



PREHISTOIRE DES RELIGIONS DONNEES ET METHODES

Marcel OTTE*

ASPECTS GENERAUX

L'Archéologie

Comme on étudie l'évolution des techniques, des modes de chasse ou de l'habitat, il peut paraître tout aussi légitime de reconstituer l'évolution de la pensée dont la marque se trouve perpétuée dans les modes d'action de l'homme sur la matière. Les techniques reflètent l'enchaînement des concepts; les modes de prédation restituent l'aptitude à la prévision; les structures d'habitat donnent, un reflet de la société qui les produisait. L'Archéologie témoigne ainsi de l'emprise de l'esprit sur le Monde et de la forme, de la modalité particulière de cette emprise par la définition de l'équilibre entretenu entre telle société et telle situation.

Considérée sur le plan diachronique, en termes de successions, l'Archéologie reconstitue aussi des mécanismes évolutifs. Elle tend alors à se rapprocher de l'Histoire autant qu'elle était proche, pour les phases anciennes, de la Paléontologie. Le lieu même de la rencontre de ce soir, où l'Archéologie et l'Histoire se trouvent réunies voire confrontées, suscite dès l'abord la mise au point suivante. La notion d'Archéologie comporte trois composantes principales : elle s'intéresse (1) aux comportements humains, (2) dans une perspective évolutive et (3) à partir de données matérielles. L'Histoire poursuit les mêmes buts mais en se fondant sur des données déjà transformées en concepts (ceux utiles aux messages écrits) et sélectionnés par leur préservation selon des buts différents de ceux poursuivis par la recherche contemporaine. Nous ne développerons pas ici davantage ce qui nous paraît correspondre à des différences fondamentales autant quant au contenu du message qu'à la sensibilité particulière nécessaire à l'écoute de l'un ou l'autre message, de l'écrit ou du matériel. Nous voulons simplement souligner ici la situation

spécifique du "préhistorien" ou forcément les données archéologiques dominant, en même temps que l'élaboration d'une démarche appropriée s'impose à leur interprétation particulièrement lorsque la "préhistoire des religions" s'ouvre vers leur histoire ultérieure, dont elle doit expliquer l'émergence et les modalités (M. AUGÉ, 1979).

Le phénomène religieux

On constate l'existence du phénomène religieux d'une manière quasi universelle (nous reviendrons sur les apparentes exceptions contemporaines).

Il semble qu'il s'agisse d'une des constantes de l'esprit humain qui l'aurait créé et assumé indépendamment en des lieux très éloignés de la planète et de tous temps (E. CASSIRER, 1972; W. LESSA et E. VOGT, 1979). Il ressort de l'abondante littérature produite par les ethnologues, les historiens des religions et les philosophes que le phénomène religieux est une des composantes de l'esprit humain, particulièrement lorsqu'on le considère dans son fonctionnement social, inter-individuel et institutionnel. Il constituerait un des facteurs de cet équilibre propre à chaque groupe culturel en sa situation spécifique. Il fonctionne tel un système de valeurs référentielles, régulateur de conflits, de tensions intérieures ou d'expression de solidarité.

Ce phénomène comporte de nombreuses composantes dont certaines, à nos yeux universelles et fondamentales, doivent être brièvement rappelées ici. Une des constantes tient en la notion de *sacré*. Elle implique l'existence d'une Vérité immanente supérieure, inaccessible, à laquelle appartient le monde du Sacré (M. ELIADE, 1986). Cette notion entretient des liens étroits d'équivalence avec celle de la *conscience* qui manifeste son emprise sur le monde par l'action volontaire et contrôlée. Ce qui échappe à cette action humaine correspond, par un effet de miroir, au domaine du Sacré. Ceci signifie qu'à chaque forme de développement de la

* Université de Liège, Service de Préhistoire, Place du XX Août, 7, Bât. A1. B-4000 Liège.

conscience correspond un stade équivalent du développement de la notion de sacré. L'idée de causalité se constitue dans l'esprit humain, fondée sur l'expérience, la prévision, l'imagination puis l'intention, en élaborant de la même manière une justification aux phénomènes non contrôlés et pourtant plus spectaculaires et plus puissants encore (saisons, astres, animaux). Ce "sentiment" du sacré est donc purement individuel, intellectuel, à la rencontre entre l'intelligence et l'émotion. Il s'harmonise avec le développement de la conscience dont il constitue la contre-partie. Il est le moteur du phénomène religieux.

La Religion implique par contre, l'existence de règles, instituées, codifiées, respectées et transmises. Elle ressort donc davantage du domaine inter-individuel et concerne les rapports sociaux entretenus au sein d'un groupe. Il paraît fatal que la notion du Sacré, émotionnelle et subjective, provoque des oppositions périodiques à la "religion" qui prétend la contenir en un carcan régulateur. C'est ce qui n'a manqué d'arriver fréquemment au cours de l'Histoire et de la Préhistoire des religions.

La notion de *sacrifice* est également cruciale car elle implique celle de substitution, d'échange, et correspond aussi à un des comportements universels. L'échange implique une contre-partie et celle bien souvent concédée par la Nature à l'homme est sa propre vie contre la vie animale, et, plus tard, humaine. D'autres composantes, liées au rituel, seront évoquées plus loin; elles impliquent toujours une participation collective à un événement spectaculaire aux fins de maintenir l'alliance entre les mondes sacré et profane et de renforcer la solidarité du groupe au nom d'une vérité supérieure. Sur le plan diachronique les phénomènes sont plus complexes puisque toute transformation du contexte culturel est profondément liée à celle des activités et des valeurs religieuses. On aborde alors des *mécanismes* évolutifs qui permettent le passage d'un fonctionnement synchronique, en équilibre ponctuel, vers un *processus*, cette fois à caractère purement "historique".

Les trois dimensions du phénomène religieux

Cette approche très générale du phénomène religieux considéré comme élément fonctionnel d'un contexte culturel aborde

globalement trois dimensions conduisant chacune à des disciplines appropriées. Le phénomène peut-être considéré sur le plan individuel, quant aux fondements psychiques, émotionnels ayant conduit, à la suite de C. Jung, aux approches psychologiques. On peut ensuite envisager le contexte institutionnel, impliquant les règles d'échange, de contrainte et de reconnaissance, définies entre les individus d'une société, avec leurs résultantes et leurs conséquences le plus souvent inattendues. Cette démarche a conduit aux approches sociologiques de la religion. Enfin, les deux premiers aspects peuvent être considérés dans leur dimension évolutive où se manifeste l'"inertie" des traditions, devenues valeurs héritées et composantes d'une nouvelle situation religieuse. Cette approche des filiations et ce décryptage des créations successives qui viennent s'y intégrer, constitue la troisième dimension, à caractère historique.

Les traces

Les moyens dont dispose le préhistorien pour reconstituer des aspects aussi abstraits que le comportement religieux sont de trois ordres eux aussi. La première catégorie rassemble les données brutes et matérielles, les "faits" comme diraient certains. Ils supposent une relation du matériel au spirituel, par exemple lors de l'exécution des rites : ensevelissement, initiation, sacrifices, incantation. Ces données jalonnent la Préhistoire, elles furent abondamment décrites interprétées et contestées (E. JAMES, 1969; A. LEROI-GOURHAN, 1964). Nous les évoquerons à mesure de leur apparition. La seconde catégorie concerne les "prolongements historiques" qui viennent compléter la fin de l'évolution des religions préhistoriques. Les comportements universaux forment une troisième source. Ils se sont constitués à la rencontre de l'esprit dans sa recherche métaphysique et d'éléments naturels restés immuables. Ils s'expriment entre autres par des répercussions d'orientations astronomiques, par l'utilisation mythique d'éléments naturels (eau, feu, lumière), ou par l'imprégnation des impressions de vitesse, d'espace, de couleurs. Ils se marquent par des réactions sociales communes, telles que l'utilisation d'images, l'institution de cérémonies, la création mythique (G. BATAILLE, 1954).

