.), 216, *note* 1.
Murray (Iles), 111 et suiv.
Mycène, 258, 270.

N

Naissance exotique des rois romains, 257 et suiv.
Némi, (Le prêtre de), 5, 13, 23 et suiv., 311 et suiv.
— sa situation, son sanctuaire, 5 et suiv., 166 et suiv., 314 et suiv.
Néo-Calédoniens, 43, 69, 75, 106 et suiv.
Néoptolème, 266.
Nibelungenlied, 293.
Niebuhr (B. G.), 255.
Nil (vierges qu'on y jetait), 197.
Nonnes caprotines (fête du Latium), 302.
Nouvelle-Guinée, 50, 62, 110, 111, 117, 118.
Nouvelles-Hébrides (Pouvoirs des chefs), 119 et suiv.
Numa, comme Flamen Dialis, 239; — sa réputation, 306.
— et Égérie, 19, 213, 240, 319.
— initié à l'art d'attirer la foudre, 224.

O

Objeways (les), 84.
Ocrisia, mère de Servius Tullius, 241 et suiv.
Odomanti, tribu thrace, 294.
Oiseaux employés pour guérir l'ictère, 45.
Olympie, courses comme enjeu du royaume, 291 et suiv.
Omphale, reine de Lydie, 270.
Ordalies de bataille chez les Ombriens, 308.
Oreste, 74.
Origine des Institutions dans la société sauvage, 33 et suiv.
— plébéienne des rois romains, 279.
Ovide, 218, *notes* 4, 5.

P

Pape du Taoïsme, 156 et suiv.
Papous de Tumléo, 81 et suiv. (voir *Nouvelle-Guinée*).
Partridge (C.), cité 287, *note* 1.

Pasiphaé, 190.
Patara en Lycie, 188.
Pausanias sur les descendants d'Éaque, 266.
Pékin, 154, 157.
Pélée, 266.
Pélopides, 267.
Pélops, 267, 291.
Pénélope, 292.
Pentecôte, cérémonies, 176 et suiv.
— en Silésie, 178.
Pente de Virbius, 307.
Pepys (cité), 136, 309.
Perkunas, 231.
Pérou, culte du Soleil, 251 et suiv.
Perses, leurs holocaustes de chevaux, 109.
Personnification des pouvoirs végétaux, 172 et suiv., 175 et suiv.
Phrygiens, tribu aryenne, 195.
Pictes, 275 et suiv.
Pierres magiques, 74 et suiv.
Plantes, leur sexe, 168 et suiv.; leur mariage, 169 et suiv.
— vivaces en Italie, 12.
Platée, fête de la Dédalie, 192 et suiv.
Plaute, sur les Jupiters humains, 317 et suiv.
Pline le Jeune, son afféterie, 11.
— sur certains feux électriques, 30; sur les filatures, 59; sur le sexe des plantes, 168, sur remède contre la jaunisse, 47.
Pluie (Provocation de la), 96 et suiv.
Plutarque, sur les remèdes contre la jaunisse, 46 et suiv.; sur Égérie, 214, *note* 1; sur la mort des rois romains, 306.
Porte Capène, 19.
— par rapport à Janus, 324 et suiv.
Poteaux et arbres du 1er mai, 177.
Pouvoir des chefs mélanésiens, 118 et suiv.
— suprême et ses bienfaits, 89.
Préférence pour les enfants des sœurs, 274, 284, 289.
Preller (L.) cité sur caprificatio, 303, *note* 1.
Préneste, 243.
Prêtre de Némi, 5, 13, 23, 24, 311.
— son incarnation en Jupiter ou en Janus, 315 et suiv.
Prières aux défunts, 29, 76, 101 et suiv., 129.
Prince des Fous, 298.
Princes qui gouvernent le pays de leurs épouses, 265 et suiv.
Principes de magie, 35 et suiv.
Privilège de Saint Romain à Rouen, 205 et suiv.
Proculus, Julius, 225.
Progrès économique et industriel accéléré par la conquête, 88 et suiv.
— intellectuel inséparable du progrès économique et industriel, 89.
— social dépendant de la division du travail, 163.
— social effectué par les races conquérantes, 90.

Promathion, son *Histoire d'Italie*, 242.
Puits et fontaines, leur mariage, 172.

Q

Qualités personnelles requises des rois, 289 et suiv.
Quirinale (Colline), 226.
Quirinus, 226 et suiv.

