

ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

1991

10^{ème} année

ETUDES INDO-EUROPÉENNES

Revue annuelle publiée par l'Institut d'Etudes Indo-Européennes de l'Université Jean Moulin (LYON III), groupe de recherches pluridisciplinaires réunissant linguistes, historiens des civilisations, du droit et des institutions, des religions, philosophes, ethnologues, anthropologues et préhistoriens.

Organe de cet Institut dont elle publie les travaux (notamment les actes de la session d'études indo-européennes), la revue accueille également des articles originaux rédigés en français portant sur le domaine de ses recherches.

Il sera rendu compte d'ouvrages récents dans le cadre de la **Chronique des études indo-européennes**.

Les manuscrits dactylographiés des articles et les ouvrages pour compte-rendu doivent être adressés au Directeur de l'Institut d'Etudes Indo-Européennes de l'Université Jean Moulin, 74 rue Pasteur, 69007 Lyon, qui sélectionne les articles proposés. Les membres du conseil de l'Institut sont de droit membres du Comité de la revue.

Les titres de paiement (chèques, virements postaux ou bancaires) doivent être libellés à l'ordre de : l'Agent Comptable de l'Université Lyon III, mais adressés par courrier à l'Institut d'Etudes Indo-Européennes.

SOMMAIRE

Jean-Paul ALLARD : <i>Dixième année.</i>	5
Carl-Heinz BOETTCHER : <i>La culture des gobelets en entonnoir en Europe centrale.</i>	9
Eduardo PERALTA-LABRADOR : <i>Confréries guerrières indo-euro- péennes dans l'Espagne ancienne.</i>	71
Jean HAUDRY : <i>La religion de la vérité dans le monde germa- nique</i>	125
Philippe JOUET : <i>Un épisode de qualification par « traversée de l'eau » dans Táin Bó Cúalnge.</i>	169
Jérémie BENOIT : <i>L'arbre de la Liberté : Résurgence d'une mentalité indo-européenne.</i>	185
<i>Chronique des Etudes Indo-Européennes</i>	211

DIXIEME ANNEE

Il y a dix ans, Jean HAUDRY, assumant alors la direction de l'Institut d'Etudes Indo-Européennes qu'il venait de fonder, publiait le premier numéro de notre revue. Dès les débuts, *Etudes Indo-Européennes* recueillait non seulement l'adhésion des connaisseurs et des spécialistes, avec les souscriptions d'abonnement des bibliothèques universitaires et savantes d'Europe, des Etats-Unis et d'autres grands pays du monde, mais aussi la faveur d'un public cultivé, attaché aux moeurs intellectuelles de "l'honnête homme" et préoccupé de mémoire collective et traditionnelle, soucieux d'en retrouver les racines et d'en redécouvrir les jalons historiques dans ce que les sociologues ont coutume d'appeler "la longue durée". Les moyens d'impression et de diffusion de la revue étaient certes rien moins que rudimentaires, mais en dépit de ses imperfections formelles, elle ne manquait pas de susciter l'intérêt, d'autant plus que ses lecteurs savaient qu'ils étaient ses seuls soutiens, puisque l'auto-financement avait été, dès le départ, le principe de gestion retenu par l'équipe rédactionnelle et son directeur, désireux de préserver l'indépendance et l'existence de la publication face à toute ingérence administrative.

Ce principe a été maintenu envers et contre tout. Des aides

ponctuelles et limitées sont certes venu encourager nos efforts ; l'une en 1987 émanait du CNRS, l'autre en 1990 était le fait de l'Université Lyon III. Toutes deux ont contribué à améliorer les conditions d'édition et de présentation, mais elles ne sauraient suffire à assurer la régularité de la parution. C'est donc en vivant d'abord et exclusivement grâce à ses abonnés, qu'elle remercie aujourd'hui de leur fidélité, que la revue a pu atteindre ainsi le seuil d'une nouvelle décennie. Puissent les Dieux continuer à lui témoigner leur faveur !