Pour chaque milieu culturel considéré, une cohérence structurelle est ainsi

atteinte par des voies analogues permettant la rencontre des besoins fondamentaux dont ceux d'un esprit en perpétuelle mouvance, sollicité par des interrogations toujours en adéquation avec les autres composantes contextuelles. Cette double notion d'harmonie fonctionnelle et d'universalité structurelle autorise la reconstitution de comportements religieux disparus mais dont la trace négative s'est maintenue dans les autres composantes du contexte culturel.

L'histoire des religions originelles se fondera donc à la fois sur la succession des contextes restitués et sur les traces matérielles qui la jalonnent. On peut ainsi, autant que pour l'histoire des techniques ou de l'agriculture, définir de "moments d'apparition" de tels éléments fondamentaux dont le témoignage explicite est reconstruit, finalement, aux temps historiques.

EVOLUTION DU COMPORTEMENT RELIGIEUX

L'Australopithèque (3 à 1 million d'années)

Les stéréotypes apparaissent au travers des objets taillés de structure conceptuelle répétitive, en même temps que les relations sociales s'instituent par les pratiques distinctes de la prédation, de la protection (habitat) et du partage. Ces témoins rudimentaires montrent déjà l'élaboration d'une pensée, d'une organisation inter-individuelle. C'est dans ces situations que le basculement du biologique au culturel s'est opéré, où la Paléontologie s'estompe et où l'Histoire commence, lorsque l'éducation de comportements acquis s'amorce puis prend le pas sur la transmission génétique (Ch. LUMSDEN et Ed. WILSON, 1984). Aucune césure ne marque cette transition; il s'agit d'une progressive inversion de l'impact des processus, toujours intimement combinés (A. JACQUART, 1978).

L'émergence de la conscience à ce stade a dû provoquer les interrogations équivalentes sur la nature de ce qui n'est pas intentionnel mais se comporte comme tel : vie animale, déroulement des saisons, mouvements des astres. Déjà l'action de l'homme sur la matière par l'emploi de roches devenues tranchantes et lourdes, prolongeant les possibilités anatomiques, ont dû inspirer la

notion de causalité, d'emprise sur les phénomènes naturels et leur déroulement. Les explications sur les manifestations extérieures à cette emprise ont dû s'amorcer dès ce stade, en même temps que la solidarité du groupe en assurait la pérennité par l'éducation.

Le Paléolithique inférieur (d'un million d'années à 300 000 mille ans)

L'expansion territoriale est alors considérable : l'homme (*Homo erectus*) quitte le continent africain et, équipé de puissantes aptitudes techniques, sociales et spirituelles, s'adapte à toutes les situations de l'Ancien Monde Eurasiatique. Parmi ces possibilités nouvelles, nous retiendrons trois aspects relatifs à notre propos. La chasse au grand gibier est désormais maîtrisée; elle comporte une gamme d'instruments et de méthodes, aptes à exploiter tous les milieux. Elle implique surtout le contact étroit de l'homme et de l'animal, dont un tue l'autre pour maintenir sa propre survivance. L'analogie est profonde dans le sang, le souffle, la chaleur, la vie qui s'échangent en ces moments de défi où la Nature est confrontée à l'astuce, à la détermination et à la réflexion humaines. De tous les mythes fondamentaux, ceux liés à l'affrontement de l'homme à la bête sont les plus courants jusqu'aux travaux d'Héraclès. La notion de force, de vie subtilisées au profit de l'homme grâce à ces mérites est la conception-clef aux origines des sacrifices. Dans cette situation, le sang rouge qui s'écoule se charge de sa puissance symbolique démeurée universelle (J.-P. ROUX, 1988). Mythes, sacrifices et symboles élémentaires sont déjà en fonctionnement dans un esprit qui prouve par ailleurs ses aptitudes à l'abstraction, à l'imagination, à la mémorisation. Le langage, reflété par exemple dans l'articulation des concepts techniques agencés, était alors suffisamment élaboré pour transmettre ces nouvelles valeurs et les transformer en traditions spirituelles.

Le second aspect concerne la maîtrise du feu, attestée dès cette époque, et dont l'usage assurait une puissance superbe : celle de produire la lumière dans les ténèbres, la chaleur dans le froid, de transformer les matériaux et même de modifier le comportement animal en dehors de tout contact physique. Ajoutée aux aptitudes techniques déjà évoquées, la maîtrise du feu donna à

l'homme le sentiment de puissance magique dont il était détenteur face à la Nature. Les autres forces étaient donc gouvernées, comme la sienne, par une conscience et une volonté supérieures. S'il existe un phénomène physique largement répandu et utilisé dans les récits mythiques ou dans les pratiques rituelles, c'est précisément le feu, dont l'apparition semble justement la plus ancienne.

Le troisième aspect est relatif à la proportion importante de crânes humains conservés pour cette époque. Les calottes crâniennes sont représentées seules pour notre espèce bien davantage que les autres restes, par rapport aux vestiges animaux. Des traces d'action *post mortem* sont marquées sur certaines d'entre elles : incisions, découpes, brûlures. La préservation ou le traitement particuliers d'ossements considérés comme cruciaux, ceux de la tête, siège de la réflexion, semble donc apparaître dès cette phase. Ils impliquent à la fois les concepts incarnés dans un objet que l'on retrouvera dans le fétichisme et une valeur particulière accordée aux crânes.

Ces deux pratiques font également partie des comportements universaux attestés en tous points du globe et presque à toutes époques, des têtes coupées celtiques aux bustes-reliquaires par exemple (P. WERNERT, 1947).

Le Paléolithique moyen (de 300 à 30 mille ans)

Des symboles plus substantiels apparaissent dès cette époque, associée chez nous à l'homme de Néandertal. Il s'agit de traits gravés régulièrement, de minéraux colorés, de mollusques fossiles. Autant d'objets "formant images", choisis dans l'environnement naturel et dont la valeur change par cette désignation, puis cette "récupération", sous la forme d'un investissement symbolique accordé par l'homme lors de cette sélection. Désormais, des objets non utilitaires sont porteurs d'un sens nouveau par leur aspect ambigu ou leur étrangeté.

La plus forte innovation dans le cadre des données matérielles à cette époque est la réalisation de sépultures manifestement intentionnelles. Elles montrent la volonté de distinguer le destin de l'homme de celui des animaux, en protégeant son corps par une fosse et son comblement. Une série de gestes fossiles montrent l'existence de rituels élaborés et

stéréotypés, dont la disposition fléchie, l'orientation, la marginalité des sépultures consacrant un espace approprié et, surtout, le dépôt de restes animaux associés aux défunts. Mandibules, chevilles osseuses et bois de cervidés, restituent une "image naturelle", soit une évocation de la présence animale, précisément attestée par les restes de la tête.

Cette analogie trouble entre le monde animal et le monde humain se retrouve inversée dans le traitement subi par certains ossements néandertaliens. Retrouvés découpés, brûlés, percutés, ils sont parfois associés aux vestiges animaux dont ils semblent subir le même sort. Le cannibalisme rituel est si répandu chez les peuples primitifs actuels que les interprétations en ce sens n'ont pas manqué. Plus profondément, la relation de l'homme à la nature se trouve ici soulignée puissamment autant sans doute par le rituel préalable à l'abattage du gibier "prélevé" sur la nature que par le traitement réservé, après la mort, aux restes d'individus de la même espèce sous la forme de la récupération symbolique de la force animale en l'homme.