R

Ra, dieu égyptien du soleil, 161 et suiv.
Radger, roi des Varinis, 272.
Ragpouts, 293.
Regifugium, 282, 295 et suiv.
Régille (Bataille du lac), 31.
Règlement magique de l'atmosphère, 96 et suiv.
Reinach (S.), cité 240, *note* 1.
Reine d'Athènes, 191 et suiv.
— d'Égypte, 187 et suiv.
— de la Pentecôte, 180 et suiv.
— du Bois (Diane) 24, *note* 1 ; 315 et suiv., 318.
— du 1er mai, 173, 176 et suiv.
Religion précédée par la magie, 32 et suiv.
Remède pour les bègues, 71 et suiv.
— contre les peines d'amour, 42 et suiv., 74.
Remèdes en usage chez les Grecs anciens, 44 et suiv., 70.
Remulus Silvius, 223.
Renard (Superstition relative au), 70, 72.
Renouf (Sir Peter Le Page), 160.
Rex Nemorensis (voir Roi du Bois), 5, 167.
Rhodiens, leurs sacrifices au Soleil, 108 et suiv.
Roi de Calicut, durée de son règne, 330 et suiv.
— de Mai, 173, 176 et suiv.
— de Pentecôte, 178 et suiv.
— de Sofala, 144.
— des sacrifices, 288, 296.
— des Saturnales, 329.
— du Bois, 5, 13, 23 et suiv., 166 et suiv., 174, 181, 184, 213 et suiv., 314 et suiv.; incarnation de Jupiter ou de Janus, 315 et suiv.
— et reine du 1er mai, 173, 176 et suiv.
— sa fille sacrifiée, 200 sq.
Rois africains, 119 et suiv.; malais, 130 et suiv. ; grecs, 134, 215, 265 ; scythes, 134, *note;* babyloniens, 160; égyptiens, 160 et suiv., 187 et suiv. ; romains, 215 et suiv., 256 et suiv. ; albains, 221 et suiv., 225 et suiv. ; lydiens, 270 et suiv.
— à tête longue, 290.
— babyloniens déifiés, 160.
— faiseurs de pluie, 125, 127 et suiv., 227 et suiv.
— de Chios, 26.
— de Juda, leur sacrifice au Soleil, 107.

Rois de Mytilène, 26.
— de Sparte 29 et suiv., 199.
— (divinité des), 29, 31 et suiv., 138, 143 et suiv., 314.
— divins mis à mort, 327 et suiv.
— issus des magiciens publics, 84 et suiv., 91, 113 et suiv., 137, 139 et suiv.
— exotiques, 257 et suiv., 265 et suiv. ; 276.
— homériques, 134, 185 et suiv.
— incarnations de Zeus, 215 ; incarnations de Jupiter, 215 et suiv.
— issus de Zeus, 28, 185.
— latins censés les fils du dieu du feu, 241 et suiv., 254.
— — issus de vierges, 242, 258.
— — leur incarnation en Jupiter, 215 et suiv., 228, 231.
— malais ou rajahs, 130 et suiv.
— pictes, 269, 275.
— prêtres, 25 et suiv., 137 sq., 238 et suiv.
— qualités personnelles des, 299 et suiv.
— romains 215 et suiv. ; leurs fins mystérieuses ou violentes, 224 et suiv., 301, 306 et suiv.
— — d'origine plébéienne, 278.
— — issus de femmes esclaves, 218 et suiv.
— — mariés avec la déesse du chêne, 240.
— syrakoi, 290.
Rome, bois de chênes qui s'y trouvaient aux temps reculés, 229 et suiv., 236, 307.
Romulus, sa fin mystérieuse, 225, 301 ; et Remus, 281.
— sa naissance, 242 et suiv.
— Silvius, 223.
Rouen (Saint Romain et le dragon de), 203 et suiv.
Royauté double, 281.
— en Uganda, 262 et suiv.
— Lutte athlétique pour la, 291 et suiv.
— romaine, office religieux, 278.
— — son abolition, 280 et suiv.
— — transmise par la lignée féminine, 257 et suiv.
— son évolution, 25 et suiv., 84 et suiv., 92 et suiv., 137 et suiv., 139 et suiv., 163 et suiv.
— Succession à la, 255 et suiv.
— terme restreint de ses fonctions, 281 et suiv., 284, 298 et suiv., 327 et suiv.
Rügen (Ile de), 248.
Rukmini, femme de Krishna, 171.

