

4

# MYTHOLOGIE

ET

# FOLKLORISME

LES MYTHES DE KRONOS ET DE PSYCHÉ

PAR

CHARLES PLOIX



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1886

Bibliothèque Maison de l'Orient



126870

---

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET C<sup>ie</sup>, RUE GARNIER, 4

---

# MYTHOLOGIE ET FOLKLORISME

## LES MYTHES DE KRONOS ET DE PSYCHÉ

---

### I

#### *Considérations générales*

La mythologie et le folklorisme (ou le folk-lore) paraissent s'être déclaré la guerre. Les folkloristes ont la prétention de supprimer les mythographes et l'un d'eux a même écrit que les jours de ces derniers étaient comptés. On aurait plus naturellement pensé que ces deux genres d'étude, en raison de leurs rapports intimes, devaient se développer parallèlement en se prêtant un mutuel appui. Au lieu de se soutenir, ils se divisent et se combattent. L'école mythologique a brillé, dans le siècle actuel, d'un vif éclat. Des hommes de grand talent, d'une érudition profonde, tels que A. Kuhn en Allemagne et Max Muller en Angleterre, ont su, grâce à une science philologique des plus étendues et à une remarquable ingéniosité d'esprit, donner à l'interprétation des mythes un tour nouveau, et la carrière nouvelle dans laquelle ils faisaient entrer la science mythologique paraissait pleine de promesses. Peut-être ont-ils voulu avancer trop vite et résoudre trop de questions à la fois. Entraînés par les premiers succès que leur méthode avait obtenus, ils n'ont pas su en modérer l'application. Toujours est-il que le mouvement mythologique paraît s'être arrêté; il a été remplacé par un mouvement

folkloriste dont les principaux directeurs voudraient faire perdre aux mythographes une partie, sinon la totalité, du terrain que ceux-ci avaient gagné. Les mythographes croyaient trouver dans le folk-lore un auxiliaire; tous les documents qu'un ardent labeur et de patientes recherches rassemblaient sur les anciennes croyances de l'humanité leur semblaient autant de matériaux dont ils allaient pouvoir profiter pour le développement de leur science. Ils ont été péniblement surpris lorsque les folkloristes, contestant tout ce que l'on croyait acquis, se sont déclarés leurs adversaires. Les directeurs du journal *Méhusine*, en France, nient les interprétations données aux mythes par les philologues. En Angleterre, nous voyons le même fait se produire; M. Andrew Lang a publié dans diverses revues, contre l'école mythologique, une série d'articles qu'il a réunis en un volume sous le titre de *Custom and Myth*; ce volume en est à sa seconde édition.

C'est à propos de ce dernier ouvrage, dont la valeur réelle ne saurait d'ailleurs être méconnue, que nous voudrions rechercher ce qu'il peut y avoir de vrai ou d'erroné dans les arguments des folkloristes contre les explications des mythes par les philologues. Dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, les deux partis ont d'excellentes raisons à faire valoir; leurs conclusions sont trop absolues. Il importerait d'abord de s'enquérir s'il y a une différence et quelle différence il y a entre la mythologie et le folklorisme, ou plutôt entre un document mythique et un document folklorique. Nous ne pouvons pas en demander la définition aux deux écoles; elles ne s'entendent pas à ce sujet. Elles s'accordent bien pour travailler à réunir une même collection de matériaux; elles se séparent quand il faut en faire la classification; l'une voit des mythes partout, l'autre déclare qu'il n'y en a nulle part. Celle-là croit trouver dans tout récit populaire les traces d'une ancienne légende religieuse, celle-ci le nie complètement. N'auraient-elles pas toutes deux tort et raison à la fois? N'est-il pas naturel de penser que certains contes

contiennent des mythes et que d'autres n'en contiennent pas? La distinction du récit mythique et de celui qui ne l'est pas ne sera sans doute pas toujours facile à faire; on aura souvent beaucoup de peine à séparer, dans une même légende, ce qui est mythique et ce qui ne l'est pas, lorsque les éléments auront été mélangés. A cet égard, la lutte des deux écoles n'est pas près de finir. Quoi qu'il en soit, il est nécessaire de tenter l'épreuve et il y a certainement des cas où le doute ne sera guère permis.

Mais d'abord il faut se demander qu'est-ce qu'un mythe, et qu'est-ce qu'un fait de folklore. « De même que l'archéologie ramasse et classe les haches et têtes de flèches, restes matériels des anciennes populations, le folklore, dit Lang<sup>1</sup>, collectionne et classe leurs restes immatériels, les superstitions et les récits qui ont traversé les âges, les idées qui ne sont plus de notre temps, mais que l'on y retrouve encore. A proprement parler, le folklore ne s'occupe donc que des légendes, coutumes et croyances du peuple, c'est-à-dire des classes que l'éducation a le moins modifiées et qui ont fait le moins de progrès. Mais le folkloriste reconnaît bien vite que ces classes arriérées ont les mêmes croyances et les mêmes coutumes que les races sauvages, et il est ainsi conduit à rechercher chez ces races les usages, les mythes, les idées qu'il retrouve sous une forme encore grossière chez les paysans européens. Enfin il étudie les usages et les idées analogues qu'il retrouve chez les nations civilisées dans les éléments les plus mobiles de la vie sociale, c'est-à-dire dans les rites, les cérémonies et tout ce qui touche à la religion. » Le folklore étant ainsi défini, on ne saurait en séparer la mythologie.

Reste donc à savoir ce qu'est la mythologie et à faire le lot des mythographes dans l'ensemble des matériaux recueillis par le folklore. L'essence du document mythologique, a dit Max Muller, est d'être inintelligible, étrange, absurde ou

1) *Custom and myth*, 2<sup>e</sup> édition, page 11.

miraculeux<sup>1</sup>. Nous acceptons cette définition; nous pensons qu'il y a mythe toutes les fois qu'on est en présence d'une action surnaturelle ou incompréhensible; un personnage mythique est celui qui accomplit des actions surnaturelles. Les dieux, les héros, les démons appartiennent à la mythologie; tout ce qui est du domaine religieux en fait partie, mais n'en est pas cependant l'unique objet.

Pour trier les récits mythiques, on ne devra pas oublier qu'aujourd'hui le mythe ne se présente jamais à nous sous sa forme simple et première. En passant par un grand nombre de bouches, il se transforme, s'allonge, se modifie de diverses manières et devient souvent difficile à reconnaître. Plusieurs mythes se mélangent fréquemment les uns avec les autres et arrivent parfois à constituer d'assez longs récits. Dans le développement d'un conte, on ajoute à l'action primitive des faits secondaires qui souvent ne sont plus des faits mythiques, mais des actes de la vie ordinaire et normale de l'homme. Les noms des personnages varient et des personnages mythiques peuvent être remplacés par des personnages qui ont réellement existé et auxquels on attribue ainsi des exploits miraculeux. Ceci doit faire comprendre la difficulté qu'on éprouve souvent à décider de la catégorie dans laquelle il faudra ranger tel ou tel récit, et les discussions qui peuvent survenir à ce sujet. Ce n'est qu'à l'aide de nombreux documents, de la dissection raisonnée des récits, de la comparaison intelligente des textes, qu'on peut espérer d'arriver à des résultats certains, et, quoiqu'en disent les folkloristes, ceci n'est guère possible aujourd'hui que pour la mythologie aryenne.

C'est peut-être cette même difficulté qui empêche certains folkloristes de reconnaître la possibilité d'une séparation entre le folklore et la mythologie; mais ce n'est là qu'un premier sujet de dissension entre les deux écoles. Il y en a

1) *What makes mythology mythological, in the true sense of the word, is what is utterly intelligible, absurd, strange, miraculous.* Article de janvier 1882, dans le *Nineteenth century*, cité par Lang, *O. c.*, p. 197.

un second, qui nous paraît beaucoup plus sérieux, lorsqu'il s'agit de déterminer l'usage que l'on doit faire des documents recueillis.

Quel est le but des études folkloriques? Ont-elles seulement pour objet de satisfaire le plaisir qu'on peut éprouver à collectionner, à amasser des matériaux? On le croirait, à entendre certains folkloristes qui se refusent, sinon à tout jamais, du moins pour longtemps encore, à tirer parti de ces matériaux tant que le nombre n'en aura pas considérablement grossi. Ceux-là, il faut le reconnaître, se contentent de peu. Amasser pour le plaisir d'amasser, c'est la jouissance de l'avare qui n'a jamais été regardée comme une jouissance de l'ordre intellectuel. Si tout devait se borner là, ce ne serait vraiment pas la peine de fouiller le passé avec tant d'ardeur. Ces études doivent avoir une destination plus élevée; elles doivent servir à faire comprendre le mode de développement de l'intelligence humaine et la marche de nos connaissances. Les folkloristes s'imaginent-ils qu'à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, nous n'avons pu encore réunir assez de faits pour oser tenter l'explication et la théorie? Mais quelque peu nombreux que soient ces faits, le premier devoir de la science est de découvrir en vertu de quel enchaînement d'idées ils se sont produits; c'est là d'ailleurs un besoin de l'esprit auquel nous ne saurions nous soustraire. L'explication n'est pas d'abord satisfaisante, peu importe: ce n'est jamais qu'avec des théories même erronées, en les rectifiant et les améliorant à la suite des discussions et des critiques qui suivent leur exposition, que l'on arrive progressivement à la vérité. Et d'un autre côté a-t-on raison quand on met en avant l'insuffisance des documents? Oui peut-être, s'il s'agit du folklore des peuples non aryens; quant au folklore aryen, il est facile de voir que les récits nouveaux que l'on recueille aujourd'hui ressemblent singulièrement à ceux que l'on connaît déjà, ou n'en diffèrent que par des détails qui n'en sauraient altérer l'explication générale. Vouloir attendre l'avenir pour commencer à raisonner sur ce sujet, c'est donner un prétexte

à la paresse ou chercher à masquer son impuissance. Est-ce qu'Aristote attendait, pour faire la théorie de l'arc-en-ciel, que les lois de la lumière aient été découvertes par les physiciens modernes? Lui a-t-on reproché de l'avoir essayée? Les folkloristes auraient-ils la prétention d'arriver du premier coup à la vérité définitive, le jour où ils se décideront à sortir de leur inertie?

Laissons les folkloristes, s'ils le désirent, se borner à collectionner des faits. Ils ne sauraient empêcher que l'on ne fasse un choix dans ces faits et qu'on ne raisonne dessus. Laissons-les étendre autant qu'ils voudront le champ de leurs recherches; qu'ils y comprennent toutes les religions, ainsi que croient devoir le faire quelques-uns qui considèrent tous les dogmes, même les plus récents, comme partie intégrante du folklore. Le mythographe pourra toujours retrouver ce qui est de son domaine.

En réalité, ce qui est important, ce n'est pas tant la classification que l'interprétation des documents, et c'est parce qu'ils ne sont pas d'accord sur cette interprétation que les mythographes et les folkloristes se font la guerre. Ces derniers en veulent surtout aux philologues qui ont eu l'audace d'intervenir dans ces questions. « La mythologie, dit M. Lang, ne saurait être étudiée fructueusement si on la sépare du folklore, et l'une et l'autre ne sauraient se passer des connaissances anthropologiques<sup>1</sup>... Quant à cette vieille école qui avait la prétention d'expliquer le mythe par la philologie, elle peut être traitée comme n'existant pas, ses derniers jours sont comptés<sup>2</sup>. » Malgré l'autorité de M. Lang, nous croyons que la philologie a encore beaucoup à nous apprendre; si l'anthropologie et d'autres sciences sont également utiles à celui qui veut comprendre les mythes, la philologie est indispensable. La nouvelle école, qui veut s'en passer, ne paraît pas avoir fait avancer beaucoup la question.

1) *O. c.*, p. 12.

2) *O. c.*, p. 19.