Il y a dix ans, la recherche était encore dominée, dans le domaine des études indo-européennes, par l'influence de l'oeuvre magistrale de Georges Dumézil. Sans rien renier des méthodes de ce dernier, en en élargissant même le champ d'application, nous tendons aujourd'hui à ne plus voir dans la trifonctionnalité l'unique clé du monde indo-européen et des civilisations qui sont nées de lui. D'une part, en effet, l'importance de la religion cosmique des Indo-Européens et des marques qu'elle a laissées dans l'univers mental et culturel de leurs héritiers a été depuis lors mise en évidence. Il ne saurait plus guère être question, désormais, d'appliquer sans réserves ni nuances le schéma trifonctionnel à l'analyse de l'image du corps social là où a persisté, en Europe, une tripartition dont les fonctions ont été cosmiques et non point sociales à l'origine. D'autre part, un mouvement récent de la recherche nous ramène à un débat qui avait été quelque peu délaissé depuis l'émergence de la nouvelle mythologie comparée, le débat relatif à la formation et aux origines du peuple indo-européen initial et à son dernier habitat commun. Préhistoriens et paléolinguistes osent de nouveau argumenter en faveur de l'Europe centrale où d'aucuns veulent situer la genèse de l'ethnie indo-européenne primitive. Enfin, on devine encore, dans l'ombre, de vastes domaines inexplorés que certains chercheurs commencent à aborder : les rites initiatiques du monde indo-européen et les formes de compagnonnage guerrier auxquelles ils ont donné naissance en Grèce, chez les Germains, aux origines de Rome comme chez les Celtes ou Celtibères, ou ailleurs encore,

méritent désormais d'être réexaminés dans le contexte des découvertes survenues dans la seconde moitié de ce siècle, et notamment dans la perspective de la "longue durée" des mentalités. De même, la notion indo-européenne d'immortalité, outre le contenu purement personnel qui était le sien lorsqu'elle était encore insérée dans la mythologie vivante qui l'avait conçue, semble avoir connu une survie qui lui a permis de sauvegarder, dans un environnement religieux nouveau et différent, un sens collectif et lignager, à la fois terrestre et sacré, intimement lié à la notion de la gloire et dont la pérennité a perduré jusqu'à une époque avancée de l'évolution de l'Europe. De même encore, les structures de la parenté et l'institution de l'avunculat, dont la conception entretenait un rapport organique avec la sacralité traditionnelle d'autres institutions comme la royauté, devraient connaître un regain d'intérêt de la part des chercheurs si l'on veut rendre compte du poids qu'elles ont eu dans l'histoire et de la place qu'elles ont occupé dans l'imaginaire. Bien des réflexions préparatoires ont été engagées sur ces thèmes, des théories ébauchées, lors de nos sessions d'études de St-Germain-Au-Mont-d'Or, et il faut souhaiter qu'elles parviennent à maturité dans la décennie qui s'ouvre et dont nous espérons pouvoir un jour dresser un bilan serein, parallèle à celui que nous présentons aujourd'hui.

Semblable aux trois Nornes de la mythologie germanique, ce dixième volume reflète de façon significative le passé, le présent et l'avenir des études indo-européennes. Sans oublier les acquis, en conservant le désir de les approfondir, mais en se refusant à les ériger en dogmes, il renouvelle certains questionnements permanents, toujours destinés à révision, et ouvre des horizons riches de promesses, ne serait-ce que par l'élargissement européen de nos auteurs qui s'y dessine. Acceptons-en l'augure !

Jean-Paul ALLARD

Directeur de l'Institut d'Etudes Indo-Européennes

**LA CULTURE DES Gobelets en entonnoir en Europe centrale
Interprétation de sa genèse et de ses structures sociales**

Vers 4000 avant notre ère, au néolithique, s'est accompli, dans la partie septentrionale de l'Europe centrale, un processus historique de portée universelle (1). Le long du cours de la Vistule, de l'Oder, de l'Elbe et du Rhin, se sont rencontrées (2) la culture de la céramique rubanée (3),

(1) Pour l'interprétation des faits et enchaînements historiques, et en particulier préhistoriques, voir ci-après pp. 36 ss.