S

Sabéens de Harran, 169.
Sacrifices aux dieux humains, 196 et suiv.
— des Rhodiens au Soleil, 108 et suiv.
— mexicains au Soleil, 107 et suiv.
Saint Angelo, 106.
Saint Antoine (Feu de), 47 et suiv.

Saint Colomban, 250.
Sainte Bride, 250.
Sainte Brigit, ou Bridget, ou Brigitte, 247 et suiv.
Saint François de Paule, 106, 106, *note* 1.
Saint George, 16.
Saint Hippolyte, 23.
Saint Michel, 106.
Saint Ouen à Rouen, 205.
Saint Patrice, 134.
Saint Romain à Rouen, 203 et suiv.
Saints qu'on menace et qu'on maltraite, 105 et suiv.
Sakalaves de Madagascar, 147.
Salagrama (fossile), 171.
Salmoneus, roi d'Élide, 215, 224.
Sandanis le Lydien, 304.
Santa Maria in *Ara Coeli*, 229.
Sarawak, 58.
Sargon Ier, roi de Babylone, 160.
Saturnales, 298 et suiv.; date, 300, *note* 1.
— (Le roi des), 329.
Saturne, dieu du grain, 299.
— dieu plus ancien que Jupiter en Italie, 310.
— personnifié par les rois romains et latins, 299 et suiv., 310 et suiv., 318.
— ses représentants humains mis à mort, 299, 318.
Sauvages, l'étau qui les resserre dans la coutume, 88.
— leur idée de la divinité, 141 et suiv.
— leur peu de liberté réelle, 88.
Sauvages, leur gouvernement oligarchique, 87, 113.
Saxe, coutumes du 1er mai et de la Pentecôte en Saxe, 176 et suiv.
Saxo *Grammaticus*, historien danois, 269 et suiv.
Saxons (Les rois des) épousent leurs marâtres, 272.
Schweinfurth (G.), 122 et suiv.
Science, son rapport avec la magie, 94 et suiv.
Scythes (Rois), leurs insignes royaux, 133, *note* 1.
Seiche, 73.
Semailles, leur saison en Italie, 299.
Séna, île de la Gaule, 248, *note*.
Serpents (Magie des), 70 et suiv.
Servius Tullius (Roi), sa naissance, 241 et suiv.
— son origine, 257, *note* 6 ; sa mort, 307.
Servius sur Virbius, 22, 23.
Shans, tribu de Birma, 61.
Sicile, provocation de la pluie, 104 et suiv.
Silvii, dynastie albaine, 223, 316.
Silvius, premier roi d'Albe-la-Longue, 222.
Sita, femme de Rama, 171.
Sithon, roi des Odomanti, 294.
Sœurs (Préférence pour les enfants des), preuve de la parenté en lignée féminine, 274 et suiv., 284 et suiv., 289.
Soleil, magie qui s'y rapporte, 106 et suiv.

Solms-Laubach, 302; *note* 2.
Sonde, ses habitants, 66.
Sorcellerie, magie positive, 51 et suiv.
Sorcières, 63, 237.
— des montagnes d'Écosse, 63.
Spartiates, leurs sacrifices au Soleil, 109 et suiv.
Spermus, roi de Lydie, 270.
Strabon, sur le prêtre de Némi, 13, *note* 1.
Succession à la Royauté, 255 et suiv. (Voir *filiation féminine*).
— à la royauté en Lydie, 270 et suiv.
— en Fantee, 262.
Suède (culte de Frey), 194.
Suk, peuplade d'Afrique, 122.
Sumatra, 101.
Superstition anglaise, 80.
— des paysans français, 49.
— macédonienne, 64.
— relative à la tortue, 71.
— — à l'écureuil, 71.
— — au corbeau, 70.
— — au dindon, 71.
— — au loup, 72.
— — aux blessures, 79 et suiv.
— — aux jumeaux, 227.
— — aux empreintes corporelles, 82 et suiv.
— relative à la taupe-grillon, 72.
— relative au rossignol, 70.
— son influence, 36 et suiv.
Supplice burlesque, 181.
Svayamvara, dans l'Inde, 293.
Sympathie magique entre l'arme qui a blessé et la blessure, 79 et suiv.