Max Muller disait qu'il y avait deux manières d'expliquer l'élément surnaturel ou mythologique et qu'il n'en concevait pas d'autres. La première, qui est celle à laquelle Évhémère a attaché son nom, regarde tous les personnages mythiques comme des personnages qui ont réellement existé, qui ont joué un rôle important dans la société dont ils faisaient partie, et dont la biographie, transmise oralement dans le cours d'une longue suite d'années, a été développée, embellie, amplifiée au point de comprendre des actions qui dépassent les forces de la nature humaine. Si cette théorie était vraie, il est certain que la mythologie, telle qu'on la conçoit généralement, n'existerait pas et les folkloristes auraient raison de faire rentrer toutes les légendes dans une seule et même catégorie. Elle paraît cependant abandonnée aujourd'hui, et malgré les efforts tentés par quelques écrivains de notre siècle pour la faire revivre, on peut croire qu'elle a fait son temps.

Contrairement à cette opinion, l'école des mythographes philologues regarde l'introduction de l'élément surnaturel dans le mythe comme un fait normal dû à l'influence du langage sur la pensée ; elle croit que les légendes inintelligibles des dieux et des héros deviendraient intelligibles si on pouvait en retrouver le sens originaire, et elle s'applique à découvrir ce sens.

Avant d'aller plus loin, nous ferons remarquer que cette dernière école est la seule qui tente une explication. Les évhéméristes n'expliquent rien. Quand ils ont remplacé les dieux par des hommes, ils ne nous apprennent pas comment l'on a attribué à ceux-ci des actes qu'aucun homme n'a jamais pu faire. La question reste entière et sans solution.

M. Lang, au nom des folkloristes, propose ce qu'il appelle un troisième mode d'interprétation. Quand on veut étudier un mythe grec, par exemple, il faut, suivant M. Lang<sup>1</sup>, rechercher si les traits principaux de ce mythe (ceux qui donnent

1) *O. c.*, p. 499.

au récit le caractère surnaturel) ne se rencontrent pas dans les mythes des peuples sauvages ou qui ne parlent pas les langues aryennes. Si les mêmes traits s'y trouvent, le récit mythique est donc en harmonie avec l'état mental des sauvages autant qu'il est en désaccord avec l'état mental des Grecs civilisés. Et alors on peut présumer provisoirement que les éléments surnaturels du mythe sont le produit d'une manière de penser sauvage et qu'ils se sont conservés dans la religion grecque depuis le temps où les ancêtres des Grecs étaient à l'état sauvage. En raisonnant ainsi, on ne croit pas le moins du monde que les dieux grecs ou les dieux sauvages ont été des hommes à l'origine. Grecs et sauvages ont adoré les âmes des morts. Grecs et sauvages attribuent à leurs dieux des pouvoirs miraculeux de métamorphoses et de magie que les sauvages attribuent également à leurs sorciers. On ne doit donc pas dire, quand il s'agit d'un récit mythique : il s'est passé autrefois des événements analogues à ceux qui y sont racontés, ni : c'est une maladie du langage qui est cause que l'on a cru à de tels événements, mais on doit dire : cette histoire a été inventée à l'époque où l'humanité était capable de croire aux incidents qui la constituent.

Voilà, presque littéralement traduit, l'exposé fait par M. Lang de son mode d'interprétation. Nous répéterons à son sujet ce que nous avons dit à propos de l'évhémérisme : ce n'est pas une explication. Nous n'ignorions pas que les peuples sauvages ont une mythologie, des contes qui ont plus ou moins d'analogie avec les récits aryens ; nous savions que les peuples civilisés n'imaginent plus rien de semblable et qu'il faut faire remonter l'origine de toutes ces fables à l'époque où les Aryens n'étaient pas civilisés. Ce que nous cherchons, c'est à expliquer pourquoi les sauvages, aussi bien que les Aryens, croient à des dieux et à des démons, pourquoi ces dieux font des choses miraculeuses, se métamorphosent en animaux, etc. Non seulement M. Lang ne nous apprend rien à cet égard, mais il ne paraît pas se préoccuper de ce côté de la question, qui est pourtant la question tout entière.

On peut donc affirmer que jusqu'à présent les philologues sont les seuls qui aient posé le problème mythologique, et en aient tenté une solution.

On les accuse à tort de ne pas s'occuper de la mythologie des peuples sauvages ; on semble croire que leur théorie est exclusivement applicable aux populations aryennes. Ce serait la critique la plus grave qu'on puisse lui adresser. Toute théorie, quelle qu'elle soit, doit pouvoir s'appliquer indistinctement à tous les cas analogues. Les facultés humaines, sauf des différences de degrés, sont les mêmes dans toutes les races ; les lois de la physiologie cérébrale sont les mêmes sur toute la planète. Si donc la mythologie aryenne, comme le pensent les philologues, est le résultat de l'influence du langage sur la pensée, c'est la même influence qui a dû produire le développement des autres mythologies. On a commencé par chercher l'explication des mythes aryens, parce que ceux-ci étaient mieux connus, que nos études classiques portaient notre attention de ce côté. Mais on ne doit pas s'étonner si les études n'ont pas été poussées beaucoup au delà. Dans la voie où sont entrés les philologues, l'état actuel de nos connaissances ne permet guère d'aborder d'autres mythologies que les mythologies aryenne et sémitique. En parcourant leurs travaux, on s'aperçoit facilement qu'il ne suffit pas de connaître le vocabulaire de la langue ; il faut pouvoir en démêler les racines, suivre les modifications que le temps a apportées à la forme aussi bien qu'au sens des mots, toutes choses que nous ignorons complètement lorsqu'il s'agit de la langue d'une population à l'état sauvage. Les renseignements nécessaires ne seront à notre portée que lorsque nous aurons vécu de longues années au milieu de ces populations, et que nous aurons pu, nous affranchissant momentanément de nos idées de civilisés, sous mettre en communion d'idées avec ceux que nous voulons étudier. Bien peu de voyageurs jusqu'à présent ont rempli ces conditions.

L'argument qu'on prétend tirer contre la méthode philologique de sa non-application à la mythologie des sauvages n'a

donc actuellement aucune valeur. Quelles sont les autres critiques qu'on lui adresse? La plus forte, suivant M. Lang, est que ses adeptes ne s'accordent pas toujours sur l'interprétation à donner à tel ou tel mythe, et que leurs solutions diffèrent parfois notablement; mais parce qu'un mythe a été mal interprété, il ne s'ensuit pas forcément que la méthode employée soit mauvaise. L'insuccès peut tenir au manque de documents suffisants. Parce que les linguistes ne s'accordent pas toujours sur la traduction des inscriptions cunéiformes, et proposent quelquefois des traductions fort différentes, on ne condamne pas leur méthode. Les mythes ressemblent un peu aux documents accadiens ou sumériens; ils appartiennent à un autre âge dont la langue et la pensée sont difficiles à reconstituer.

On ne renversera l'école philologique que lorsqu'on aura substitué une autre méthode à la sienne. Or M. Lang, l'un des plus éloquents et des plus ardents adeptes de l'école folkloriste, ne propose aucun moyen nouveau d'explication. Il critique, souvent d'ailleurs avec justesse, certaines explications proposées; il ne les remplace pas. Il compare très ingénieusement les idées et les croyances des différents peuples anciens et modernes; il ne jette aucune lumière nouvelle sur l'origine de ces idées, sur la manière dont ces croyances se sont implantées dans le cerveau humain.

Pour justifier ces conclusions, il peut être utile de reprendre quelques-uns des mythes dont s'est occupé M. Lang et à propos desquels il a combattu les interprétations des philologues. Il a consacré un de ses articles au mythe de Kronos, un autre à la légende de Cupidon et de Psyché. Nous nous bornerons à traiter ces deux points; ils suffiront à montrer l'impuissance de l'école folkloriste.

## II

*Le Mythe de Kronos.*

Le mythe de Kronos est particulièrement intéressant à étudier; c'est un des moins obscurs de toute la mythologie grecque, et M. Lang, en le comparant très judicieusement à certaines légendes chinoises ou néo-zélandaises, n'a pu que contribuer à en rendre l'interprétation encore plus certaine. On ne comprend pas comment cette interprétation lui échappe; il s'arrête juste au moment où il n'aurait qu'un mot à ajouter pour la donner; mais il est en cela fidèle à sa méthode qui consiste à ne pas chercher d'explication. Pour lui il n'y en a pas, puisqu'à proprement parler il n'y a pas de mythe. Il se déclare satisfait s'il peut prouver que les actes attribués à Kronos et qui semblaient répugnants au bon sens des Grecs civilisés, sont des actes qui paraissent tout naturels à des populations encore sauvages. Et si nous consentons en conséquence à admettre avec lui que cette histoire a été imaginée par les ancêtres des Grecs historiques dans la période où ils étaient encore sauvages, il ne prétend rien au delà. Les mythographes ne se contentent pas si facilement et ont la prétention d'en savoir davantage. Ne réussiraient-ils pas dans leurs tentatives, ce ne serait pas une raison suffisante pour les décourager et les arrêter dans leurs recherches. Mais nous espérons montrer que leur efforts peuvent être couronnés de succès.

M. Lang croit avoir gagné la cause des folkloristes parce qu'il a trouvé en Chine et dans la Nouvelle-Zélande un mythe analogue au mythe grec de Kronos, et il demande aux philologues s'ils ont la prétention de soutenir que les Chinois et les Zélandais ont emprunté leur récit à quelque population aryenne, <sup>ou</sup> et que Chinois, Zélandais et Aryens l'ont reçu d'une source commune. Les philologues n'ont besoin, en aucune façon, d'admettre une telle supposition. Rien ne s'oppose à ce qu'un mythe se produise spontanément en divers pays; cette coïncidence ne prouvera pas autre chose que la similitude

du développement des idées humaines et du fonctionnement des facultés cérébrales dans les différentes races. Le cas dont il s'agit ici peut servir d'exemple.

Le mythe de Kronos se compose de deux parties. Négligeons pour le moment la seconde partie que M. Lang croit avoir été soudée postérieurement à la première (et c'est aussi notre avis). Celle-ci est d'ailleurs la seule qu'il croit avoir retrouvée chez des races qui ne parlent pas la langue aryenne. Elle peut se résumer de la manière suivante : Au commencement Ouranos (le ciel), régnait sur tout le Cosmos. Il s'unit à Gaïa (la terre) et en eut des enfants. Mais à mesure qu'ils naissaient, il les rejetait dans le Tartare ; ses enfants se révoltèrent et Kronos, le plus jeune d'entre eux, enleva à Ouranos sa virilité. Ainsi prit fin l'union d'Ouranos et de Gaïa, ou du ciel et de la terre.

Si on laisse de côté le mode employé pour obtenir le résultat, on peut concevoir le mythe originaire réduit à la phrase suivante :

*Le ciel et la terre étaient unis, ils ont été séparés.* Reste à savoir quel en est le sens et ce qu'il faut entendre par là. Nous allons supposer la question résolue et nous chercherons ensuite comment l'idée première s'est développée de manière à produire les légendes qui sont venues jusqu'à nous. Nous éviterons ainsi de revenir deux fois sur les mêmes documents.

Le mythe dont il est question est simplement un mythe cosmogonique et il résume à lui seul toute la cosmogonie, si cosmogonie il y a, des anciens âges. Il serait donc très naturel qu'on le retrouve chez les différentes races ; ce qui prouverait que l'homme s'est figuré partout de la même manière l'origine du monde.