(2) Progression de la céramique rubanée le long des cours d'eau, p. ex. de l'Oder, de l'Elbe, du Rhin : V. GORDON CHILD : *The Dawn of European Civilization*, 4e ed., Londres 1947, p. 105 ; Dieter KAUFMANN : *Die ältestlinienbandkeramischen Funde von Eisleben, Kr. Wanzleben, und der Beginn des Neolithikums im Mittel-Elbe-Saale-Gebiet*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 52, Hildesheim 1983 (1984), p. 177 ; Otto KUNKEL : *Die Bandkeramik in Pommern*, Germania 18, Berlin 1934, p. 174 s. (cartes).

(3) La culture d'Ertebølle : "Chasseurs et pêcheurs hautement évolués ayant l'expérience de la mer" : T. DOUGLAS PRICE, Erik BRINCH PETERSEN : *Ein Lagerplatz der Mittelsteinzeit in Dänemark*, Spektrum der Wissenschaft 5 (1987), Heidelberg, p. 116 ; voir également Johannes BRÖNDSTED : *Nordische Vorzeit*, Tome 1, Neumünster 1960, p. 115 ss., 128 ; Gustav SCHWANTES : *Die Urgeschichte Schleswig-Holsteins*, Tome 1, Neumünster 1958, p. 212 ss., 220 ss., 228 ; J. TROELS-

culture paysanne venue du Sud-Est, et la culture dite d'Ertebölle dont les origines se situent sur les côtes de la Baltique et de la Mer du Nord, culture de chasseurs et de navigateurs (4). Du phénomène de fusion qui ne tarda pas à se produire (5) naquit - et c'est là ma thèse n° 1 - une

SMITH : *The Ertebölle Culture and its Background*, *Palaeohistoria* 12 (1966), Groningue (1967), p. 522 s.

(4) **Contacts de la culture d'Ertebölle avec la céramique rubanée ou les cultures qui lui succèdent** : Dietrich BOHNSACK : *Das Steinzeit-Fundgebiet Boberg*, Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern 7 (1967) ; p. 83. Grahame CLARK : *The Earlier Stone Age Settlements of Scandinavia*, Cambridge 1975, p. 195 ; John-Elof FORSSANDER : *Der ostskandinavische Norden während der ältesten Metallzeit Europas*, Lund 1936, p. 260. Peter V. GLOB : *Der Einfluß der Bandkeramischen Kultur in Dänemark*, *Acta Archaeologica* 10 (1939), Copenhagen, pp. 131 ss. ; Bernhard GRAMSCH : *Zum Problem des Übergangs vom Mesolithikum zum Neolithikum im Flachland zwischen Elbe und Oder*, in : Friedrich SCHLETTE (ed.) : *Evolution und Revolution im Alten Orient und in Europa*, Berlin 1971, pp. 130 ss. ; Gernot JACOB-FRIESEN : *Die Steinzeit im östlichen Elb-Weser-Gebiet*, Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern 29 (1976), p. 64 ; Otto KUNKEL, op. cit., pp. 174 ss. ; Hermann SCHWABEDISSEN : *Ein horizontierter "Breitkeil" aus Satrup und die mannigfachen Kulturverbindungen des beginnenden Neolithikums im Norden und Nordwesten*, *Palaeohistoria* 12 (1966), (1967), pp. 419 ss., 425 ss. ; idem : *Der Übergang vom Mesolithikum zum Neolithikum in Schleswig-Holstein*, Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern 9 (1968), p. 15.