Le Paléolithique supérieur (30 à 10 mille ans)

C'est la période la plus riche quant aux manifestations indiscutables d'activités religieuses multiples et variées. Sur le plan anatomique, l'homme est identique à celui d'aujourd'hui, jusque, selon certains, sur le plan racial. Les aptitudes techniques sont très développées en particulier par l'emploi d'armes et d'outils composites (associant différents matériaux) et l'invention des premières "machines" (le propulseur, l'arc).

La manifestation la plus évidente d'activités spirituelles réside bien sûr dans l'apparition de l'art figuré sous de multiples formes. La création d'images artificielles marque en effet un saut conceptuel crucial à partir duquel c'est l'illusion graphique qui est investie du sens (magique, religieux au mythique), porté au départ par l'animal représenté. Une transposition s'opère ainsi de la valeur naturelle désignée par les ossements dans les sépultures précédentes vers le signe intellectuel, codifié et rendu artificiellement par l'image créée de la main humaine. Nul doute que cette étape où l'homme maîtrise la création de telles abstractions, corresponde à une élaboration équivalente des pratiques et des conceptions religieuses.

On constate par exemple un monde mythique très riche restitué par l'organisation des figures en des compositions rythmées harmonieusement. Le jeu des espèces, des teintes, des compositions, des rythmes et des agencements variable selon le temps, la région, la tradition, prouve l'importance cruciale prise par les activités religieuses, élaborées, intégrées et assumées collectivement. Le sentiment esthétique n'était sans doute pas étranger aux cérémonies spectaculaires qui ont dû avoir lieu dans ces cadres illustrés. Une fois de plus, le monde animal est largement dominant dans ces figurations et c'est à nouveau la situation de l'homme par rapport à son emprise qui semble la motivation profonde de telles constructions "mythographiques".

Les activités rituelles sont aussi abondamment documentées pour le Paléolithique supérieur. Rites d'initiation, shamanisme, magie de la prédation sont attestés, parmi d'autres, au travers des données archéologiques : figurations, ramures perforées, empreintes de pas d'adolescents. Les controverses soulevées quant à l'interprétation de ces traces ont souvent porté sur l'aspect exclusif de la signification de l'art paléolithique. Or, l'extrême durée de la période et la grande diversité des situations indiquent plutôt une complexité des pratiques rituelles qui, par ailleurs, sont attestées en des termes aussi généraux dans de très nombreuses populations de chasseurs actuelles (E. JAMES, 1969; A. LEROI-GOURHAN, 1964; D.-B. DICKSON, 1990).

Le Mésolithique (10 à 5 000 ans)

Cette fois les "derniers chasseurs" sont installés dans des conditions environnementales analogues à celles d'aujourd'hui, dans un climat tempéré et humide. L'économie est encore prédatrice mais on observe une tendance à la diversification des ressources, donc à des possibilités alimentaires étalées sur toute l'année et favorisant la sédentarité. Des bouleversements profonds apparaissent dans les manifestations religieuses. Les premières tombes collectives sont formées de même que les rassemblements de crânes humains dans une même fosse. Cela semble marquer une propriété territoriale plus forte dès avant l'agriculture et la volonté de marquer l'héritage personnel de ce lieu. La figuration humaine prend aussi

de plus en plus d'importance. Le chasseur est désigné clairement dans ses activités, présentées désormais sous forme de scènes composées, animées, réalistes. La représentation fidèle d'actions humaines est l'indice de la place nouvelle qu'occupe l'homme face à son destin : il le maîtrise, le domine, comme sa propre image s'impose dès lors supérieure face aux animaux. Ceci correspond à un basculement crucial dans l'échelle des valeurs mythiques lorsque les images religieuses désormais favorisent la place des hommes au détriment de la Nature. Il est important de noter que cette mutation religieuse, issue sans doute, d'une audace de l'esprit, précède les modifications économiques plutôt que l'inverse. Ceci constitue la preuve selon certains que la "révolution néolithique" était d'abord spirituelle et non déterminée par des causes externes (J. CAUVIN, 1982; M. OTTE, 1993).

Le Néolithique (5 à 2000 ans avant notre ère)

La transformation économique semble issue, pour ce qui concerne l'Europe, du Proche-Orient. Là, où les zones de collines permettaient la croissance spontanée de céréales sauvages progressivement "domestiquées" puis diffusées à travers l'Anatolie et les Balkans. De profondes modifications culturelles accompagnent cette production alimentaire dont la sédentarité, les villages, l'élevage, la céramique, le commerce. De nouvelles pratiques religieuses accompagnent bien évidemment ces transformations sans cependant supprimer les pratiques précédentes. Les images humaines s'imposent, peut-être à valeur divines, car elles sont de plus grande taille. Le culte de l'hérédité s'institue par les ensevelissements dans la maison afin de marquer la territorialité. Il s'agit de crânes humains authentiques sur lesquels les traits furent modelés dans la chaux ou de la terre rapportée. Les images d'animaux sauvages régressent et s'installent dans un rôle décoratif limité (sur des outils par exemple), tandis que les images féminines s'imposent : statuettes, modelages, peintures. Elles possèdent apparemment différents rôles dont l'allusion à l'activité génitrice semble dominante; mais elles ont aussi une fonction d'intercesseur avec les forces sauvages ainsi dominées : aigle, félidés semblent maîtrisés au nom des hommes pas ces femmes puissantes. L'homme apparaît

aussi dans la maîtrise de la force brutale présentée sous l'aspect du bovidé, qui n'a pas quitté le monde mythique depuis Lascaux jusqu'à la tauromachie d'aujourd'hui. Mais c'est désormais l'homme qui le domine symboliquement dans une cérémonie qui doit se renouveler afin d'en maintenir l'efficacité. Le cortège des attributs animaux associés aux divinités se réduit aux trois qui auront ensuite un brillant destin : l'oiseau rapace, le bovidé et le félin. On les retrouve combinés aux figurations humaines pour l'élaboration de scènes mythiques nouvelles.

A mesure de l'extension vers l'ouest, deux innovations cruciales vont marquer le domaine religieux. D'abord, la création du temple, délimitant les fonctions religieuses à l'intérieur de l'espace social. Il est le reflet de la délimitation plus générale des espaces connus et inconnus dans lesquels se déplace cette lente migration vers les nouveaux territoires. Il correspond aussi à un fractionnement des activités au sein des groupes néolithiques dont le sacerdoce et, peut-être, le clergé est une conséquence. Il y a alors *délégation* des activités religieuses vers des officiants comme c'est le cas pour les autres pratiques, économiques ou techniques.

Le second phénomène, également affecté d'un sens de l'espace nouveau, tient aux constructions religieuses gigantesques constituées par les mégalithiques dont la concentration augmente vers l'ouest du continent. Utilisés comme tombes monumentales définissant aux alentours une propriété définitive, ou comme constructions astronomiques sous forme de cercles ou d'alignements, ils entretiennent de plus en plus un rapport cosmique, aux limites des terres, entre l'eau, les cieux et l'homme. Ces expressions très matérielles et gigantesques impliquent une solidarité puissante unifiant des groupes et une foi profonde permettant un effort à ce point combiné et efficace. L'homme, tourné vers les cieux, en cette fin de Préhistoire, maître de son alimentation, contrôlant ses propres contraintes et dominant la Nature, se tourne vers le cosmos et défie enfin le temps lui-même.

PROLONGEMENTS HISTORIQUES

Il paraît utile de comparer les événements reconstitués en cette fin de Préhistoire avec ce qui est connu par les textes

au début des périodes historiques. Cela sert à la fois le préhistorien qui teste ainsi ses interprétations à la lumière d'autres sources et l'historien qui situe, dans leur processus évolutif, les manifestations religieuses qu'il étudie.