Chose singulière ! Depuis que l'on disserte sur les théories cosmogoniques des anciens, il semble que personne ne se soit étonné de rencontrer de pareilles théories à une époque si voisine de l'enfance de l'humanité. Croit-on vraiment que les peuples sauvages se soient inquiétés de l'origine du monde ? Croit-on qu'il aient pu élaborer à ce sujet des spéculations

philosophiques? Ils n'ont aucun motif de se poser la question; ils n'ont aucun moyen pour la résoudre. Ils doivent penser que tout s'est toujours passé comme cela se passe sous leurs yeux, ils n'ont aucune idée de ce que nous entendons par le mot création, ils sont incapables de faire aucune hypothèse sur le mode au moyen duquel la création aurait pu se produire. Ils raisonnent comme raisonnent les enfants, c'est le point de vue auquel il faut se placer pour les comprendre et que l'on ne doit jamais abandonner. Il faut donc chercher dans les récits prétendus cosmogoniques autre chose qu'une théorie sur l'origine de la matière.

En effet on s'aperçoit facilement, avec un peu d'attention, que ces prétendues cosmogonies sont de simples descriptions de la naissance du jour, qui fut toujours saluée par des cris de joie dans les tribus sauvages. L'intérêt de ces descriptions, à mesure que l'homme se familiarisa avec les effets du mouvement diurne de la terre, devint moins vif et cessa d'être compris. Alors on crut y reconnaître, non plus la naissance d'un jour quelconque, mais celle du premier jour qui avait existé pour le monde, le moment où pour la première fois la lumière avait illuminé l'espace. Puis la spéculation philosophique s'empara du récit, le développa, en modifia le caractère; l'intelligence de l'idée première étant perdue, on en fit un mythe cosmogonique et ici encore, quoi qu'en puissent dire les folkloristes, nous voyons un des résultats de l'influence du langage sur la pensée.

Comment l'homme se représente-t-il la naissance du jour? Quand il fait nuit, tous les objets sont confondus et sont comme s'ils n'existaient pas: la lumière qui apparaît les crée pour ainsi dire; en les faisant visibles pour nous, elle leur donne l'existence. Auparavant, il n'y avait rien, en un moment tout naît tout existe. Quand il fait nuit, on ne voit ni le ciel ni la terre; ils forment une seule et même masse obscure et confuse. La lumière paraît et les voilà séparés; le ciel prend sa position supérieure laissant entre lui et la terre l'espace vide que nous appelons l'atmosphère.

Telle est en effet l'idée à laquelle se réduit le mythe : le ciel et la terre étaient réunis, ils ont été séparés. Si la légende grecque ne nous la présente pas avec cette netteté, nous la reconnaitrons mieux dans d'autres cosmogonies.

Elle est ramenée à sa forme la plus simple dans le premier verset de la Genèse : « Au commencement, Elohim sépara le ciel et la terre. »

Comment les sépara-t-il ? C'est ce qu'expliquent les versets suivants qui ne sont que le développement du premier.

« Et la terre était un désert et un chaos vide, les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme et le souffle d'Elohim se mouvait sur les eaux. Elohim dit : Que la lumière soit et la lumière fut. » Puis Elohim, aux versets 6 et 7, fait le firmament et sépare les eaux d'avec les eaux.

Tout ce texte est assez obscur ; la traduction (celle-ci est empruntée à F. Lenormant) est évidemment insuffisante. On ne sait pas ce que signifie le souffle d'Elohim qui se meut sur les eaux. Quoi qu'il en soit, le fond du récit est clair ; la terre (c'est-à-dire le monde) était un chaos vide (on ne distinguait rien) ; la lumière parut et ce qui était en haut fut séparé de ce qui était en bas. Le texte dit : « Les eaux qui étaient en haut des eaux qui étaient en bas ; » ce ne saurait être que le ciel et la terre ; nous reviendrons sur la manière dont il faut interpréter ces *eaux*.

Nous aurions pu ne pas parler du premier verset de la Genèse. La manière dont on le traduit ordinairement ne le faisait pas rentrer dans l'ordre d'idées que nous poursuivons ici. On dit qu'Elohim *créa* le ciel et la terre ; nous croyons qu'il faut traduire *sépara*. Le verbe hébreu *bara*, en même temps qu'on lui attribue le sens de créer, comporte aussi le sens de *couper*, *séparer*. L'un des deux sens dérive de l'autre, et la loi qui préside au développement du langage comme à celui de l'intelligence veut que le sens primitif soit le sens concret (*couper*). La conception d'une création (*ex nihilo*) a dû surgir tardivement et doit être postérieure.

Quoi qu'en disent les philosophes, pour qui cette idée est

familière et pour qui toute idée familière semble avoir toujours existé, on ne comprend pas aisément comment le néant peut produire quelque chose ; on croit plus volontiers qu'un objet sort d'un autre objet ou se transforme en un autre, comme on peut s'en assurer en étudiant les anciennes mythologies. — Ainsi *bara*, à une certaine conjugaison, signifie engendrer ; or l'être engendré ne sort pas du néant ; il sort de la mère à laquelle il était uni et dont il se *sépare* au moment de la naissance <sup>1</sup>.

F. Lenormant, dans son essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, rapproche avec raison le récit biblique des cosmogonies phénicienne et babylonienne. La concordance est des plus significatives. Or, comme nous le montrerons plus loin, on trouve dans Bérose l'éternité de la matière établie comme un dogme fondamental. Elle n'est pas créée, mais seulement organisée par l'être divin. « Pour les Babyloniens, dit Lenormant <sup>2</sup>, la production de l'univers organisé n'était pas une création, mais un passage de l'état d'*être indéterminé* ou de *non être en puissance d'être* à l'état d'*être déterminé*. Telle était aussi l'opinion des Chaldéens que nous a transmise Diodore de Sicile : Les Chaldéens enseignent que le monde est éternel de sa nature, qu'il n'a jamais eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin. Selon leur philosophie, c'est l'ordre et l'arrangement de la matière qui sont dus à une

1) On a fait observer que dans le premier chapitre de la Genèse, il est plusieurs fois question de *séparation* et que cette idée est toujours exprimée par un autre mot que *bara*, d'où on a conclu que le sens de ce dernier mot devait être différent. Mais rien ne prouve que tout ce chapitre soit l'œuvre d'un même auteur. On admet déjà que la Bible contient deux récits différents de la création, le récit élohiste et le récit jéhoviste ; nous croyons que le compilateur à qui nous devons la Genèse a rassemblé au moins trois et peut-être quatre légendes. Le premier verset nous paraît emprunté à un document spécial ; il constitue à lui seul une cosmogonie ; il est complètement inutile et pourrait être supprimé sans inconvénient. Il était plus logique de dire : « Au commencement, la terre était un désert, etc. » Lenormant (*O. c.*, p. 73) l'a bien senti ; il admet que le premier verset a été ajouté à l'ancien récit chaldéen par le rédacteur de la Genèse pour des raisons dont nous allons parler.

2) *O. c.*, p. 71.

providence divine<sup>1</sup>. Mais, entraîné par le désir des auvegarder le sens admis par l'orthodoxie catholique, Lenormant, tout en reconnaissant que le récit de la Genèse n'est qu'une antique légende apportée de la Chaldée par les Abrahamides, suppose que le rédacteur, *guidé par l'inspiration divine*, a donné à ce récit un sens tout nouveau diamétralement opposé à celui qu'admettait le sacerdoce chaldéen. « Un abîme sépare les deux conceptions de la cosmogonie babylonienne et de la cosmogonie biblique, *malgré les plus frappantes ressemblances dans la forme extérieure*. D'une part nous avons la matière éternelle organisée par un démiurge qui émane de son propre sein, de l'autre l'univers créé *ex nihilo* par la toute-puissance d'un Dieu purement spirituel<sup>2</sup>. » Et pour changer le sens du récit, il a suffi d'y ajouter le premier verset : « Au commencement Elohim *créa* le ciel et la terre. » Mais alors on se demande pourquoi le rédacteur de la Genèse n'a pas supprimé le reste, pourquoi l'inspiration divine ne lui a pas fait sentir les contradictions qui existaient entre ce premier verset et les suivants. Cette création *ex nihilo* disparaît en effet après la première ligne. Non seulement, comme le remarque Lenormant, Jehovah-Elohim pétrit l'homme avec la terre humide, en véritable démiurge, au lieu de le créer par sa simple parole, mais dès le second verset, on lit : « La terre était un désert... » La terre existait donc à l'état de matière informe et il y avait des ténèbres et un abîme et des eaux. — La seule chose qui n'existait pas et qui paraît réellement créée, c'est la lumière.

En résumé, nous nous croyons autorisé, non seulement par la nécessité de concordance avec les récits chaldéens, par la concordance de ces derniers avec toutes les théories cosmogoniques des anciens, mais par le récit biblique lui-même, à traduire le premier verset de la Genèse comme on l'a vu plus haut : Au commencement, Élohim sépara le ciel et la terre. »

1) Diod. Sic., II, 30, trad. F. Hœfer.

2) Lenormant, *O. c.*, p. 73.

Il constitue, à notre avis, la cosmogonie la plus simple. Elohim fut certainement un dieu de la lumière ou une personification lumineuse. On doit comprendre : « Au commencement la lumière sépara le ciel d'avec la terre, qui étaient confondus comme l'indique le verset suivant. Celui-ci est assez compliqué, et exigerait une discussion qui nous éloignerait de notre sujet.

Passons à d'autres cosmogonies, et commençons par les documents babyloniens qu'avait recueillis Bérose. » Oannès, dit Bérose, écrivit sur l'origine des choses un livre qu'il remit aux hommes et voici la première phrase de ce livre :

« Il y eut un temps où tout était ténèbres et eaux (σκότος καὶ ὕδωρ ». C'est-à-dire il faisait nuit<sup>1</sup>.

On retrouve l'eau au commencement de toutes ces cosmogonies ; elle jouerait là un rôle singulier si l'on ne pouvait en donner l'explication, mais nous avons affaire ici à l'un de ces résultats de l'influence du langage sur la pensée, qui a modifié le sens primitif. L'idée de ténèbres, de nuit a été exprimée par le même mot qui représentait les nuages ; car nuages, brouillard, obscurité sont à peu près synonymes. Mais l'idée de nuage entraîne avec elle l'idée de l'eau qui s'y trouve renfermée ; la même racine ou les mêmes expressions ont dû s'appliquer à l'eau, au nuage, à l'obscurité. Là où l'on traduit eau, il faudrait traduire obscurité.

Voici le même extrait de Bérose, cité par Abydène : « Tout n'était qu'eau à l'origine et c'est ce qu'on appelle la mer. » Ici l'influence du langage sur la pensée continue son action ; il s'agissait de l'eau envisagée d'une manière vague ; on la précise en l'appelant la mer. Le récit s'écarte de son sens primitif.

Passons à une autre partie du récit de Bérose. « Il y avait une femme nommée Omoroka que les Chaldéens appelaient Thauath, ce qui signifie en grec la mer (θάλασσα). Belus survint

1) On trouve un début analogue dans la cosmographie phénicienne de Philon de Byblos.

et la coupa en deux ; de la moitié inférieure de son corps il fit la terre et de la partie supérieure le ciel.

Omoroka ou Thouath était donc la mer, c'est-à-dire l'eau, c'est-à-dire les nuages, c'est-à-dire les ténèbres (Lenormant<sup>1</sup> reconnaît que l'équivalent cunéiforme Tihavti personnifie l'abîme primordial, et désigne également la mer dans la langue assyrienne). Belus, c'est-à-dire la lumière dont il est la personnification, survient et les ténèbres dissipées par la lumière font apparaître le ciel en haut et la terre en bas.

Enfin, dans une troisième partie, Bérosee dit encore : « Belus, que les Grecs expliquent par Zeus, ayant divisé les ténèbres (σκότος) sépara le ciel et la terre, et ordonna le monde (ou, suivant le texte conservé par Abydène, assigna à chaque chose sa place dans le monde).

Ici il n'y a aucune incertitude sur le sens. Zeus est le grand dieu de la lumière. C'est la naissance du jour qui fait paraître chaque chose à sa place.