(5) **La culture des gobelets en entonnoir, résultante des contacts entre celles d'Ertebölle et de la céramique rubanée** (surtout Rössen et Lengyel/Gatersleben) : cf. Hermann BEHRENS : *Mitteldeutsche Einflüsse im nordwestdeutschen Neolithikum*, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 50 (1966), Berlin, pp. 24 ss. ; Kondrad JAZDZEWSKI : *The Funnel Beaker Culture*, *Prace Materialy* 6 (1961) Lodz, pp. 95 ss. ; Hermann MÜLLER-KARPE : *Geschichte der Steinzeit*, 2e ed., Munich 1976, pp. 45 s. ; Hermann SCHWABEDISSEN : op. cit. p. 20. **Sur la genèse de la culture des gobelets en entonnoir en général** : "Die Entstehung einer neuen Kultur wie der Trichterbecherkultur... (muß) als ein komplexer Vorgang angesehen werden, der neben der kulturgenetischen Seite noch ökonomische, soziale, ethnogenetische, politische und ideologische Aspekte besitzen dürfte". Bernhard GRAMSCH, op. cit., p. 137.

nouvelle culture, celle des gobelets en entonnoir (6), dont l'existence (7) devait se prolonger sur plus d'un millénaire et qui finit par s'étendre à un espace allant des Pays-Bas à l'Ukraine, et du Sud de la Scandinavie jusqu'à la Bohême et à la Moravie (8).

Grâce à leur supériorité militaire et à leur mobilité - c'est ma thèse n° 2 - les clans lignagers d'Ertebölle parvinrent à dominer les peuples de la céramique à rubans (9), leur imposèrent tribut et fondèrent une confédéra-

(6) **Culture ou province culturelle :** "Das Produkt einer Menschengruppe, die in geschlossenem Verbands als eine Gemeinschaft lebt, die ihre Geräte und Schmucksachen in einer dieser Menschengruppen eigentümliche Sonderart gestaltet" : Martin JAHN : *Die Abgrenzung von Kulturgruppen und Völkern in der Vorgeschichte*. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. Hist. Kl., Tome 99, 3 (1952), Berlin, p. 10. Hermann BEHRENS donne une définition minimale et une définition maximale : *Die Schnurkeramik - nur ein Problem der Klassifikation ?*, Jahreschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 64 (1981). D'abord : une culture archéologique "stellt den materiellen Niederschlag von Kommunikationsbeziehungen zwischen Menschen selbst und ihrer Umwelt dar". Ensuite : "Hinter dem materiellen Niederschlag... verbirgt sich eine ethnische bzw. soziale Organisation".

(7) **Durée de la culture des gobelets en entonnoir :** Hans QUITTA : *Zu einigen Problemen und Perspektiven der Radiokarbondatierung, Ausgrabungen und Funde* 17 (1972) Berlin ; p. 108.

(8) **Périmètre territorial de la culture des gobelets en entonnoir :** J.A. BAKKER, J.C. VOGEL, T. WISLANSKI : *TRB and other C 14 dates from Poland*, Helinium 9 (1969), Wetteren, pp. 214 s. (cartes) ; J.A. BAKKER, J.D. van der WAALS : *Denekamp-Angelslo-Cremetions, Collared Flasks and a Corded Ware Sherd in Dutch Final TRB Contexts*, in : Glyn DANIEL, Poul KJAERUM (ed.) : *Megalithic Graves and Ritual*, Papers presented at the Atlantic Colloquium, Moesgard 1969, Copenhagen 1973, p. 34.

(9) **Soumission et domination de peuples évolués par des chasseurs nomades guerriers, par ex. par les Aztèques au Mexique :** Peter BENSCH : *Die Entstehung der primären Hochkulturen als ethnologisches Problem*, Zeitschrift für Ethnologie 77 (1952) Brunswick, pp. 178 s., 183 ; **par les mandchous en Chine :** Arnold TOYNBEE : *Menschheit und Mutter Erde*, Düsseldorf 1988, p. 438 ; **par des navigateurs guerriers, par ex. par les Normands en Europe occidentale, méridionale et orientale :** Peter BENSCH : op. cit. p. 176 ; Karl Theodor

tion de seigneuries nobiliaires autonomes (10). C'est dans les cours de ces dernières (11) que se serait développée - c'est ma thèse n° 3 - à partir des idiomes des deux groupes de populations appelés à s'unir intimement (12), une

STRASSER : *Wikinger und Normannen*, 5e ed., Hambourg 1943, pp. 52 ss., 86 ss., 96 ss., 109 ss.