T

Tabou homéopathique et contagieux, 56.
— magie négative, 51 et suiv.
Tambours, leur fabrication en Nouvelle-Guinée, 62 et suiv.
Tanaquil, reine, 241.
Taoïsme, 156 et suiv.
Tarahumares du Mexique, 69, 71, 97.
Taro, charmes pour le propager, 75 et suiv.
Tarquin le Superbe, son effort pour changer la loi de succession, 282 et suiv.
Tarquins (Les), 279, 282, 287.
Tatius, roi, sa mort, 306.
Taureaux blancs du sacrifice, 232.
Télamon, 266.
Télépathie, croyance des sauvages à cet égard, 56 et suiv., 70 et suiv.
Télugus des Indes, 99.
Tempêtes déchaînées par les esprits des morts, 227.
Temple de Junon, sur le Capitole, 229.
— de Jupiter, sur le Capitole, 229 et suiv.
— de Tirunavayi, à Calicut, 331.
— d'Upsal, 194.
Têtes allongées artificiellement, 290.
Teucer, 266.
Textes sacrés, 152.
Thèbes en Égypte, 186.

Théophraste, cité 233 et suiv., 302, *note* 2.
Théopompe, parlant des Etrusques, 276.
Thomas (N. W.) cité 308, *note* 2.
Thompson Indiens de la Colombie britannique, 83.
Tibet (Le), ses dieux humains, 154 et suiv.
Tifata (Mont), couronné de chênes, 319.
Timor (Ile), 197.
Titre de mère, donné à Vesta, 246.
Toaripi ou Motumotu de Nouvelle-Guinée, 117.
Togo (Ouest africain), 112.
Tonnerre, produit par les âmes des défunts, 226.
— produit par les rois, 215, 223 et suiv.
Toradjas de Célèbes, 50 et suiv., 60 et suiv., 73, 99, 101.
Totémisme en Australie centrale, 114 et suiv.
Trajan, 10.
Tribu à tête longue décrite par Hippocrate, 290.
Tribus de l'Afrique et l'Amérique, leur coutume d'allonger la tête, 290 sq.
Tricherie avec le destin en Madagascar, 77 et suiv.
Tshi, peuplade de la Côte d'Or, leurs rois, 261 et suiv.
Tulasi ou Basilic sacré, 225 et suiv.
Tullus Hostilius, roi, 225 et suiv., 240, 306 et suiv.
Tydeus, fils d'Énée, 267.
Tylor (E. B.), 169.
Tyndarides, 29.

U

Uganda. Vestiges de filiation féminine. 264 (Voir *Baganda*).
Ulysse, 292.

V

Varinis (Les), 272.
Varron, sur Janus, 321, *note* 2.
Véjovis, 222.
Velléda, femme déifiée, 150 et suiv.
Vent (Charmes pour exciter ou calmer le), 111 et suiv.
Ventriloquisme, 124.
Vespasien, 10.
Vesta (mère), 246.
— titre de Diane, 14, 318.
Vestales, filles des rois, 259.
— mères des rois romains, 241 et suiv.
Victimes humaines sacrifiées au Soleil, 107 et suiv.
Victoria-Nyanza, Lac, 196.
Vierge de Kevlaar, 45.
— Vestales, 15, 20 et suiv.
Vignes protégées par Diane et par la Sainte Vierge Marie, 16.
Virbius, 21 et suiv., 167, 315.

Virgile, sur le mont Capitolin, 229, *note* 3.
— sur les rois albains, 221, *note* 3.
Visages vermillonnés des dieux, 216 et suiv.
Vishnou, 171 et suiv.
Vitellius à Némi, 9.
Vulcain, 244.

W

Wagogo (Les) de l'Est africain, 102 et suiv., 119.
Walos du Sénégal, 137 et suiv.
Wanyoro du Centre africain, 125.
Wendes de Saxe, leurs coutumes du 1er mai, 178 et suiv.
Wiglet, successeur de Hamlet, 270 et suiv.
Wilamovitz-Moellendorff, cité 190, *note* 2.
Wiradjuri, tribu australienne, 115.
Wyingurri, tribu australienne, 82, 115.

X

Xénophon, dédie un temple à Artémis, 11.

Y

Yerkla-Mining, tribu de l'Australie, 115.
Yorubas (Les), leurs chefs, 285.
— leur respect pour la couronne royale, 133, *note* 1.
Yuin, tribu d'Australie, 115.

Z

Zeus céleste, 28, 31; Lacédémonien, 28, 31; rois issus de lui, 185.
— de Dodone, 219, 235.
— incarné par les rois grecs, 215.
— marié avec Demeter, 191 et suiv.
— son mariage sacré, 191 et suiv.
Zimbas ou Muzimbas de l'Est africain, 145.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R F IMPRIMÉS

Pages.