Avant de passer aux textes classiques, nous citerons encore Hermès Trismégiste. Aujourd'hui on classe les livres qui portent ce nom parmi les productions dernières de la philosophie grecque, mais on paraît admettre qu'on y trouve la trace des anciens dogmes religieux de l'Asie ou de l'Égypte.

« Il y avait des ténèbres sans limites sur l'abîme, et l'eau, et un esprit subtil et intelligent, contenus dans le chaos par la puissance divine. Alors jaillit la lumière sainte et sous le sable les éléments sortirent de l'essence humide, et tous les dieux débrouillèrent la nature féconde. L'univers était dans la confusion et le désordre, les éléments légers s'élevèrent, et les plus lourds furent établis comme fondement sur le sable humide, toutes les choses étant séparées par le feu (c'est-à-dire par la lumière) et suspendues pour être soulevées par l'esprit<sup>2</sup>. »

Nous croyons inutile d'insister pour faire voir que c'est

1) *O. c.*, p. 86.

2) Hermès Trismégiste, trad. de M. Louis Ménard. L. 1. 3.

toujours la même théorie cosmogonique, modifiée seulement ici par la spéculation philosophique. Pour l'Hermès Trismégiste, il n'y a pas de création, car il dit ailleurs :

« La matière est née et elle était, car la matière est le vase de la naissance. Le devenir est le mode d'activité du dieu incrée et prévoyant. Ayant reçu le germe de la naissance, elle est née, elle a reçu des formes, car la force créatrice la modèle suivant des formes idéales. La matière non encore engendrée n'avait pas de formes, elle naît quand elle est mise en œuvre <sup>1</sup>. »

Si la métaphysique alexandrine paraît avoir enlevé à l'idée fondamentale une partie de sa clarté, les textes classiques la mettront complètement en évidence. Diodore est très net : à l'origine des choses, le ciel et la terre confondus ensemble, n'offraient d'abord qu'un aspect uniforme. Ensuite les corps *se séparèrent* les uns des autres et le monde revêtit la forme que nous lui voyons aujourd'hui <sup>2</sup>?

Puis, dans le même chapitre, il cite l'opinion d'Euripide, disciple d'Anaxagore le physicien : « Ainsi le ciel et la terre étaient confondus dans une masse commune quand ils furent séparés l'un de l'autre. Tout alors prenait vie et naissait à la lumière <sup>3</sup>. »

C'est ce qu'Ovide va nous dire en beaux vers très explicitement :

Ante, mare et tellus, et, quod tegit omnia, cœlum,  
 Unus erat toto naturæ vultus in orbe  
 Quem Græci dixere chaos, rudis indigestaque moles,  
 Nec quidquam nisi pondus iners, congestaque eodem  
 Non bene junctarum discordia semina rerum.  
 . . . . .  
 Lucis egens aer nulli sua forma manebat.  
 . . . . .

1) *O. c.*, IV, 8.

2) Diod., I, 7. Trad. Hœfer.

3) *Id.*

Hanc deus et melior litem natura diremit.  
 Nam cœlo terras et terras abscidit undas.

Congeriem secuit, sectamque in membra redegit<sup>1</sup>.

Au lieu de séparer deux objets, Ovide en sépare trois ; le ciel d'une part et la terre de l'autre ; et sur la terre, la partie solide et la partie liquide. Cette addition est sans importance. Ce qui doit attirer l'attention, ce sont les expressions employées pour représenter l'état primitif du monde, état chaotique, où il n'existe qu'une masse informe, inerte, non façonnée. Aucun objet n'a sa forme distincte, parce que la lumière n'existait pas. Un dieu (ou peut-être la nature, car Ovide ne croyait plus guère aux dieux) mit fin à cet état de choses, en séparant les objets les uns des autres. Et le mythe se développant, on s'est demandé comment a pu s'opérer cette séparation et on l'a considérée comme le résultat d'une section (*congeriem secuit*), ce qui nous reporte à l'acte de Belus coupant en deux la femme Tahuath.

Manilius, rappelant dans ses *Astronomiques* cette opinion des anciens sur l'origine du monde, s'exprime ainsi :

Permixa chaos rerum primordia quondam  
 Discrevit partu, mundumque enixa nitentem,  
 Fugit in infernas caligo pulsa tenebras.  
 ... Ignis fabricavit opus<sup>2</sup>.

Le chaos engendrant sépara les éléments des choses antérieurement confondus, et les ténèbres après avoir accouché du monde éclatant de lumière fuirent dans les régions sombres inférieures. Le feu (c'est-à-dire la lumière) produisit ce résultat. Chaos et nuit sont donc une seule et même chose.

Écoutons maintenant Aristophane : Au commencement était le chaos, la nuit, le noir Erebe, le vaste Tartare ; la terre, l'air et le ciel n'étaient point encore ; enfin la nuit aux noires

1) Ovide, *Metam.*, I, v. 5 et suiv.

2) Manilius, art. I, v. 173 et suiv.

ailes enfante, dans le sein infini de l'Erèbe, un œuf sans germes d'où naquit Eros; deux ailes d'or brillent sur ses épaules et sa vitesse égale celle des vents. Eros, s'unissant aux ténèbres du chaos ailé, engendra notre race au sein du vaste Tartare et la mit au jour la première. Avant que l'amour eût tout mêlé, la race des immortels n'existait pas encore; mais quand le mélange de toutes choses fut accompli, alors parut le ciel, l'océan, la terre et la race immortelle des dieux<sup>1</sup>.

La légende prend de l'extension; on fait sortir d'un œuf Eros qui représente la lumière naissante, comme nous pourrions le démontrer. L'auteur réunit le chaos, la nuit, l'Erèbe, le Tartare, tous les êtres ténébreux pour accentuer davantage l'obscurité. Le reste est devenu moins intelligible et l'auteur, ne comprenant pas le mythe primitif, l'a modifié dans le sens de ses spéculations personnelles. Mais en rapprochant ce texte des précédents, leur origine commune ne peut être méconnue.

Les textes sanscrits ne sauraient manquer de nous fournir de nouvelles citations à l'appui de notre thèse. On lit en effet dans les Védas que l'aurore, qu'Indra (c'est-à-dire le jour), qu'Agni (c'est-à-dire la lumière) séparent le ciel et la terre. Mais aucun effort d'esprit n'est ici nécessaire pour comprendre ce qu'il faut entendre par ces expressions. De même que les dieux y paraissent encore à l'état de phénomènes physiques, la séparation du ciel et de la terre est présentée avec le sens original. Il ne s'agit plus d'un fait exceptionnel, qui ne s'est produit qu'une fois, au commencement de toutes choses, mais d'un fait vulgaire qui se reproduit chaque matin, à chaque aurore. Et non seulement il se produit chaque matin, au lever du jour, mais aussi chaque fois que la nuée orangeuse vient obscurcir l'espace, au moment où elle est dissipée par le jour qui reparait. « Agni, dit M. Bergaigne dans son ouvrage sur la religion védique, sépare les deux

1) *Oiseaux*, V. et suiv., trad. Arlaud.

mondes qui étaient confondus pendant la nuit <sup>1</sup>. » « Le ciel et la terre, réunis chaque nuit (ou disparus), comme ils le sont passagèrement pendant les ténèbres de l'orage, sont de nouveau séparés (ou reparaisent) au moment du lever du jour, ou à la fin de l'orage <sup>2</sup>. » Et ailleurs : « Les deux mondes qui paraissent confondus pendant la nuit, semblent séparés au lever du jour et certaines formules montrent Indra, en même temps qu'il sépare le ciel et la terre, engendrant le soleil et l'aurore, ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil <sup>3</sup>. . . La victoire d'Indra sur l'orage a les mêmes effets que le lever du jour ; elle aussi rouvre l'espace un instant fermé par la nuée <sup>4</sup>. »

Ainsi les textes aryens ou sémitiques s'accordent pour expliquer la naissance du monde par la séparation du ciel et de la terre et les documents sanscrits prouvent de la façon la plus décisive que ce mythe n'est pas autre chose que la description de la naissance du jour.

L'idée est tellement simple qu'on doit s'attendre à la voir reproduite dans d'autres races humaines, et c'est sans étonnement que nous lisons dans l'ouvrage de M. Lang qu'il la retrouve chez les Chinois et chez les Polynésiens.

On raconte en Chine, dit Pauthier, qu'un certain Fu-ang-Ku ouvrit ou sépara le ciel et la terre qui auparavant étaient pressés l'un contre l'autre <sup>5</sup>.

La légende polynésienne est très développée ; c'est un récit qui ne manque pas d'un certain charme littéraire ; en voici la forme néo-zélandaise, telle que la donne M. Lang :

« Au commencement Rangî (le ciel) et Papa (la terre) étaient le père et la mère de toutes choses. Alors le ciel

1) I, p. 139.

2) *O. c.*, I, p. 240.

3) II, p. 291.

4) *Ibid.*

5) Livres sacrés de l'Orient p. 19. Pauthier dit ailleurs (Chine, dans *l'Univers pittoresque*, p. 23) : Dans tous les passages des traditions choisies et sur l'origine des choses, nous avons presque toujours trouvé que ce que nous appelons création, était chez elles une *division*, une *séparation*.

reposait sur la terre et tout était ténèbres. Ils n'avaient jamais été séparés. Le ciel et la terre eurent des enfants qui s'élevaient et vivaient dans cette nuit profonde et ils étaient malheureux de ne pas voir. Ils étaient emprisonnés entre les corps de leurs parents et il n'y avait pas de lumière. Les noms de ces enfants étaient Tumatuenga, Tane Mahuta, Tutenganahau et quelques autres. Ils tièrent conseil pour savoir ce qu'ils feraient de leurs parents, Rangi et Papa : Les tuerons-nous ou les séparerons-nous ? Tuons-les, dit Tumatuenga. — Non, dit Tane Mahuta, séparons-les plutôt. Que l'un s'en aille en haut et devienne un étranger pour nous ; que l'autre reste en bas, et soit une mère pour nous. Seul, Tawhiri Matea (le dieu du vent) eut pitié de son père et de sa mère. Alors le dieu des fruits, et le dieu de la guerre et le dieu de la mer (car tous les enfants de Papa et de Rangi étaient des dieux) essayèrent de séparer leurs parents. Enfin le dieu des forêts, le cruel Tutenganahau se leva et disjoignit les liens qui unissaient le ciel et la terre. Il poussa ferme de sa tête et de ses pieds. Et la terre s'écria : Pourquoi ce meurtre ? Pourquoi ce grand péché ? Pourquoi nous détruire ? Pourquoi nous séparer ? Mais Tane poussa et poussa, et Rangi fut porté en haut dans l'air. Alors devinrent visibles tous ceux qui jusque-là avaient été cachés dans le creux des poitrines de leurs père et mère. Le dieu des tempêtes, seul, abandonna ses frères et suivit son père Rangi avec qui il continue de vivre. »

Cette histoire néo-zélandaise se retrouve chez presque toutes les peuplades du Pacifique, parfois beaucoup plus développée. On peut cependant reconnaître ici déjà l'influence littéraire du narrateur qui fait agir et parler les acteurs du drame comme s'il y avait assisté. Mais le fond du récit se dégage naturellement. Il faisait nuit noire et les dieux s'enuyaient d'être dans l'obscurité. Il n'y a pas de création *ex nihilo*. Le ciel et la terre existent, tous les autres dieux (on les dit leurs fils, mais il n'y a probablement pas originairement dans ce mot l'idée de génération) existent aussi et aussi

tous les objets auxquels ils président. Mais la lumière n'existe pas, on ne voit rien, et on ne voit rien parce que le ciel et la terre sont étendus l'un sur l'autre, emprisonnant tous les êtres. Il faut les séparer. Tutenganahau accomplit cet exploit. Pourquoi est-ce au dieu des forêts que ce soin est réservé ? On peut croire que c'est parce que le sommet des arbres est ce qui est le plus rapproché du ciel. Quoiqu'il en soit, le mythe primitif a été travaillé, et peut-être, la forme sous laquelle les Européens l'ont recueilli n'est-elle pas très ancienne. Mais il est encore assez transparent pour qu'on puisse sans hésitation l'ajouter aux légendes précédemment citées.