(10) **Nombreuses petites seigneuries nobles dans la culture des gobelets en entonnoir** : Gerhard KÖRNER, Friedrich LAUX : *Ein Königreich an der Luhe, Lüneburg* 1980, p. 63. **Féodalisme à haute époque avec couches dominantes d'origine nomade** : Wilhelm SCHMIDT : *Rassen und Völker in der Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Tome 1 : *Die Rassen des Abendlandes*, Lucerne 1946, p. 281. **Féodalisme proto-européen** : Friedrich CORNELIUS : *Geistesgeschichte der Frühzeit*, Tome 2, Volume 2, Leyde 1967, p. 135. Bernfried SCHLERATH : *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur*. Innsbruck 1973, pp. 12, 24. Wilhelm SCHMIDT : op. cit. ; tome 2 : *Die Völker des Abendlandes*, Lucerne 1946, pp. 312 ss. Voir en outre notes 53 et 57. **Pour ce qui est de la représentation idéale de la tripartition sociale exposée par Georges Dumézil et des fonctions sacerdotale, guerrière et productrice**, cf. Jean HAUDRY : *Les Indo-Européens* Paris 1981, pp. 6, 20 ss., 40 ss. ; Wolfgang P. SCHMID : *Beiträge zur Diskussion über den Begriff "Bauer"*, in : Reinhard WENSKUS, Herbert JANKUHN, Klaus GRINDA (ed.) : *Wort und Begriff "Bauer"*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1975, pp. 216 ss.

(11) **Le proto-indo-européen, langue de cour et de l'aristocratie** : Friedrich CORNELIUS, op. cit. p. 46 ; Bernfried SCHLERATH, op. cit. pp. 24 s., 29 s. ; Vittore PISANI : *Indogermanisch und Europa*, München 1974, pp. 12 ss. Voir en outre notes 12 et 74. Selon Antoine MEILLET : *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 8e ed., 1937, p. 47, cité par Jean HAUDRY, op. cit. p. 15, l'indo-européen "est une langue de chefs et d'organiseurs imposée par le prestige d'une aristocratie". Rudolf MERINGER : *Indogermanische Sprachwissenschaft*, 2e ed., Leipzig 1899, p. 135 appelle "communauté linguistique" les supports du proto-indo-européen.

(12) **Genèse du proto-indo-européen par fusion de langues non parentes entre elles ou n'étant liées que par une parenté lointaine** : Sigmund FEIST : *Europa im Lichte der Vorgeschichte und die Ergebnisse der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft*, Berlin 1910, pp. 49, 51 ; Emil FORRER : *Neue Probleme zum Ursprung der indogermanischen Sprache*, Mannus 26 (1934), Leipzig, pp. 115 ss. ; Wilhelm SCHMIDT : op. cit. Tome 2, pp. 227 ss. ; Christian Cornelius UHLENBECK : *The Indogermanic Mother Language and Mother*

langue de communication de haut niveau, le proto-indo-européen (13). Contemporaine de la première "grande culture" du Proche-Orient, celle de Sumer sur l'Euphrate et le Tigre, cette fusion devait aboutir ainsi également au centre de l'Europe - c'est ma thèse n° 4 - à la genèse d'un phénomène culturel et social qui mérite le nom de "grande culture" (14). Par opposition aux despotismes orientaux et à