Les analogies entre les deux périodes peuvent toutefois recevoir plusieurs explications qui ne sont pas d'ailleurs mutuellement exclusives. Il peut s'agir de phénomènes de convergence : des formes religieuses proches apparaissent indépendamment dans des situations distinctes. Il peut s'agir du poids de la "tradition" qui lie les différentes phases d'une histoire culturelle à la manière d'une évolution génétique. Il peut aussi s'agir de phénomènes immanents, propres à l'homme et à son fonctionnement spirituel, et qui aboutissent à la création de comportements universaux, sans lien traditionnel. Chaque situation requiert donc une explication appropriée.

L'Égypte

Les rapports entre la religion égyptienne et ses antécédents préhistoriques sont assez évidents bien que cette civilisation n'appartienne pas à la sphère d'influence européenne à laquelle nous nous sommes surtout référés plus haut. Il n'empêche que, par exemple, les représentations mi-humaines, mi-animales, souvent à vocation régionale à l'origine, poursuivent bien le processus enclenché avec le Mésolithique puis le Néolithique durant lequel, par l'image d'abord, par l'action ensuite, l'homme s'empare du contrôle de son destin. Le rôle et l'emplacement des temples, véritables microcosmes mythiques et délimitant l'espace sacré dans le milieu social, reproduit à l'identique le même phénomène attesté lors de l'extension des peuples agriculteurs au début du Néolithique. Les relations topographiques, liant les constructions monumentales au cosmos et aux astres, répercutent au fond du bassin du Nil les phénomènes de "rivages" attestés en fin d'expansion sur les côtes atlantiques.

Le rôle même du roi, recouvert lors des cérémonies d'une dépouille animale, reproduit symboliquement les diverses conquêtes assurées au cours de la Préhistoire par l'homme contre la Nature. Affublé de la queue du taureau dont il a récupéré la force

restituant le long processus apparu dès les sépultures moustériennes (ossements bovins déposés), il incarne la lutte symbolique menée par l'humanité civilisatrice (le monde de l'ordre) contre les forces sauvages extérieures à l'Égypte (forces du mal). Ces cérémonies renouvellent une alliance précaire arrachée par l'homme à la nature sauvage tout au long de sa conquête préhistorique (Ph. DERCHAIN, 1970; Fr. DUNAUD et Ch. ZIVIE-COCHE, 1991).

La Grèce

Les analogies avec la Préhistoire sont ici innombrables, à commencer par la personification des dieux, poursuivant le processus engagé par le Néolithique méditerranéen et dont les attributs rappellent leur ascendance naturelle ainsi que leurs fonctions (J.-P. VERNANT, 1962). Déméter, déesse de la fertilité, poursuit l'iconographie des statuette analogues des premiers agriculteurs. Apollon dieu du soleil, est aussi celui des images astronomiques attestées sur les mégalithiques. Le Minotaure, mi-homme, mi-taureau, rappelle les bovidés, de Lascaux à Chatal-Hüyük. Par son action, il symbolise la maîtrise de l'homme sur la force sauvage lors de la domestication. La chouette d'Athéna avec les yeux grands ouverts évoquant la perception, la connaissance et la sagesse, poursuit la représentation des oiseaux rapaces et des doubles ocelles traversant tout le bassin méditerranéen préhistorique. La dépouille féline d'Héraclès est apparue comme attribut divin dès les toutes premières images créées par l'homme, il y a 32 mille ans et n'a jamais quitté le domaine religieux préhistorique.

Les exploits d'Héraclès résumés et reproduisent les différentes étapes dans la lutte de l'homme contre la Nature au cours de la Préhistoire. On retrouve parmi ses adversaires vaincus : les taureaux, lions, oiseaux, biches, serpents dont les images scandent les figurations sacrées depuis le Mésolithique.

La mythologie grecque reproduit donc symboliquement le choix opéré lors du passage du Mésolithique au Néolithique. L'homme désormais assume son propre destin et les divinités sont à son image mais elles portent les attributs sauvages rappelant la nécessité de renouveler le défi originel.

Tradition judéo-chrétienne

Les plus fortes persistances préhistoriques se font sentir dans cette longue tradition implantée, comme le Néolithique lui-même, au Proche-Orient et restituant dans ses écrits des événements "historiques" effectivement attestés par l'Archéologie et, parfois, élevés au rang de symboles mythiques (J. BOTTERO, 1992). L'un des plus évocateurs est celui du Paradis terrestre où, à la fin des peuples chasseurs, l'homme s'est mis à travailler la terre "à la sueur de son front". Cela se passe archéologiquement au cours du 8^e millénaire et cet épisode possède effectivement de profondes répercussions sur les rapports entre les hommes, les dieux et la nature. Cette nouvelle alliance est entretenue par le rite du sacrifice (Abraham), prolongeant les pratiques d'échange, de substitution apparues dès le Paléolithique. La nouvelle situation de l'homme, désormais maître de son sort, lui donne le sens de la responsabilité, donc de la culpabilité individuelle, comme l'interlocuteur divin se réduit aussi en une seule entité. La mutation s'assortit aussi d'une élaboration intellectuelle lorsque l'image (celle du veau d'or, encore un boviné) est opposée au texte écrit que détient Moïse au retour du Sinaï (situation élevée en contact avec le cosmos). Plus tard, de nombreuses pratiques chrétiennes, restituent simplement les événements saisonniers célébrés dès les premiers agriculteurs comme à Stonehenge : par exemple, fête de Noël (équivalence jour/nuit), fête de la Saint-Jean (début du printemps). L'eau du baptême appartient à tous les rituels païens précédents (J. WATSON, 1988). Mais le bouleversement le plus profond, prolongeant la réflexion religieuse préhistorique, tient surtout en la notion de sacrifice pratiqué d'abord sur l'animal domestiqué (l'agneau), puis sur le fils d'Abraham, enfin sur le fils de Dieu lui-même. Cette nouvelle relation de l'homme à Dieu, apparemment pensée, prévue, décidée par les théologiens, ferme la boucle de la notion de sacrifice, ouverte il y a des dizaines de millénaires. Le Dieu fait homme se sacrifie pour le destin de l'humanité, en accord sans doute avec une nouvelle idée de la société humaine, imaginée dès lors. Cette nouvelle situation assure une direction et une signification à l'action humaine et lui permet d'assumer un destin, elle est à l'origine de

l'Histoire, orientée, décidée, voulue; bientôt assumée par l'Europe, et non plus cyclique comme dans la plupart des autres grandes civilisations (J. NEEDHAM, 1973). Incidemment, notons au passage que ces "révolutions" religieuses emboîtées sont traversées chaque dimanche par les chrétiens fidèles, lorsque par le "sacrifice de la messe" ils consomment symboliquement la chair et le sang du Christ, tels de pieux chasseurs paléolithiques.

Perspectives

L'homme, cet "animal imparfait" (M. FRANCK, 1990), doit assumer sa double nature : animale et humaine, biologique et culturelle. L'histoire de son aventure spirituelle reflète ce déchirement permanent, sorte de naissance douloureuse et perpétuellement renouvelée à mesure du développement de la conscience qui forge les justifications appropriées aux interrogations nouvelles. Cette sorte de légitimisation s'institue et se reproduit sous la forme d'un cadre religieux transmis par la tradition, comme toute autre règle comportementale. Le sentiment du sacré, qui lui n'a de valeur qu'individuelle, s'insurge fatalement contre l'emprise de la loi religieuse, d'autant plus violemment qu'il s'exprime au nom d'une vérité supérieure et inaccessible. Cette opposition de deux tendances provoque un dynamisme évolutif propre à l'histoire religieuse. Elle est marquée d'une succession de basculements entre le pouvoir du "religieux" assuré par des règles sociales et la puissance fanatique du sacré, fondé sur l'émotion personnelle. L'Histoire est jalonnée de ces bouleversements (premiers chrétiens, l'action de Saint François, les valeurs de la Renaissance, celles de la Réforme, par exemple). Mais nous avons vu que le phénomène marque aussi les sociétés préhistoriques : l'image animale est inventée bien avant la maîtrise physique des espèces sauvages et l'image de l'homme apparaît avant qu'il ne soit effectivement maître de sa production alimentaire. La gamme des valeurs sacrées, en conflit avec leur institution figée a ainsi précédé, donc déterminé, l'histoire des hommes et non l'inverse comme on l'a trop souvent expliqué dans certaines théories contemporaines. L'homme se fait par option, par le destin qu'il se taille à la mesure de son esprit et en assumant préalablement les réponses aux interrogations fondamentales

qu'il s'est forgées. Telle est la leçon donnée par la préhistoire des religions faite d'une succession d'entreprises mystiques audacieuses effectuées par l'homme face à sa double condition d'être naturel et spirituel depuis l'Australopithèque il y a quelques millions d'années, lorsque l'inconscience instinctive s'est lentement transformée en lucidité active.