Il est temps d'arriver à parler du mythe de Kronos.

Ce mythe, ainsi que le remarque M. Lang, se compose de deux parties distinctes : la première traite de la lutte de Kronos contre son père Ouranos (le ciel) pour lui enlever l'empire du monde ; la seconde raconte comment cet empire fut enlevé plus tard à Kronos par son fils Zeus. C'est la première partie du mythe sur laquelle M. Lang s'est particulièrement étendu ; c'est elle seule qui présente des points de ressemblance avec les légendes citées plus haut ; c'est elle dont nous allons nous occuper. M. Lang en prend le récit dans Hésiode ; mais la théogonie d'Hésiode est l'arrangement le plus systématique que les Grecs aient pu faire de leurs données mythologiques ; l'esprit philosophique des Ioniens a présidé à cet arrangement ; le mythe a été modifié, amplifié, s'est soudé avec d'autres et les mythographes doivent savoir gré aux folkloristes d'avoir facilité leur tâche et préparé l'explication, par le rapprochement qu'ils ont fait d'autres légendes similaires. En écartant du texte d'Hésiode, tout ce qui est trop étranger au mythe de Kronos, voici comment il se présente <sup>1</sup> :

Avant toutes choses fut Kronos, et puis Gaïa (la terre)... (et puis Eros).

1) Nous empruntons à M. Leconte de l'Isle son excellente traduction.

Et d'abord Gaia enfanta Ouranos (le ciel) son égal, afin qu'il la couvrit tout entière....

Et puis, unie à Ouranos, elle enfanta Okeanos, et Koios, et Kreios, et Hyperion, et Japetos, et Theia, et Rheia, et Themis, et Mnemosyné, et Phoibé, et Tethys. Et le dernier qu'elle enfanta fut Kronos, le plus terrible de ses enfants, qui prit en haine son père...

Et elle enfanta les Cyclopes...

Et puis de Gaia et d'Ouranos naquirent les Hecatonchires...

Et ils étaient odieux à leur père, dès l'origine. Et comme ils naissaient, l'un après l'autre, il les ensevelissait, les privant de la lumière, dans les profondeurs de la terre. Et il s'en réjouissait, et Gaia en gémissait. Puis elle conçut un dessein artificieux.

Dès qu'elle eut créé l'acier, elle en fit une grande faux, et avertissant ses chers enfants, elle les excita et leur dit, le cœur plein de tristesse : Mes chers enfants, fils d'un père coupable, si vous voulez obéir, nous tirerons vengeance de l'action injurieuse de votre père ; car le premier il a médité un dessein cruel.

Elle parla ainsi, et la crainte les envahit tous et aucun d'eux ne parla. Enfin, ayant repris courage, le grand et subtil Kronos répondit ainsi à sa mère vénérable : Mère, certes, je le promets ; j'accomplirai cette vengeance. En effet, je n'ai plus de respect pour notre père ; car, le premier, il a médité un dessein cruel.

Il parla ainsi et la grande Gaia se réjouit. Et elle le cacha dans une embuscade, et elle lui mit en main la faux aux dents tranchantes, et elle lui confia tout son dessein. Et le grand Ouranos vint, *amenant la nuit*, et sur Gaia, plein d'un désir d'amour, il s'étendit tout entier et de toutes parts. Et, hors de l'embuscade, son fils le saisit de la main gauche, et de la droite, il saisit la faux horrible, immense, aux dents tranchantes. Et, les parties génitales de son père, il les coupa rapidement et il les rejeta derrière lui...

Voici maintenant le récit d'Apollodore, également abrégé :

« Ouranos le premier fut le maître du monde ; ayant épousé Gaia, il en eut d'abord les hecatonchires... puis les Cyclopes... Il les enchaîna et les jeta dans le Tartare...

« De Gaia et d'Ouranos naquirent ensuite les Titans, Okeanos, Koios, Hyperion, Krios, Japetos et enfin Kronos le dernier né ; et leurs sœurs Titanides, Téthys, Rhéa, Thémis, Mnemosyné, Phœbé, Dioné, Theia.

« Gaia irritée de la perte de ses enfants jetés dans le Tartare, excita les Titans à attaquer leur père et fournit à Kronos une faux d'acier. Tous, excepté Okeanos, se jetèrent sur leur père et Kronos lui coupa les parties génitales, qu'il jeta dans la mer... Ouranos détrôné, ses frères donnèrent l'empire du monde à Kronos. »

Ce mythe devait avoir une grande importance pour qu'Hésiode ordinairement si bref dans ses généalogies, entrant ici dans les détails de l'action, nous donne la conversation entre Gaia et ses enfants. Du reste ni Hésiode, ni Apollodore ne paraissent soupçonner le sens primitif de la légende. Hésiode en a mélangé plusieurs versions ; il débute par Gaia, Ouranos et Eros (c'est là, nous l'avons vu, toute la cosmogonie d'Aristophane) ; puis, oubliant Chaos et Eros, il fait produire Ouranos par Gaia et tous les deux s'unissent pour engendrer Kronos. Apollodore ne connaît ni Chaos, ni Eros, mais seulement la triade, Ouranos, Gaia, Kronos.

Au fond, les deux triades sont les mêmes. Si Chaos désigne la nuit, l'obscurité, Ouranos a la même signification. Ouranos est toujours dans Homère le ciel sombre de la nuit, auquel on a, par suite, ajouté l'épithète d'étoilé ; nous avons démontré dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*<sup>1</sup>, qu'il est le ciel couvert de nuages, qu'il y a dans la racine l'idée d'eau et de nuée, que nuée et nuit sont synonymes pour les hommes des premiers temps. Quand Apollodore dit qu'Ouranos domina d'abord le monde, il faut entendre que le monde commença par être plongé dans l'obscurité. Le fait

1) Tome IV, p. 410 et suiv.

n'est pas aussi explicite que dans le récit néo zélandais ; mais les rapports des deux légendes sont trop frappants pour qu'on puisse douter de leur identité. De même que Rangi et Papa emprisonnent leurs enfants pour les empêcher de voir la lumière, de même Ouranos, au fur et à mesure que lui naissent de nouveaux descendants, les enchaîne et les plonge dans les ténèbres du Tartare. La lutte qui va se produire a donc pour but dans les deux cas de faire jouir de la lumière ceux qui en ont été jusque-là privés. Kronos joue le rôle d'Eros, le rôle de Belus dans la cosmographie de Bérosee ; le mythe de Kronos raconte la naissance du jour.

Comme le dieu des vents, dans la légende néo-zélandaise, ne veut pas se séparer de son père le ciel, parce que la région qu'habite le vent est extraterrestre, de même Okeanos refuse de lutter contre son père ; Okeanos en effet, comme nous l'avons démontré dans un article de la *Revue archéologique*<sup>1</sup>, n'est pas l'océan terrestre, c'est le réservoir extraterrestre d'où sortent les nuées ; le réservoir des eaux célestes ; il est tout à fait semblable à Ouranos. De même que les enfants de Rangi et de Papa, emprisonnés entre leurs parents, sont nombreux, nombreux aussi sont les enfants d'Ouranos et de Gaia. De même aussi, dans le récit de Bérosee que nous n'avons pas cité en entier pour abrégé la discussion, des êtres monstrueux existent dans le milieu chaotique, avant que Belus intervienne pour couper Tauath en deux. Nous reconnaissons que nous ne saurions définir ce que sont exactement les hecatonchires et les cyclopes. Ce sont des additions faites au mythe primitif qui doivent avoir leur raison d'être, mais qui n'en sauraient cacher l'interprétation fondamentale.

Si cette explication de la première partie du mythe de Kronos ne satisfait pas les folkloristes, nous ne leur demanderons pas de la remplacer, puisqu'ils rejettent toute expli-

1) Janvier 1877.

cation ; nous persisterons seulement à ne pas comprendre cette abstention systématique.

La seconde partie du mythe peut s'expliquer d'une manière analogue. Elle ressemble beaucoup à la première partie et l'on pourrait se demander si ce n'est pas une autre forme d'un même récit, qu'on aurait soudée à la première, n'en reconnaissant plus l'identité. Kronos, devenu le maître du monde, épouse Rhéa. Et ils engendrèrent des enfants et à mesure qu'un enfant naissait, Kronos l'avalait pour ne pas lui laisser voir le jour. Irritée et douloureusement affectée de la conduite de son époux, Rhéa cherche à sauver un de ses enfants et quand elle accouche de Zeus, elle le cache et trompe Kronos à qui elle donne une énorme pierre à avaler à sa place. Zeus ayant grandi, détrône son père et prend le gouvernement du monde. Voilà le fond du récit.

La triade Kronos, Rhéa, Zeus remplace la triade Ouranos, Gaïa, Kronos ; mais il semble que l'on assiste au même drame. Rhéa passait d'ailleurs pour être la terre et pourrait être identifiée à Gaïa. Zeus est le grand dieu du jour lui-même dans toute sa pureté et toute sa splendeur ; le rôle qu'on lui donnerait de délivrer le monde de la nuit, rentre dans un ordre d'idées fort logique. Si on pouvait, changeant la nature de Kronos, faire passer ce dernier pour un dieu de la nuit et des ténèbres, il n'y aurait pas d'autre différence entre les deux parties du mythe que le mode employé pour faire disparaître les enfants. Ouranos les plonge dans le Tartare, Kronos les engloutit dans son estomac.

Il semble que ce soit là un détail insignifiant dans la légende. C'est au contraire pour M. Lang le point capital et sur lequel il disserte longuement. Ce père qui avale ses enfants lui trouble l'esprit et il s'efforce de rechercher dans tous les contes sauvages s'il ne trouvera pas quelque récit analogue, afin de prouver que les peuples primitifs ont l'habitude de croire à la possibilité d'un pareil événement. La question se trouve ainsi complètement déplacée. Il ne s'agit pas en effet de savoir comment Kronos et Ouranos font

disparaître leur enfants, mais *pourquoi* ils les font disparaître ; dès qu'il est admis qu'ils doivent s'en débarrasser, le narrateur imagine un procédé. On a certainement le droit de se demander si le procédé qu'il indique semble naturel et possible ; dans le cas de Kronos, il est probable que l'absorption supposée des enfants est encore un résultat de l'influence du langage sur la pensée. Une expression qui aura comporté le sens d'avalier, a pu par la suite s'appliquer d'une manière abstraite, à l'idée de faire disparaître, comme il est arrivé par exemple en français au mot engloutir qui signifiait d'abord avaler avec avidité et qui, depuis, a pris un sens abstrait. On peut être englouti dans la mer, dans un précipice, dans l'enfer, etc., et de même que Kronos *engloutit* ses enfants, Ouranos *engloutit* les siens dans les profondeurs du Tartare. Supprimez ce dernier membre de phrase et qui empêchera de penser qu'Ouranos a avalé sa postérité ?