Tribes Complex, American Anthropologist, N.S. 39 (1937), Menasha/Wisconsin, pp. 385 ss. Aussi bien FORRER, op. cit. pp. 126 s. qu'UHLENBECK, op. cit. pp. 389 s., voient dans l'une des deux langues dont ils constatent la présence antérieurement au proto-indo-européen, un idiome, plutôt septentrional (FORRER : "vraisemblablement de la région de la Baltique"), et dans l'autre un idiome plutôt originaire du Sud-Est. Cf. Antonio TOVAR : *Zur Frage der Urheimat*. Indogermanische Forschungen 75 (1970) pp. 41 ss. Pour Vittore PISANI, la langue de base indo-européenne est, suivant Anton SCHERER : *Indogermanische Altertumskunde* (depuis 1956), Kratylos 10 (1965) pp. 3 s., la résultante d'un alliage de langues originellement non apparentées, alliage dans lequel l'une d'entre elles, peut-être en raison d'une supériorité politique de ses supports humains, a pu parvenir à une position directrice. Jean HAUDRY, op. cit. p. 121. Voir aussi sur ce point Anton SCHERER : *Soziologisches über Sternnamen*, in : Manfred MAYRHOFER (ed.) : *Antiquitates Indogermanicae*. Innsbruck 1974, pp. 187 ss.

(13) Sur la notion d'indo-européen, comme sur la genèse et la diffusion de l'indo-européen, voir note 76 et Annexe. Sur le caractère indo-européen de la culture des gobelets en entonnoir : Jean HAUDRY : *Die Indo-Europäer* (édition allemande de l'ouvrage cité plus haut) Vienne 1986, p. 153 : "Die neolithische Trichterbecherkultur entspricht dem Bild, das die Tradition und die linguistische Paläontologie von einem indoeuropäischen Volk vermitteln : dort trifft man sowohl auf die Viehzucht und den Ackerbau wie auch auf das Pferd, den (Streit-)Wagen, die Streitaxt, befestigte Siedlungen und die Spuren einer hierarchisierten Gesellschaft". Cf. Ulrich FISCHER : *Mitteldeutschland und die Schnurkeramik*, *Jahreschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 41/42 (1958), Halle, p. 257 ; Lothar KILIAN : *Zum Ursprung der Indogermanen*, Bonn 1983, pp. 110, 156 s. Richard PITTIONI : *Der urgeschichtliche Horizont der historischen Zeit*, in : Golo MANN, Alfred HEUSZ (ed.) : *Propyläen Weltgeschichte*, Tome 1, Francfort-sur-le-Main 1961, pp. 254 s. ; Gustav SCHANTES : op. cit. pp. 361 ss.

(14) Définition de la notion de "grande culture", voir p. 49 s. et notes 99 et 101. La culture des gobelets en entonnoir qualifiée de "grande culture" : Hermann SCHWABEDISSEN : *Die Bedeutung der Moorarchäologie für die Urgeschichts-*

leurs économies régies selon un système administratif centralisé, s'est dessiné ici un ordre social fondé sur des bases décentralisées, fédérales, et, pour ainsi dire, sur une économie de marché (15).

Personne ne sait comment les ethnies de cette époque se nommaient elles-mêmes. Des concepts comme la céramique rubanée ou la culture d'Ertebölle sont des dénominations forgées, faute de mieux, pour la commodité, par la recherche préhistorique. Les peuples de la céramique rubanée ont dû leur nom à la manière caractéristique dont ils ornaient leurs poteries d'argile, ceux d'Ertebölle à un site de fouilles important du Danemark, dans lequel ont été retrouvés des restes de leur culture. On peut faire sur la dénomination de

forschung, Offa 8 (1949), p. 48.