Ce rôle fonctionnel du religieux et de sacré, si puissant, si universel, fut-il anéanti brutalement et subitement dans la société contemporaine, ou ne retrouve-t-on pas les mêmes mécanismes, simplement déplacés dans le paysage social ? Quelques institutions récupèrent aujourd'hui la place occupée naguère par les religions. Où se trouvent les valeurs sacrées que l'on défend à l'encontre de ces cadres figés ? Il semble que la référence à la "Science" ait souvent pris la place d'un acte de foi par la plupart des citoyens. Il semble aussi que des soubressauts se réclamant de "vérités supérieures" (liberté, justice, connaissance) agissent comme des moteurs du Sacré (J. CAZENEUVE, 1991). La "Science" d'aujourd'hui, trop souvent abritée par l'Institution de recherche étatique (Université, CNRS, Académie), se mêle ainsi d'éthique, fondée sur les découvertes de biologie, d'astrophysique et de physique théorique (St. HAWKING, 1989; J. MONOD, 1973; I. PRIGOGINE et I. STENGERS 1979). Il serait temps alors de restituer la place de l'homme dans ces institutions sans âme qui risquent sous peu de gouverner nos valeurs au nom de la nouvelle loi "religieuse", celle de la Science officielle. Il est temps que l'aventure du Sacré se renouvelle en revendiquant, au nom de l'esprit, de la sensibilité et de la diversité, la place des hommes, en tant qu'individus et que personnalités.

REFERENCES CITEES

M. AUGÉ, 1979,
Symbole, fonction, histoire, Les interrogations de l'anthropologie, Paris, Hachette, l'Esprit critique.

G. BATAILLE, 1954,
L'expérience intérieure, Paris, Gallimard.

J. BOTTERO, 1992,
Naissance de Dieu. La Bible et l'historien, Paris, Gallimard, nouvelle édition.

PREHISTOIRE DES RELIGIONS
DONNEES ET METHODES

- E. CASSIRER, 1972,
La Philosophie des formes symboliques, 2, Le passé mythique, Paris, Ed. de Minuit.
- J. CAUVIN, 1982,
La mutation religieuse du Néolithique d'après les documents du Proche Orient. *Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, 9, Emergence et originalité de l'homme*, Lyon, p. 69-82.
- J. CAZENEUVE, 1991,
Et si plus rien n'était sacré..., Paris, Perrin, 1991.
- Ph. DERCHAIN, 1970,
La religion égyptienne, dans "*Histoire des religions*", Encyclopédie de la Pléiade, Paris, p. 61-140.
- D.B. DICKSON, 1990,
The Dawn of belief. Religion of Upper Palaeolithic of Southwestern France, Tweson, The University of Arizona Press.
- Fr. DUNAND et Ch. ZIVIE-COCHE, 1991,
Dieux et hommes en Egypte, 3,000 av. J.-C., 395 apr. J.-C., Anthropologie religieuse, Armand Colin, coll. Universitaire, Paris.
- M. ELIADE, 1986,
Histoire des croyances et des idées religieuses, I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Paris, Gallimard.
- M. FRANCK, 1990,
Le Dieu à venir, Paris, Actes Sud, Coll. "Le Génie du philosophie".
- St. HAWKING, 1989,
Une brève histoire du temps, du big bang aux trous noirs, Paris, Flammarion.
- A. JACQUARD, 1978,
Eloge de la différence. La génétique et les hommes, Paris, Le Seuil, Coll. Points-Sciences.
- E.O. JAMES, 1969,
La religion préhistorique, Paris, Payot.
- A. LEROI-GOURHAN, 1964,
Les religions de la préhistoire, Paris, P.U.F..
- W.A. LESSA et E.Z. VOGT, 1979,
Reader in comparative Religion. An anthropological Approach, 4th edition, New York, Harpers and Collins.
- Ch. LUMSDEN et Ed. WILSON 1984,
Le feu de Prométhée. Réflexions sur l'origine de l'esprit, Paris, Mazarine.
- J. MONOD, 1973,
Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Paris, Le Seuil, Coll. Points.
- J. NEEDHAM, 1973,
La science chinoise et l'Occident, Paris, Le Seuil, Coll. Points Science.
- M. OTTE, 1993,
Préhistoire des Religions, Masson, Paris.
- G. PESSIS-PASTERNAK, 1991,
Faut-il brûler Descartes ? Du chaos à l'intelligence artificielle quand les scientifiques s'interrogent, Paris, La découverte, Sciences et Société.
- I. PRIGOGINE et I. STENGERS, 1979,
La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science, Paris, Gallimard, N.R.F.
- J.-P. ROUX, 1988,
Le sang, mythes, symboles et réalités, Paris, Fayard.
- J.-P. VERNANT, 1962,
Les origines de la pensée grecque, Paris, P.U.F.
- J.K. WATSON, 1988,
Le christianisme avant Jésus-Christ. Préhistoire et formation de la religion chrétienne, Les sables d'Olome, H. Lable.
- P. WERNERT, 1947,
Culte des crânes, représentation des esprits des défunts et des ancêtres, dans: *Signification des cavernes d'art paléolithique*, Paris, Quillet.



Planche : 1

Défi entre l'homme et l'animal, symbole ici de la force bestiale dont on doit se faire maître par astuce et courage, la tauromachie illustre et restitue une des situations originelles aux sources des comportements religieux. Cette opposition est aux fondements de créations mythiques abondantes et variées. Depuis les fresques paléolithiques où les bovidés participent aux mythogrammes, la "révolution" néolithique où l'homme s'affranchit de la nature par la maîtrise du taureau Et sa domestication, l'épisode du veau d'or, le mythe du Minotaure vaincu par Thésée, le même mécanisme est mis en place : valeurs humaines contre valeurs sauvages incontrôlées, la raison contre le chaos, le sacré contre le profane. La notion de sacrifice, fondée sur l'échange de la vie et du sang de l'animal contre ceux de l'homme, s'y trouve aussi en germe.

Des créations convergentes peuvent expliquer de telles répétitions. Mais le phénomène se trouve à chaque fois intégré à une situation "historique" différente. Il y prend donc un sens particulier, adapté aux autres composantes culturelles (milieu social, géographie, économie, temps etc...).

De plus, la force de la tradition en matières religieuses constitue un lien tenace entre différentes situations. Ainsi s'instituent des "traditions" comportementales en matière religieuse dont la justification est à chaque fois accommodée aux dogmes contemporains. Un même moteur psychique évoluant par bonds peut donc se transformer en phénomène traditionnel à valeur purement "historique". Convergence (réactions analogues dans situations analogues), immanence (concepts fondamentaux propres à l'esprit) et tradition (transmission dogmatique) se trouvent donc tout trois justifier la plupart des comportements à caractère religieux depuis les origines de la conscience au paléolithique ancien jusqu'aux civilisations historiques.

(Gravure du 18^e siècle; Michel LEIRIS, *La course de taureaux*, édit. Fourbis, 1991).