Il faudrait cependant, comme le remarque avec raison M. Lang, regarder le fait comme possible ; mais, comme il le remarque également, pour l'homme primitif tout est possible. C'est ici que nous différons d'avis avec lui, ou plutôt que nous demandons à faire une restriction. M. Lang nous dit que dans les contes les noms des personnages sont indifférents ; que le fait seul, en dehors des acteurs, a sa valeur ; que le même fait est attribué à toutes sortes de personnages sans qu'il y ait lieu de rechercher ce qu'ils sont et quelle est leur origine. Les mythographes sont d'un avis opposé et nous sommes avec eux. Sans doute l'homme primitif croit tout possible, mais à la condition que les actions extraordinaires et surhumaines seront attribuées à des êtres surnaturels, à des personnages divins ou mythiques. Ceux-ci peuvent tout, parce qu'il n'y a pas pour l'homme de vérification possible. Plus tard, l'homme croira peut-être que quelques-uns de ses semblables pourront dans des circonstances spéciales, être doués, temporairement ou non, de facultés surnaturelles ; mais il aura antérieurement admis ces facultés chez les fétiches ou les dieux qu'il a reconnus. Tout récit de faits

surnaturels a dû avoir *originellement* pour acteurs des êtres surnaturels, et c'est pour cela que nous faisons rentrer tous ces récits dans la mythologie. Autrement il nous serait impossible de comprendre la foi que l'homme a eue en de pareils événements.

L'absorption des fils de Kronos par leur père serait donc pour nous, s'il en était besoin, un argument contre l'évhémériste qui voudrait reconnaître dans Kronos un personnage ayant réellement existé : ou, s'il était démontré qu'il appartient à l'histoire, nous dirions qu'on a attribué à ce personnage une action précédemment attribuée à un être mythique ou fabuleux. Mais, pour en revenir à Kronos lui-même, nous persistons à ne voir dans le fait de l'absorption de ses enfants qu'un détail indifférent du récit. Ce sont les acteurs mêmes du drame qui doivent attirer l'attention et dont il importe de déterminer le caractère primitif, alors qu'ils n'étaient pas encore anthropomorphisés. Nous avons dit qu'Ouranos était l'obscurité, que Kronos était la première lueur du jour ; si la seconde partie du mythe n'est qu'une répétition de la première, il faudrait admettre que Kronos a pu, à un moment donné, passer pour représenter la nuit, lorsque son fils Zeus représentait la lumière (M. Lang, à qui les noms sont indifférents ne se préoccuperait pas de cette question). Le sens originaire du nom de Kronos ayant été oublié (les anciens ne paraissent pas en connaître l'étymologie), cette explication est admissible. Nous croyons cependant qu'on peut en proposer une autre, et nous tenterons de découvrir ce que peut signifier le nom de Kronos.

Dans les considérations précédentes, la philologie tient bien peu de place, et c'est précisément aux philologues mythographes que M. Lang a déclaré la guerre. Il leur reproche de chercher l'explication des mythes dans l'interprétation des noms et surtout de ne pas s'entendre au sujet de cette interprétation. Elle est en effet souvent difficile et il faut avouer qu'en ce qui concerne le nom de Kronos les essais n'ont pas été heureux, ce qui fournit à M. Lang un triomphe

aisé. Voyons cependant si la philologie ne peut rien nous apprendre à cet égard.

M. Sayce a tenté de comparer la légende de Kronos, à celle de Moloch ou de Baal qui aurait pris le nom de Moloch, et Moloch serait, à son avis, un dieu accadien, M. Brown a cru retrouver son nom dans l'assyrien *Karnu*, ou dans l'hébreu *Keren* qui signifie corne, et en a fait le dieu qui fait mûrir la moisson. Mais rien n'indique qu'il faille demander le sens de Kronos à d'autres langues que les langues aryennes.

Max Muller, ne retrouvant pas Kronos dans les textes sanscrits, suppose que les Grecs l'auront imaginé pour expliquer l'épithète de Kronidès appliquée à Zeus. Les dérivations en *idès* s'appliquant plus particulièrement aux noms patronymiques, et le sens de Kronidès ayant été perdu, ils crurent devoir traduire ce dernier mot par « fils de Kronos, » qui aurait été un dieu antérieur. Mais il reste à expliquer Kronidès, et alors, confondant Kronos avec Chronos, Max Muller le traduit par le fils du temps. Il eut été aussi simple d'admettre que les Grecs reconnaissaient le Temps (Chronos) pour un dieu. Mais il n'y a là qu'un mauvais calembour; rien n'autorise à identifier Chronos avec Kronos et à bâtir là-dessus une théorie métaphysique. Hartung voit dans Kronos mutilant Uranus, le feu du soleil qui vient brûler le ciel du printemps. Schwartz dit que Kronos est le dieu de la tempête, la divinité qui avale les nuages. Preller, rapprochant le nom du verbe grec *κρῖνω* (accomplir, achever) y voit le dieu qui amène tout à maturité. Nous ne dirons rien de toutes ces étymologies dont M. Lang se moque avec esprit, demandant quelle est celle à laquelle il doit s'arrêter.

Kuhn, enfin, rapproche Kronos du sanscrit *Karna* et traduit par *celui qui crée par lui-même*. C'est un sens beaucoup trop abstrait pour l'époque à laquelle on a commencé à croire à Kronos et nous ne savons pas comment cet auteur a pu être amené à conclure que Kronos, maître des puissances lumineuses et sombres, avale les divinités de la lumière, et que

lorsqu'il avale la pierre que lui donne Rhéa à la place de Zeus, cette pierre est le soleil.

Venir, après tant de savants philologues, présenter une explication paraîtra peut-être très hardi. Nous allons cependant le tenter et nous espérons y réussir.

Kronos provient d'une racine *kri*, *kar*, qui signifie couper, séparer.

Cette racine a donné au latin le verbe *cernere* et ses dérivés. *Cernere*, au sens matériel, signifie trier, séparer; et, postérieurement, au figuré, il signifie séparer, distinguer avec les sens et presque exclusivement avec les yeux. De la même racine viennent *cribrum*, crible, et *criblare*, cribler. Trier au moyen du crible se disait *cernere per cribrum*<sup>1</sup>. Ses composés *discernere*, *excernere*, *secernere* ont le même sens, et tandis que *cernere* a fini par être employé surtout au figuré, ils ont conservé leur signification première. En voici quelques exemples : *Duas urbes magno inter se maris terrarumque spatio discretas*<sup>2</sup>. — *Discretus sol tanto intervallo*, le soleil séparé de nous par un aussi grand intervalle<sup>3</sup>. — *Discretus ager saxo*, un champ séparé du voisin par une pierre<sup>4</sup>. — *Septem discretus in ostia Nilus*, le Nil séparé en sept bras<sup>5</sup>. — *Excernere furfures à farina*, séparer le son de la farine<sup>6</sup>. — *A terris altum secernere cælum*<sup>7</sup>. — *Secrevit ab aere cælum*<sup>8</sup>. — *Manus a nobis secreta*, la main détachée du corps<sup>9</sup>.

*Carpere*, qui exprime l'action de détacher violemment, d'arracher des plantes, des fleurs, des fruits, appartient aux dérivés de la même racine.

Si le premier sens de *caro* (chair) a été, comme l'admet

1) *Quam minutissime per cribrum cernas.* (Caton, *R. R.*, 107.)

2) Liv., XXVIII, 39.

3) Plin., II, 11, 8.

4) Stat., *Thébaïd.*, V, 159.

5) Ovide, *Métam.*, V, 324.

6) Columel., VIII, 4, 1.

7) Lucrèce, V, 447.

8) Ovide, *Métam.*, I, 24.

9) Lucrèce, II, 912.

M Bréal<sup>1</sup>, celui de portion, ration, il faut comprendre ce mot comme une chose coupée, séparée. En grec, la même racine a donné : *ζειρω*, tondre, couper, *ζεινω* (l'équivalent du latin *cerno*) trier, séparer, d'où *διαζεινω* employé par Apollonius pour exprimer précisément la séparation cosmogonique du ciel et de la terre, dans des vers que nous aurions pu joindre aux textes précédemment cités dans ce travail.

ὄς Γᾶα καὶ Οὐρανὸς ἤδὲ Θάλασσα,  
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μῆ συνακρόατα μορφοῦν  
νεύκτος ἕξ ὄλοσίο διένεθ' ἐν ἀμφὶς ἕκαστα

En sanscrit *krit*, *kart* signifie couper, séparer. Quant à *kri*, *kar* d'où il dérive, on paraît n'en connaître que les sens abstraits, entr'autres faire, créer (d'où le sens de créateur attribué par Kuhn au sanscrit *Krana*). Mais nous sommes portés à croire, en vertu de la marche logique que doit suivre partout également l'intelligence humaine, que cette racine aryenne a eu d'abord le sens concret de couper, séparer. Ce qui s'est passé en sanscrit, s'est passé chez les Sémites où nous avons vu *bara* avoir à la fois le sens de séparer et celui de créer ; comme *bara* qui signifie aussi engendrer, le latin *creare*, qu'il n'est pas possible de séparer de *cernere*, s'emploie pour créer et pour engendrer.

Ainsi Kronos est celui qui coupe, celui qui sépare : il est la première lueur du matin qui sépare le ciel de la terre ; on peut dire aussi qu'il sépare le jour de la nuit. C'est l'équivalent du surnom *cerus* attribué par les Latins à leur dieu Janus, que nous avons démontré être une personnification de la lumière du matin<sup>2</sup>. Festus interprétait *cerus* par *creator*. Et l'on retrouve encore la même racine dans l'adjectif *creper* (crépusculaire) et dans le nom même du *crépuscule*.

La philologie vient ainsi participer à l'explication du mythe, et serait-ce trop s'avancer que de supposer que c'est parce

1) *Dict. étymol. latin.*

2) *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. I, p. 213 et suiv.

que Kronos est le coupeur, que la légende en se développant l'a armé d'un instrument tranchant et lui a fait couper les parties génitales d'Ouranos ?

Cette idée de couper associée à l'idée du crépuscule n'a d'ailleurs rien qui doive surprendre. Ne disons-nous pas le point du jour, de poindre, du latin *pungere* (piquer, percer) pour indiquer l'instant où la lumière perce les ténèbres ?

Kronos étant le crépuscule, nous allons tâcher de comprendre la seconde partie du mythe. Pourquoi Kronos se conduit-il avec ses enfants comme Ouranos avec les siens ? Que Zeus détrône Kronos, comme Kronos a détrôné Ouranos, rien n'est plus simple. Le grand jour *succède* au crépuscule, comme le crépuscule *succède* à la nuit. Mais pourquoi imaginer tant d'efforts pour arriver à ce résultat ? Le fait de la naissance du jour et de son renouvellement a d'abord préoccupé les premiers hommes qui avaient une peur très naturelle de la nuit ; cependant les jours se succèdent à intervalles si rapprochés, qu'ils durent se familiariser assez vite avec la régularité de ce phénomène. Mais si le mouvement diurne de la terre est excessivement rapide, il n'en est pas de même de son mouvement annuel. Quand les jours commençaient à décroître, que cette décroissance allait toujours en s'accroissant pendant six mois, l'homme pouvait douter s'il y aurait un temps d'arrêt dans ces allongements des nuits et se demander s'il ne serait pas un jour condamné à des ténèbres continues. Il devait éprouver une joie extrême, lorsque le soleil cessait de s'abaisser sur l'horizon et qu'il recommençait sa course ascensionnelle. La renaissance annuelle des jours plus longs fut assimilée par lui à la renaissance quotidienne de la lumière, et les deux mythes se confondirent. Dans cet ordre d'idées, Kronos, au lieu de représenter le crépuscule du matin, représenterait le crépuscule de l'année, c'est-à-dire les jours courts et sombres de décembre. Tant que ces jours durent, Kronos ne laisse pas voir le jour aux grands dieux de la lumière ; son règne finit avec les jours plus clairs et plus longs, quand le grand Zeus prend possession du ciel, et comme un souve-

rain ne cède jamais son pouvoir sans lutter, Zeus n'a pu conquérir le trône de son père qu'après un combat dont il est sorti victorieux.

### III

#### *Le Mythe de Cupidon et de Psyché.*

Après avoir discuté Kronos, M. Lang entreprend l'examen d'un second mythe, celui de Cupidon et de Psyché. Malheureusement, nous ne saurions pas, comme dans le cas de Kronos, offrir au lecteur une interprétation certaine et satisfaisante de cette nouvelle légende; nous ne pourrions que montrer l'insuffisance et l'erreur de l'explication que les folkloristes proposent.