PRÉFACE 1-3

CHAPITRE I. — Le Roi du Bois à Némi. — Traits caractéristiques du culte de Diane à Némi. — Conversion de sa fête en fête de la Vierge Marie. — Égérie. — Virbius, époux de Diane. — Conclusions résumées. 3-24

CHAPITRE II. — Le prêtre-roi dans l'antiquité. — Rapport des rois de Sparte avec les Dioscures. — Dieux incarnés. — Le roi en tant que magicien. — Loi de similitude et loi de contact. — Magie homéopathique et magie contagieuse. — Ces deux ordres de magie sont compris sous le nom de magie sympathique. — Exemples de magie homéopathique. — Images magiques. — Cures fondées sur la magie homéopathique. — Utilité de la magie homéopathique pour la chasse et pour la pêche. — Magie négative ou tabou. — Croyance primitive en la télépathie magique. 25-58

CHAPITRE III. — La télépathie et la guerre. — Utilisation de la magie homéopathique des plantes, des animaux, des objets inanimés, des morts. — La magie homéopathique employée pour annuler les présages funestes. — Exemples de magie contagieuse. — Contact magique entre le blessé et l'arme qui l'a frappé. — Contact magique des empreintes de pied et de l'être qui les a produites. — Les magiciens publics se transforment en rois. — Que l'apparition de la monarchie est essentielle pour que l'humanité puisse émerger de l'état sauvage. 59-91

CHAPITRE IV. — L'institution d'une caste de magiciens incite grandement aux recherches scientifiques. — On exige du magicien pu-

Pages.

blic qu'il règle l'état de l'atmosphère, qu'il fasse tomber la pluie, briller le soleil, souffler ou se calmer le vent. — Tendance de l'institution des magiciens en Australie, en Nouvelle-Guinée, en Mélanésie, à devenir institution monarchique. — Achèvement de ce cycle en Afrique. — Évolution analogue en Malaisie. — Traces de cette évolution en Europe. — La divinité des rois. 92-138

Chapitre V. — Transformation du magicien non seulement en roi, mais encore en dieu. — Les dieux incarnés de la Polynésie, de l'Afrique, de la Grèce antique et de l'Allemagne. — Culte des Brahmanes dans l'Inde. — Les dieux-hommes du Tibet et de la Chine. — L'adoration des rois de Babylone et de l'Égypte. — Résumé de l'évolution de la Royauté. — Nouvelles considérations sur le Roi du Bois à Némi. — Ce roi paraît avoir été l'époux de Diane, le couple étant honoré sous le nom de Roi et de Reine du Bois. — Sexe des arbres. — Mariage des arbres et des plantes. 139-173

Chapitre VI. — Mariage des puissances de la végétation. — Le Roi et la Reine de Mai en Allemagne et en Angleterre. — Mariage des Dieux dans l'antiquité à Babylone, en Égypte et en Grèce. — Rites analogues dans la Suède antique et en Gaule. — Mariage des Dieux des eaux avec des mortelles. — Histoires du type Persée et Andromède. — La mise à mort du dragon à Fürth. — Saint Romain et le dragon de Rouen. 174-211

Chapitre VII. — Le mariage sacré. — Numa et Égérie. — Les rois de Rome et d'Albe personnifient Jupiter, le dieu du chêne et du tonnerre. — Le mariage sacré de Jupiter et de Junon a peut-être été représenté par le roi et la reine de Rome. — Les rois romains envisagés comme fils du dieu et de ses épouses les Vierges vestales. — Feu sacré des Vierges vestales en Irlande et au Pérou. 212-253

Chapitre VIII. — Succession à la royauté latine en ligne féminine par mariage avec la fille du roi. — Indifférence quant à la paternité des rois. — Parallèles africains. — Les fils de roi partent pour l'étranger et règnent dans le pays de leurs femmes. — Succession au royaume par le mariage avec la veuve du roi. — Témoignages relatifs à la royauté en ligne féminine parmi les peuples d'Europe. — Rois de Rome descendants de race plébéienne ou indigène. — Que l'abolition de la royauté à Rome fut une révolution patri-

Pages.

cienne. — Tentative de Tarquin le Superbe pour substituer à la succession royale par la ligne féminine la succession royale par la ligne masculine. — La souveraineté romaine mi-héréditaire, mi-élective. — Qualités personnelles requises des candidats à la royauté. — La conquête de la princesse et de la couronne est déterminée par un combat athlétique. — La fuite du roi romain. . 254-296