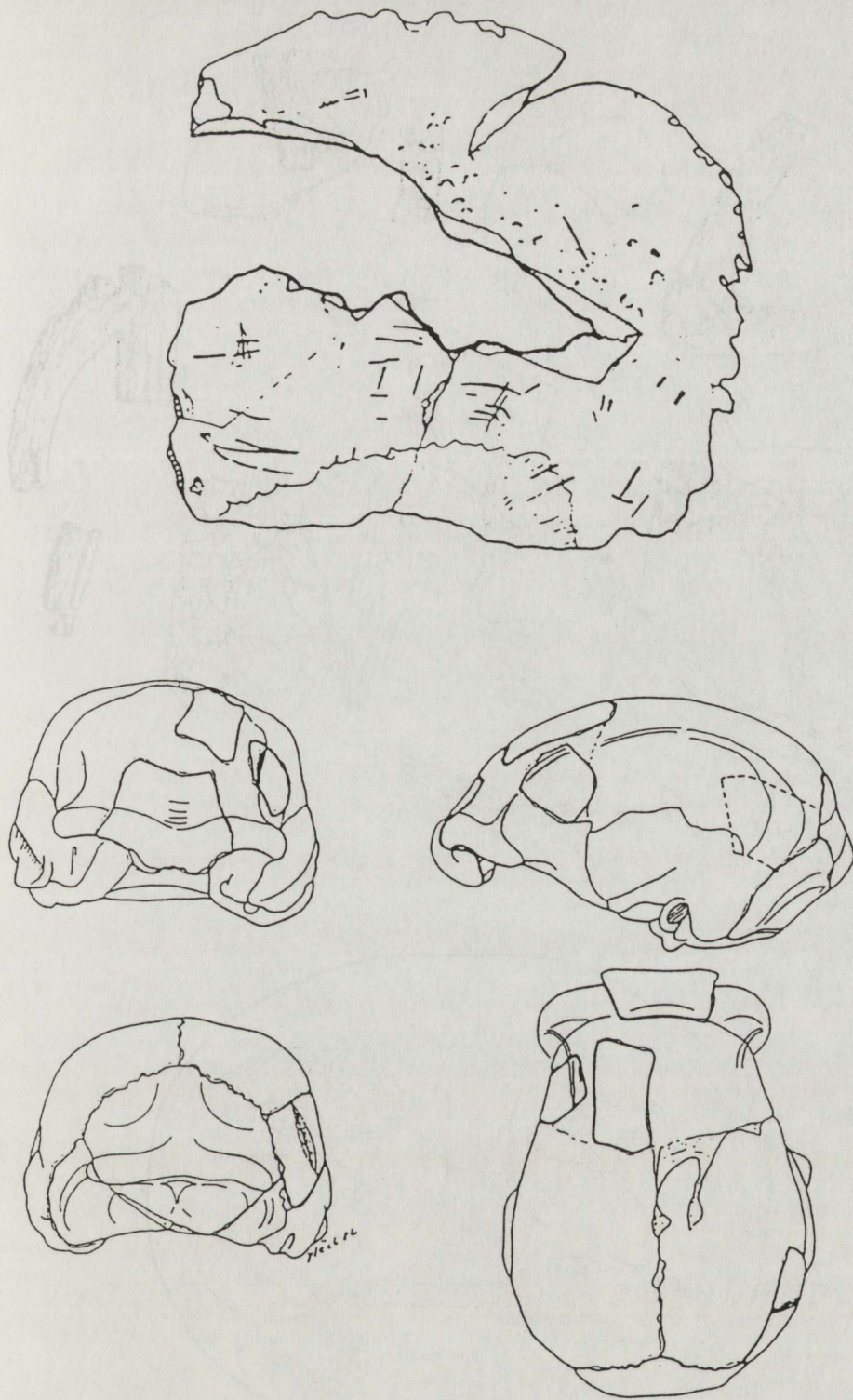


Planche : 2

Divers fragments de crânes humains du paléolithique ancien portent des traces d'actions violentes : coupes, découpes, brûlures. Ils furent de plus retrouvés dispersés parmi des ossements animaux traités de la même manière. Les explications à cette observation furent nombreuses et fondées sur d'abondantes comparaisons ethnographiques où, souvent, un "cannibalisme rituel" était rapporté. A l'autre extrémité, une carence alimentaire a pu aussi être invoquée ou, moins sinistre, l'hypothèse d'une sépulture en deux temps.

On peut en tous cas noter que ce comportement fait partie à nouveau des "universaux" rituels et que, plus fondamentalement, on observe dans les cas paléolithiques une ambivalence entre le sort destiné à certains animaux et certains ossements humains. Cette ambivalence se perpétue sous différentes formes jusqu'aux sacrifices attestés historiquement et aux rôles respectifs de l'homme et de l'animal dans les images mythiques figurées sur parois de grottes au paléolithique récent.

(Haut : arrière de crâne humain incisé, Krapina en Yougoslavie, d'après M. RUSSELL et A. MARSHACK; bas : fragments crâniens percutes de Bilzingsleben, Thuringe, d'après D. MANIA).

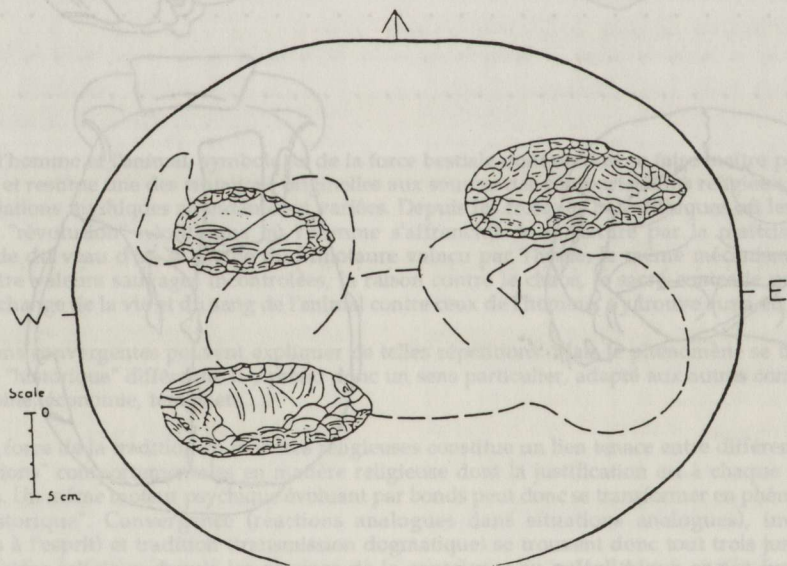
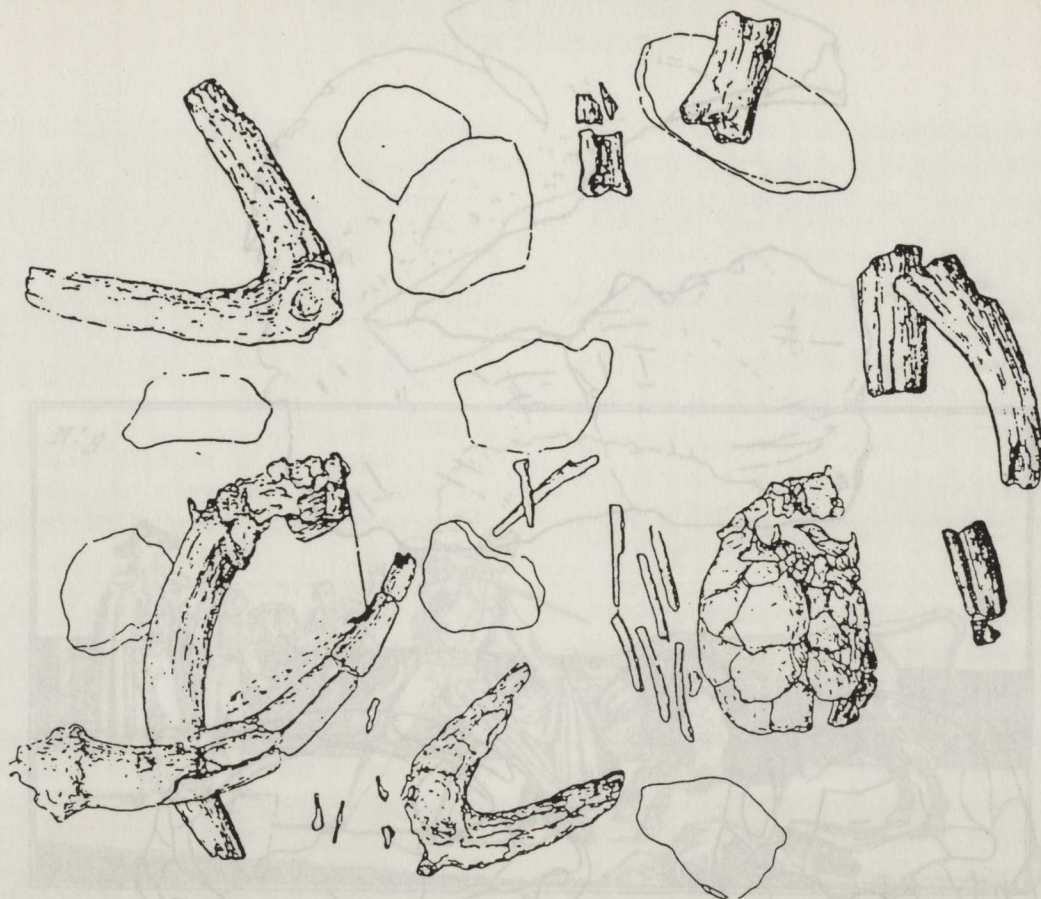