Tout le monde connaît l'histoire de Cupidon et de Psyché, telle que la donne Apulée dans son ouvrage intitulé la *Métamorphose*. Nous ne la raconterons pas. En voici en quelques mots le résumé. Cupidon est l'amant de Psyché, mais il ne s'approche d'elle que pendant la nuit, dans l'obscurité, et il lui est interdit de chercher à la voir. La curiosité excitée de Psyché lui fait enfreindre cette défense, elle le voit et Cupidon disparaît aussitôt. L'histoire a dû s'arrêter là d'abord; puis on y a ajouté une seconde partie dans laquelle Psyché, après une série d'épreuves, retrouve son amant divin. Le thème primitif a été considérablement développé, et Apulée a pu écrire là-dessus un charmant conte. Laissons-en de côté les détails, inutiles d'ailleurs pour le sujet qui nous occupe. Nous avons au contraire besoin de retrouver la forme la plus simple de la légende, qui devait avoir été souvent contée avant Apulée. La variante la plus ancienne qui soit parvenue jusqu'à nous est celle qui se trouve dans le Brâhmana du Yaghur-Vêda. En voici la traduction; nous l'empruntons à Max Muller <sup>1</sup>.

1) *Essais sur la mythologie comparée*, traduct. française de M. G. Perrot, p. 131.

« Urvâsi, une sorte de fée, devint amoureuse de Purûravas, le fils d'Idâ, et quand elle le rencontra, elle lui dit : Embrasse-moi trois fois par jour, mais jamais contre ma volonté, et que je ne te voie jamais sans tes vêtements royaux, car c'est la coutume des femmes. De cette manière, elle vécut longtemps avec lui et en eut un enfant. Alors ses anciens amis, les Gandharvas dirent : Cette Urvâsi demeure depuis longtemps parmi les mortels, faisons-la revenir. Or, il y avait une brebis, avec deux agneaux, attachés à la couche d'Urvâsi et de Purûravas, et les Gandharvas en volèrent un. Urvâsi dit : Ils prennent mon chéri, comme si je vivais dans un pays où il n'y a ni héros, ni homme. Ils volèrent le second et elle fit encore des reproches à son mari. Alors Purûravas regarda et dit : Comment la terre où je suis peut-elle être sans héros ni homme ? Et il s'élança tout nu, trouvant trop long de mettre ses vêtements. Alors les Gandharvas envoyèrent un éclair, et Urvâsi vit son mari sans vêtement, comme avec la lumière du jour. Alors elle disparut. »

Ici commence ce que nous considérons comme une seconde partie de la légende : nous n'en donnerons qu'un abrégé : Purûravas, pleurant son amour, va près de Kouroukshatva, où se trouve un lac appelé Anyatahplaksha, plein de fleurs de lotus, et pendant que le roi se promenait sur ses bords, les fées se jouaient dans l'eau sous la forme d'oiseaux. Urvâsi reconnaît son amant qui cherche à la faire revenir dans son palais. A la fin son cœur s'adoucit et elle dit à Purûravas : Viens avec moi la dernière nuit de l'année, tu seras avec moi pendant une nuit et un fils te naîtra. Il alla la dernière nuit de l'année trouver Urvâsi qui lui dit : Demain les Gandharvas t'accorderont un vœu, et il souhaita de devenir un d'entre eux. Et il devint un Gandharva, mais seulement après avoir été initié aux mystères d'un certain sacrifice et l'avoir accompli.

Cette histoire d'Urvâsi et de Purûvaras, que l'on retrouve modifiée et augmentée dans les poètes indous postérieurs, est déjà passablement longue et il est évident que nous n'en

avons pas la forme primitive. La seconde partie est certainement une addition ; le fils que Purûravas doit engendrer dans la dernière nuit de l'année est déjà né dans la première partie. L'initiation au sacrifice a été mêlée au récit par des narrateurs qui devaient appartenir à la caste sacerdotale ; cette caste, comme le remarque Max Muller, aime à trouver un sens symbolique à tous les actes religieux prescrits par le rituel traditionnel<sup>1</sup>.

Lorsque l'on compare le conte du Yaghur Vêda à celui d'Apulée, on voit un exemple bien frappant des changements et des allongements que le temps peut apporter à un récit mythique, si l'on veut bien admettre toutefois qu'ils ont tous les deux la même origine. Mais des histoires analogues se retrouvent si fréquemment dans toutes les nations qui parlent des langues aryennes, qu'il est difficile d'échapper à cette conclusion. Les dissemblances dans les détails sont à notre avis la preuve que ces détails ont dû être ajoutés postérieurement ; il faut donc s'efforcer de les faire disparaître, afin de remonter, s'il est possible, au mythe simple originaire. Qu'y a-t-il de commun à tous ces contes ? Deux personnages de sexe différent, l'un mythique (ou surnaturel), l'autre humain (ou mortel) sont unis ensemble par l'amour ou le mariage. Toujours le personnage mythique subordonne la continuité de ses relations à certaines obligations que le mortel doit respecter ; toujours le personnage humain, par une cause ou par une autre, volontairement ou involontairement, manque à l'obligation qui lui a été imposée et le personnage mythique disparaît aussitôt.

Ce qui varie le plus dans ces histoires, c'est la nature de l'obligation. Dans le Yaghur Vêda, c'est Purûravas qui ne doit pas être vu dépouillé de ses vêtements. Chez Apulée, Cupidon ne doit pas être vu. Dans l'histoire de Mélusine, c'est elle qui ne doit pas être vue lorsqu'elle est nue. Dans un conte

1) *O. c.*, p. 136.

breton, que cite M. Lang d'après M. Sébillot<sup>1</sup>, la femme ne doit pas être vue sans voile tant qu'elle n'a pas eu un enfant. Ailleurs c'est le nom de la femme qui ne doit pas être connu, ou qui ne doit pas être prononcé. Quelquefois, il faut se garder de la toucher avec certains objets déterminés. Le personnage mythique revêt souvent la forme d'un animal, et se métamorphose en être humain pour s'unir à son amant qui appartient lui-même à l'espèce humaine; dans ce cas, ce dernier doit éviter de faire paraître à ses yeux tout objet qui lui rappellerait sa condition première.

Telles sont les principales variantes de ce détail du conte. Nous y insistons, parce que cette action défendue est le point sur lequel M. Lang porte toute son attention. Le reste n'est pour lui qu'un accessoire. Ce qui le frappe surtout dans l'histoire d'Urvâsi, c'est qu'après avoir dit à Purûravâs : Tu ne te montreras pas à moi sans tes vêtements, elle ajoute : *Car c'est la coutume des femmes*. Et alors il suppose toutes ces histoires imaginées pour justifier des coutumes primitives relatives au mariage. Dans la vie des peuples sauvages, on constate souvent les prohibitions les plus bizarres et en même temps les plus rigoureuses. Les actes les plus simples sont parfois défendus; l'inobservance des règles établies est sévèrement punie. Un code strict régit les relations et principalement les relations conjugales. En conséquence, M. Lang pense que chaque population a pu très naturellement créer des légendes ayant pour objet d'appuyer ces règles d'étiquette matrimoniale. A son avis, tout sera expliqué s'il peut prouver l'existence de ces règles et, il recueille à droite et à gauche les faits les plus étranges qu'il rencontre dans les récits de voyages au sujet des rapports conjugaux. Il rapporte très habilement ceux qui peuvent servir à sa cause et nous ne voulons pas les passer sous silence.

On peut les diviser en trois catégories. Citons d'abord l'usage de ne pas nommer l'époux par son nom. Chez les Zulus,

1) *Contes populaires de la haute Bretagne*, p. 481.

dit M. Lang, la femme ne prononce jamais le nom de son mari, et chez les Cafres, la femme n'est jamais appelée par son nom dans la tribu de son mari. Du reste les Cafres ont de singuliers usages relativement au langage, puisqu'on raconte que les femmes ne doivent pas prononcer les mots dans lesquels existe un son qui se trouve également dans les noms de leurs proches parents mâles. Mais on ne nous dit pas comment on supplée dans la pratique à l'appellation défendue, et si l'inobservance de la règle est châtiée. Hérodote aussi rapporte que certains colons Ioniens, émigrés en Asie et n'y ayant pas emmené leurs femmes, prirent pour épouses des Cariennes dont ils avaient tué les maris. A cause de ce massacre, les femmes établirent entre elles une loi qu'elles transmirent à leurs filles et que celles-ci s'engageaient par serment à observer; elles n'appelaient jamais leurs maris par leur nom. On doit croire que les Ioniens se préoccupaient fort peu de cette façon d'agir; ils devaient considérer leurs femmes cariennes comme des esclaves et auraient pu leur imposer leur volonté. Si le fait est exact, la raison qu'en donne Hérodote est peu vraisemblable.

Viennent ensuite les exemples dans lesquels la femme ne parle pas à son mari. Chez les Yorubas, la modestie (?) oblige les femmes à ne pas regarder leurs maris et à ne pas leur parler, *si elles peuvent l'éviter*. Les habitants des îles Aléoutiennes n'aiment pas à parler à leurs femmes devant d'autres personnes. Enfin, chez les Bulgares, la femme ne doit pas parler à son mari avant d'en avoir eu un enfant. Nous remarquerons que, dans les deux premiers cas, il n'y a pas défense absolue. Le troisième aurait besoin d'être vérifié et doit être bien incommode dans la pratique; le chant populaire bulgare qui rapporte un fait de ce genre est un récit mythique où le soleil épouse une mortelle et qui est peut-être un écho dénaturé du mythe dont nous nous occupons; on n'en saurait tirer de conclusions.

Restent enfin les coutumes qui restreignent la fréquentation des époux. Il nous importe peu que, dans les îles Vili,

le mari et la femme ne couchent point ensemble, ou que, chez les Iroquois, le mari n'entre que la nuit dans la cabane qu'habite sa femme, cela ne les empêche pas de se voir pendant le jour. Mais on dit que, chez les Turcomans, le mari ne peut visiter sa femme qu'en cachette pendant les six premiers mois ou pendant les deux premières années qui suivent le mariage; la même coutume existerait en Circassie jusqu'à la naissance du premier enfant; dans le Futa, le mari ne doit pas voir sa femme sans être voilée pendant les trois premières années de leur union; enfin, chez les Maures, la fiancée ne doit pas voir son fiancé pendant le jour. Ces coutumes sont bien difficiles à admettre, sauf la dernière, citée d'après Caillié qui, dans son *Voyage à Tombouctou*, la rapporte de la manière suivante<sup>1</sup> :

« Quand l'amant est d'un camp étranger, il se cache à tous les habitants, excepté à quelques amis intimes chez lesquels il lui est permis d'aller. On lui fait ordinairement une petite tente sous laquelle il se tient renfermé toute la journée, et lorsqu'il est obligé d'en sortir ou de traverser le camp, il se couvre le visage. Il ne peut voir sa future pendant le jour; ce n'est que la nuit, quand tout le monde repose, qu'il se glisse dans la tente qu'elle habite, y passe la nuit avec elle et ne s'en sépare qu'à la pointe du jour. Cette manière peu décente de faire l'amour dure un ou deux mois, puis le mariage est célébré par un marabout. »

Aucun de ces faits ne nous paraît décider la question; il s'agit, pour le dernier, des préliminaires du mariage et l'on peut croire que les coutumes des Circassiens et des Turcomans sont analogues à celles des Maures et ont été insuffisamment étudiées. Quoiqu'il en soit, si l'on constate quelques ressemblances entre les prohibitions relatées par certains contes et quelques-uns des usages sus-indiqués, on remarquera que M. Lang ne paraît pas avoir retrouvé la coutume de la légende la plus ancienne et qui se répète dans beaucoup de récits

1) Tome I, p. 140.

postérieurs, celle de ne pas voir son conjoint sans ses vêtements. Cette coutume serait d'ailleurs des plus singulières. D'abord les populations primitives s'habillent fort mal et ne s'habillent pas du tout dans les climats où l'on ne souffre pas du froid. Dès que le vêtement est devenu une habitude, ou l'on se couche sans se dévêtir et il n'y a pas de raison de se voir nus, ou l'on couche sans vêtement et il est difficile de s'habiller et se déshabiller toujours dans l'obscurité. Nos ancêtres ne se gênaient pas pour se voir nus et il ne faut pas remonter bien haut dans notre histoire pour trouver l'époque où l'on a cessé de se coucher sans aucune espèce de vêtement.