Chapitre IX. — La fuite du roi romain et son rapport avec les Saturnales. — Représentants humains de Saturne mis à mort aux Saturnales. — Morts violentes des rois romains. — Saturne et Jupiter. — Récapitulation des conclusions ayant trait au Roi du Bois à Némi, il représentait Jupiter ou Janus, et s'accouplait à Diane. — Janus ou Dianus et Diane étaient les équivalents de Jupiter et de Junon. — Pour quelles raisons on mettait à mort le roi divin. — Le roi de Calicut, parallèle indou du Roi du Bois à Némi. . . . 297-333

IMPRIMÉS.

OUVRAGES DE SIR J. G. FRAZER

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER UNIVERSITÄT MARBURG

THE GOLDEN BOUGH. A Study in Magic and Religion. *Third Edition, revised and enlarged*. 8*vo*. Macmillan. London. 1911-1915.

Part I. — The Magic Art and the Evolution of Kings. Two volumes. 25s. net.

— II. — Taboo and the Perils of the Soul. One volume. 12s. 6d. net.

— III. — The Dying God. One volume. 12s. 6d. net.

— IV. — Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. Two volumes. 25s. net.

— V. — Spirits of the Corn and of the Wild. Two volumes. 25s. net.

— VI. — The Scapegoat. One volume. 12s. 6d. net.

— VII. — Balder the Beautiful : The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul. Two volumes. 25s. net.

Vol. XII. Bibliography and General Index. 25s. net.

QUESTIONS ON THE MANNERS, CUSTOMS, BELIEFS, AND LANGUAGES OF SAVAGES. Third Impression. Cambridge. The University Press.

SALLUST, THE CATALINE, JUGURTHA, AND FRAGMENTS OF THE HISTORIES. Edited with notes. George Bell and Sons. London. 1884.

FOLKLORE IN THE OLD TESTAMENT. Studies in comparative Religion, Legend, and Law. *Three Volumes.* 8vo. **37s. 6d.** *net.* Macmillan. London. 1918.

Une traduction française de cet ouvrage est en préparation à la Librairie Paul Geuthner.

PASSAGES OF THE BIBLE, CHOSEN FOR THEIR LITERARY INTEREST AND BEAUTY. Second edition. A. and C. Black. London. 1909.

THE BELIEF IN IMMORTALITY AND THE WORSHIP OF THE DEAD. Vol. I. The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea, and Melanesia. The Gifford Lectures, St. Andrews, 1911-1912 8vo. 12s. 6d. net. Macmillan. London. 1913.

TOTEMISM AND EXOGAMY. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society. With Maps. Four vols. 8vo. 5os. net. Macmillan. London. 1910.

THE MAGICAL ORIGIN OF KINGS. Macmillan. London. 1920. 8vo. 12s. 6d. net.

PSYCHE'S TASK. A Discourse concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions. Second Edition, revised and enlarged. To which is added " The Scope of Social Anthropology. " Macmillan. London. 1913. 8vo. 6s. 6d. net.

LA TÂCHE DE PSYCHÉ. De l'influence de la superstition sur le développement des institutions. Trad. de l'anglais par G. Roth, in-18, Paris, Colin, 5 fr.

OUVRAGES DE SIR J. G. FRAZER

PAUSANIAS'S DESCRIPTION OF GREECE. Translated with a Commentary, Illustrations, and Maps. Second Edition. Six vols. Macmillan. London. 8vo. 126s. net.

STUDIES IN GREEK SCENERY, LEGEND AND HISTORY. Selected from his Commentary on Pausanias. Globe 8vo. Macmillan. London. 5s. net.

LETTERS OF WILLIAM COWPER. Chosen and Edited, with a Memoir and a few Notes, by Sir J. G. Frazer. Two vols. Globe 8vo. Macmillan. London. 1912. 10s. net. *Eversley Series.*

ESSAYS OF JOSEPH ADDISON. Chosen and Edited, with a Preface and a few Notes, by Sir J. G. Frazer. Two vols. Globe 8vo. Macmillan. London. 1915. 10s. net. *Eversley Series.*

SIR ROGER DE COVERLEY AND OTHER LITERARY PIECES. Macmillan. London. 1920. 8s. 6d. net.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R F
IMPRIMÉS.

4682. — Tours. Imprimerie E. Arrault et Cie.