Planche : 3

L'aspect le plus impressionnant dans le mobilier des tombes moustériennes est la fréquence des restes osseux animaux. Limités à certaines espèces (dont les bisons, cerfs, bouquetins), il s'agit des restes de la tête (ramures, encomures, mandibules). Cette association troublante rappelle l'ambiguïté déjà émise quant aux traitements des restes animaux et humains. La présence de bois par exemple démontre le rapport maintenu entre le symbole par excellence de la rivitalisation et le défunt.

Une autre caractéristique est la fréquence des enfants dans ces sépultures et leur association à des objets apparemment destinés aux adultes, tels ces racloirs massifs utilisés intensément. Ces objets de la vie courante ont-ils un rapport avec la brièveté d'existence, donc aux égards particuliers de l'enfant ainsi honoré ?

Dans l'ensemble, ce rituel n'est donc ni simple ni constant. Il démontre la variété des pratiques et la richesse des conceptions dont les traces entretiennent le même rapport symbolique entre un geste et une pensée religieuse.

(Haut : Teshik-Tash, ouzbékistan, sépulture avec chevilles osseuses de bouquetins, d'après Okladnikov; BAS : sépulture de La Ferrassie 5 avec corps d'enfant et outils de pierre; d'après Capitan et Perony repris dans Roulett et Schneider, 1974).



Planche : 4

Composition pariétale fantastique d'un bison au centre au corps de cervidé, d'un cerf à gauche aux pattes palmées et d'un homme dissimulé sous une défroque animale jouant semble-t-il d'un arc musical. Une liaison thématique réunit manifestement ces trois figures réalisées sur le même panneau. Une magie prédatrice est manifestement une explication trop courte pour une telle combinaison à caractère mythologique. Espèces, attributs, attitudes s'organisent en une action unique et singulière dont les composantes se retrouvent en d'autres situations diversement combinées. Une "syntaxe" de la scène peut ainsi être tracée. Ici, l'acte de figuration prend tout son sens puisque aucun animal, aucune situation semblables n'a pu exister sinon dans l'imaginaire religieux paléolithique. L'image prend ici la valeur de réalisation, d'incarnation.

(Caverne du Volp, Ariège, d'après Breuil et Begouen).

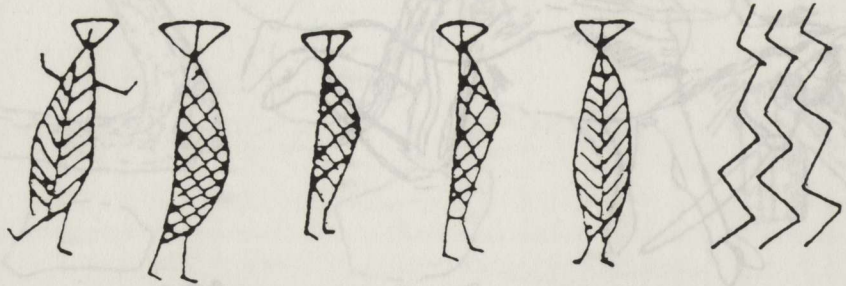


Planche : 5

Au mésolithique, les figures humaines, de plus en plus fréquentes, prennent un style schématisé. Le lien rassemblant les différents éléments d'une scène prend un sens narratif, voire anecdotique. Ce sont de véritables événements observés qui sont ainsi figurés, restitués. Ici, les chasseurs sont clairement désignés par leurs armes; ils forment un groupe serré, opposé au gibier, lui-même représenté sans ambiguïté : faons, cerf mâle et biche. Dans la figuration pariétale, le lien est perdu avec le rôle mythographique du paléolithique. Les scènes et les personnages qui les composent sont désormais explicites, c'est l'événement rapporté qui prévaut, non la création d'une image fantastique.

(Haut : gravure sur os, du Maglémোসien danois; bas : peinture rupestre de la Cueva de los Caballos, Valencia, Espagne).