Si M. Lang avait raison, si les histoires dont il est question n'avaient d'autre but que d'appuyer une coutume, ces histoires seraient de simples contes et il n'y aurait plus de mythe. Par suite, aucune explication ne serait à chercher. A-t-on imaginé quelquefois de pareils contes, c'est possible, mais nous inclinierions à croire qu'ils seraient alors l'œuvre d'un sacerdoce organisé, et chez les peuples sauvages un tel sacerdoce n'existe pas. D'un autre côté, n'est-il pas singulier que l'objet de la prohibition varie, tandis que la conséquence de l'insoumission de la chose prescrite ne varie pas? Pourquoi cette conséquence est-elle toujours la disparition d'un des amants? Dans les exemples de prohibitions cités par M. Lang, on ne nous dit jamais quelle est la punition dont peut être menacé celui qui les enfreint. S'il y en a une, elle est probablement fort différente de celle qui se trouve exposée dans ces récits. L'identité constante du dénouement montre d'une manière évidente qu'il y a là un des points fondamentaux et primordiaux du mythe.

M. Lang ne se préoccupe pas de la nature des personnages; il est même porté à croire que le récit était d'abord impersonnel et que les noms des acteurs y ont été introduits postérieurement, ce qui en expliquerait d'ailleurs la diversité, Mais on est alors en droit de se demander pourquoi on a mêlé à ce récit des êtres surnaturels et surtout (c'est là un fait bien

remarquable et qu'on retrouve dans toutes les variantes) pourquoi, des deux acteurs qui y jouent un rôle, l'un est toujours un être humain et l'autre un être divin, c'est-à-dire surnaturel. La présence de ce dernier prouve clairement que nous avons affaire à un mythe.

Max Muller et les mythographes qui se sont occupés de la légende d'Urvâsi et de Purûravas, et des légendes analogues ont considéré comme le point de départ du mythe, l'union et la séparation des deux personnages. Ils y ont ajouté, il est vrai, le fait de leur réunion nouvelle et définitive après un temps plus ou moins long. Nous avons déjà dit que nous regardions cette seconde partie comme une addition. Dans quelques-unes des variantes, le récit finit en effet après la séparation. On peut d'ailleurs expliquer facilement comment il s'est allongé. L'intérêt qu'on portait aux deux personnages a dû faire désirer un dénouement plus heureux, et pour donner satisfaction au sentiment que le récit faisait naître dans l'esprit des auditeurs, rien n'était plus simple que d'imaginer que les amants se rejoignaient plus tard, pour vivre définitivement heureux et avoir beaucoup d'enfants, comme dans tous les contes de fées. Mais pour ne pas enlever à la faute commise son caractère de gravité, il fallait que cette union nouvelle ne pût être réalisée qu'après nombreuses difficultés vaincues.

Il est possible cependant que la nature des êtres ou des phénomènes qui se cachent sous les noms d'Urvâsi et de Purûravas comporte cette réunion postérieure; nous ne pourrions le savoir que lorsque ces êtres auront été nettement déterminés; dans tous les cas, ce sera un second mythe qui se sera soudé au premier.

Nous rangeant à l'opinion des mythographes, nous croyons que le mythe originaire se bornait à dire qu'Urvâsi et Purûravas avaient été unis, puis séparés. Et voici comment le mythe se développe. La première question qui se pose est de rechercher la cause de la séparation. Elle ne peut résulter que du fait qui l'a précédée. A moins qu'il ne fût tout à

fait extraordinaire, il fallait qu'il fût interdit. Pourquoi était-il interdit ? parce que c'était la coutume. C'est la raison qu'on donne lorsqu'on n'en connaît pas et il n'y a rien à répondre<sup>1</sup>. Ce *parce que c'était la coutume* arrive donc comme une conséquence logique de l'enchaînement des idées. Puis, lorsqu'il est admis qu'il s'agit d'un usage, si le fait consigné dans le mythe ne correspond à aucun des usages en cours dans la population qui raconte l'histoire, le narrateur peut être conduit à le remplacer par un autre fait plus en rapport avec ses propres habitudes. Ainsi peuvent s'expliquer les variantes de l'action interdite, et l'accord de ces variantes avec des coutumes existant réellement.

Pour tenter de comprendre le mythe, nous devons nous rapporter au texte le plus ancien et admettre que l'histoire d'Urvâsi et de Purûravas nous donne sa forme première, allongée mais non modifiée en ce qui concerne les points fondamentaux. Deux personnages dont nous ne connaissons pas la nature, sont unis dans l'obscurité, pendant la nuit. Dès que la lumière paraît, l'un d'eux s'évanouit. Dans la nuit d'Apulée, la lumière est une lumière artificielle ; dans le texte du Yaghur Vêda, c'est une lumière naturelle, un éclair. On peut croire que, à l'origine, c'était la lumière du jour naissant ; Urvâsi voit son mari sans vêtements, *comme avec la lumière du jour*. Et plus loin, elle dit : Je suis partie comme la première des aurores. C'est donc probablement le jour qui mettait fin à l'union des deux amants. Or qu'avait-il pu se passer à cet instant ? Rien autre chose que ceci : ils ne se voyaient pas dans les ténèbres ; ils se sont vus dès que le jour a paru. Telle était donc la cause de leur séparation. *Post hoc, ergo propter hoc*. Pour que leur bonheur durât, ils ne

1) Ainsi Caillié, dans son voyage à Tombouctou, dit (p. 139) à propos des Maures : « Dès qu'un mariage est convenu, le futur est privé pour toujours de voir le père et la mère de celle qui doit être son épouse. Il a grand soin de les éviter ; ceux-ci, quand ils aperçoivent leur gendre futur, se couvrent la figure. Enfin, de part et d'autre, les liens de l'amitié semblent rompus. Coutume bizarre dont j'ai en vain tâché de découvrir la source ; on m'a toujours répondu : *C'est l'usage*. »

devaient donc pas se voir ou l'un des deux ne devait pas voir l'autre. Le récit se développe ainsi naturellement. S'ils se sont vus nus, c'est qu'ils étaient nus pendant la nuit.

La difficulté commence quand il s'agit de savoir quels sont les deux personnages. Les tentatives étymologiques faites par Max Muller et d'autres mythographes ne sont guère admissibles et M. Lang a raison de les rejeter, mais l'opinion de Max Muller qui voit dans Urvâsi une aurore et dans Purûravas un héros solaire, analogue à Pollux, Heraklès et autres héros de la mythologie grecque, n'est peut-être pas très loin de la vérité. Il faut établir d'abord le sexe des deux amants et nous accepterons celui que donne la légende sanscrite. L'être divin ou surnaturel est la femme, et la plupart des contes de la même catégorie s'accordent sur ce point. C'est toujours le mari qui, volontairement ou involontairement, amène le dénouement malheureux et la femme disparaît. Dans Apulée, il est vrai, le personnage divin est le mâle et la curiosité de la femme lui fait perdre son amant. Mais l'histoire de Cupidon et de Psyché est peut-être le résultat d'une confusion ; peut-être y a-t-on introduit à tort des traits empruntés à l'histoire d'Urvâsi et de Purûravas, et doit-elle être rapprochée de la légende de Zeus et de Sémélé. On sait que Zeus fut l'amant de Sémélé, que celle-ci eut l'imprudence de désirer voir dans tout l'éclat de sa gloire le dieu qui l'avait rendue mère, et que, victime de sa curiosité, elle fut consumée par les flammes, c'est-à-dire par la lumière éclatante que le dieu souverain de l'Olympe grec personnifiait. Cupidon, ou plutôt Eros, dont il est devenu le synonyme, était aussi un dieu de la lumière ; une nymphe mortelle ne pouvait peut-être le voir dans toute sa splendeur. Quoiqu'il en soit, l'être divin est toujours celui qui s'évanouit ; cette faculté surnaturelle de disparition ne saurait appartenir à un mortel.

Pour en revenir à Purûravas, son assimilation aux héros grecs paraît fort vraisemblable. Jamais le personnage mâle n'est un mortel ordinaire. Purûravas est un roi, puisqu'il porte des vêtements royaux ; dans les autres contes, il s'agit

toujours de rois ou de fils de rois. A l'origine, Purûravas devait être un personnage mythique ; pour lui, comme pour beaucoup de héros, le caractère divin s'est modifié avec le temps. Thésée, Jason, Ulysse passaient pour des fils de rois. Des fils de dieux, comme Heraklès et Castor passaient pour mortels, et cependant ils furent admis plus tard aux honneurs de l'Olympe de même que Purûravas devint un des Gandharvas. Comme ces héros, celui-ci est probablement une personnification de la lumière. M. Bergaigne dans son ouvrage sur la religion védique nous apprend que, comme Prométhée, il apporte le feu sur la terre et que son fils, dont Urvâsi est la mère, est identique avec Agni <sup>1</sup>. Ceux qui le remplacent, dans les contes postérieurs, accomplissent des actes héroïques pour retrouver leur amante.

Quant à Urvâsi, nous serions disposés à croire qu'elle est une personnification de la nuit. Elle est une *apsara*, c'est-à-dire une personnification de l'eau du ciel, par conséquent du nuage et par conséquent aussi de l'obscurité. La nuit est toujours représentée par un être féminin. Et alors le mythe signifierait que la nuit et la lumière sont unies ensemble pendant la nuit ; on dit en effet le soir que le jour *se couche* ; dès que le jour paraît, la nuit s'évanouit et la lumière reste seule. On pourrait objecter que ce phénomène se reproduit quotidiennement ; mais l'on a vu dans le mythe de Kronos comment un phénomène quotidien est devenu postérieurement un phénomène qui ne se produit qu'une fois.

Nous ne donnons toutefois cette explication que comme une hypothèse ; elle aurait besoin d'être corroborée par une découverte du sens précis des noms d'Urvâsi et de Purûravas. Max Muller et les mythographes ont eu raison de chercher l'étymologie et s'ils ne l'ont pas trouvée, ils étaient certainement dans la bonne voie pour trouver la solution de la question. Mais les Vêdas restent toujours un livre fermé de sept sceaux et tout le dictionnaire des racines sanscrites

1) Tome II, p. 91.

est à revoir pour établir leur signification d'une manière satisfaisante.

Nous pourrions continuer des observations analogues sur d'autres mythes passés en revue par M. Lang ; nous croyons en avoir dit assez pour atteindre notre but. Nous avons voulu relever le courage des mythologues qui semblent abandonner trop tôt la partie. Laissons les folkloristes poursuivre leurs patientes et intéressantes recherches, réunir et classer des documents ; mais rappelons-nous qu'ils ne veulent pas nous donner l'interprétation des mythes. Si les critiques adressées aux études mythologiques sont souvent justes, si les solutions proposées sont erronées, efforçons-nous de les rectifier, mais ne désespérons pas de parvenir à découvrir par quel enchaînement d'idées l'homme a pu concevoir tous ces récits bizarres qui peuvent nous étonner un instant, mais qui doivent être le résultat naturel de la marche de la pensée humaine.

CH. PLOIX.