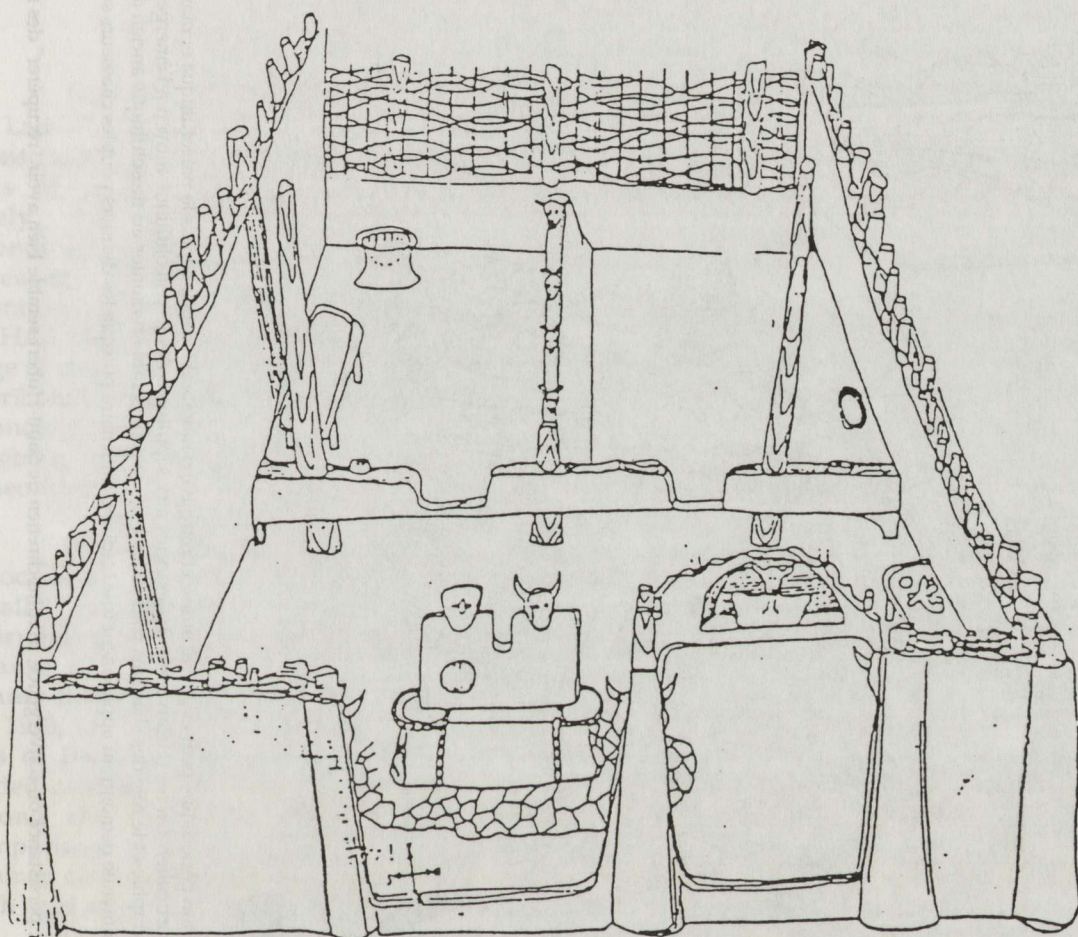


Planche : 6

Le phénomène religieux le plus important et apparemment propre au néolithique ancien européen est la création du "temple". Espace sacré, découpé à l'intérieur du territoire collectif mais clairement délimité, il répond à deux aspirations nouvelles et principales : la délégation des fonctions religieuses, du domestique au communautaire, et la matérialisation architecturale, monumentale, d'un ordre cosmique assumé lui-même, spectaculairement par la société dans son ensemble. Comme les enceintes circulaires protohistoriques, comme les camps romains, ces créations collectives avaient pour fonction la solidarité cérémonielle et la matérialisation d'une prise de possession territoriale, sacralisée par son ordonnancement. Les chapelles de nos missionnaires n'ont pas échappé davantage à l'impact de cette double fonction quelque soit le temps, le lieu ou la conviction : orientation du sanctuaire, distribution des volumes, enclos, tout y répercute pour le prolonger, l'ordre de la lointaine Eglise métropolitaine.

Ici, de plus, les accessoires intérieurs (banquettes, bassins, foyers) rappellent les maisons anatoliennes mais l'entrée monumentale est suivie d'un double pilier d'argile modelé d'une tête de femme et d'un taureau.

(La Parta, Roumanie occidentale, fouilles G. Lazarovici, Musée de Timisoara).

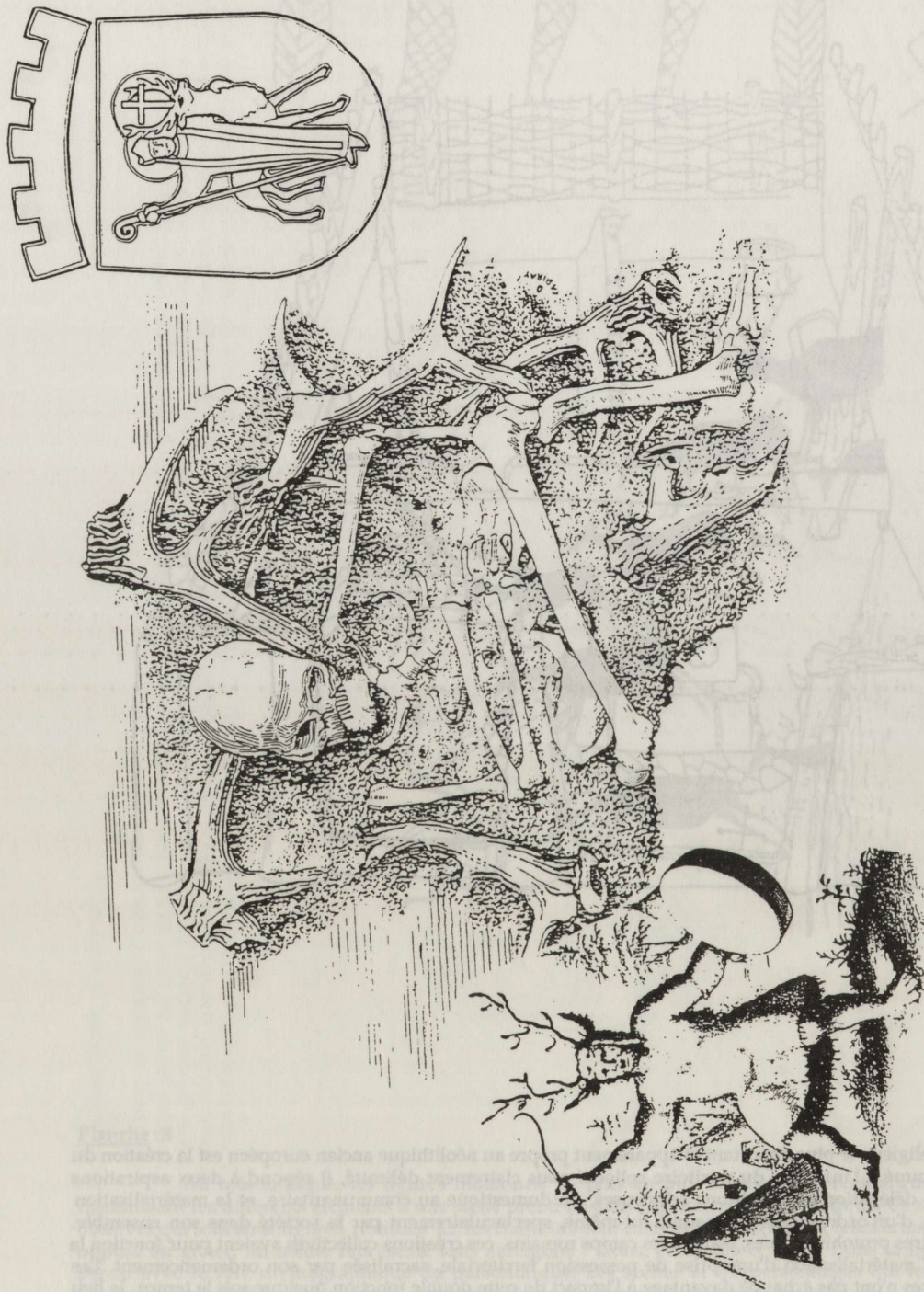


Planche : 7

Le sens des bois de cerfs, comme symboles de revitalisation périodique, peut avoir été utilisé et retrouvé d'inombrables fois, depuis le paléolithique et marqué ainsi une "constante" de l'esprit humain vis-à-vis de ces attributs chargés d'un pouvoir si particulier. On les retrouve en effet associés aux sépultures dès le paléolithique moyen à l'émergence du rituel funéraire, il y a environ 50 mille ans. Mais ils sont aussi souvent attestés en ethnographie et le rôle des shamans coiffés des bois de cerfs semble remonter au mésolithique ancien au moins. Dans les peuplades sibériennes décrites depuis le 18^{ème} siècle, leur importance s'est maintenue démontrant apparemment une tradition millénaire puisque les derniers peuples chasseurs semblent s'être

diffusés vers le Nord-Est de l'Europe à la fin de la glaciation. Enfin, persistance ou convergence, le culte chrétien de Saint-Hubert semble bien avoir "récupéré" des restes de pratiques "païennes" liées à l'adoration du cerf ou de ses attributs.

Les "croches" (canines atrophiées de cerf) ne servent-elles pas encore, montrées en sautoirs de pendeloques prophylactiques, aux chasseurs "superstitieux" d'aujourd'hui ?

(Gauche : Shaman sibérien d'après M. Street; centre : sépulture mésolithique, d'après ST. JUST Péquart, droite : Saint-Hubert, image populaire).