(15) Pour la discussion sur les débuts d'une économie de marché dans la culture des gobelets en entonnoir : Jürgen HOIKA : *Das Mittelneolithikum zur Zeit der Trichterbecherkultur in Nordostholstein*, Neumünster 1987, pp. 117 s., 121 s., 124 ; Torsten MADSEN : Récession du livre de Hoika, *Germania* 67 (1989), p. 607 (dont on retiendra que - à l'inverse de Madsen, qui critique les réflexions de Hoika sur une possible division du travail artisanal et un possible commerce professionnel au sein de la culture des gobelets en entonnoir -, Hoika lui-même n'utilise pas la notion d'économie de marché). Sur l'organisation de l'économie et de l'orientation du marché au néolithique en général : Leonhard FRANK : *Wirtschaftsformen der Vorzeit*, Brno (Brünn) 1943, pp. 123 ss., 137 ; Otto von ZWIEDINECK SÜDENHORST : *Kollektivismus und Kapitalwirtschaft in der Vor- und Frühgeschichte*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse, München 1949, pp. 75 s. cf. en outre Erhard SCHLESIER : *Ethnologische Aspekte zum Begriff "Bauer"*, in : Reinhard WENSKUS, Herbert JANKUHN, Klaus GRINDA (ed.) : op. cit. pp. 51 ss. Pour les Germains du début de notre ère aussi, on a pu parler d'"une tendance individualisante de l'économie, qui s'étendait même aux tenanciers non-libres" : Alfons DOPSCH : *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, Teil 1, Vienne 1918, p. 79. Despotisme oriental avec gestion centralisée de l'économie : La caractéristique en était, selon Hermann von WISZMANN : *Die Entwicklungsräume des Menschen*, Universitas, 1946, p. 447 : "la forte concentration des énergies sous un seul roi qui régnait, comme l'incarnation d'une divinité suprême, avec l'aide d'une caste sacerdotale regroupée en compagnonnage initiatique et d'un corps de fonctionnaires très hiérarchisé sur un peuple de paysans corvéables tenu à un travail de fourmis".

la culture des gobelets en entonnoir des remarques analogues puisqu'elle est due à la présence d'une forme de céramique typique de cette culture.

L'humanité d'alors ne connaissait pas encore la possibilité d'employer le cheval à tirer des chariots ni celle de l'utiliser comme monture. Il est cependant manifeste qu'il l'était déjà comme bête de somme, afin de transporter des marchandises de haute valeur sur des parcours assez longs, surtout lors du passage des lignes de partage des eaux (16).

(16) **Le cheval, animal domestique au cuprolithique :** Franz HANCAR : *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*, Vienne 1956, pp. 78, 543 ; Günter NOBIS : *Vom Wildpferd zum Hauspferd*, Cologne 1971, p. 72. **Le cheval, animal de bât et de transport :** Edward HAHN : *Von der Hacke zum Pflug*, Leipzig 1914, p. 86. Fritz FLOR : *Haustiere und Hirtenkulturen*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 1 (1930) p. 109. **Le cheval, victime sacrificielle probable, animal de boucherie et de somme dans la culture des gobelets en entonnoir :** V. Gordon CHILD : *Soziale Evolution*, Francfort-sur-le-Main 1968, p. 116 ; Jürgen DRIEHAUS : *Die Altheimer Gruppe und das Jungneolithikum in Mitteleuropa*, Mayence 1960, p. 89 ; Fritz FLOR, op. cit., p. 153 ; Leonhard FRANZ : *Wirtschaftsformen*, op. cit. pp. 133 s. Otto Friedrich GANDERT : *Ursprung und Geschichte des Pferdes bei den Germanen*, Mannus 17 (1925) pp. 122 ss. ; Franz HANCAR, op. cit. pp. 34 ss. ; Alexander HÄUSLER : *Récension de Wolfgang MEID : Archäologie und Sprachwissenschaft*, Kratylos 35 (1990), p. 141 ; idem : *Von Eroberern aus dem Osten keine Spur*, Allgemeine Zeitung, Mayence, 1.03.1991 ; Volkmar KELLERMANN : *Pferd und Wagen in ihrer glaubensmäßigen Bedeutung*, Germanien 14 (1939) pp. 461, 467. Hans-Hermann MÜLLER : *Tierreste aus einer Siedlung der Bernburger Gruppe bei Halle (Saale)*. Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 62 (1978) pp. 214 s. ; B. SCHNITTGER : *Die prähistorischen Feuersteingruben und die Kulturlager bei Kvarnby und Sallerup in Schonen*, Prähistorische Zeitschrift 2 (1910) pp. 178 s. **Le cheval chez les Proto-Indo-Européens :** Wilhelm BRANDENSTEIN : *Die Lebensformen der "Indogermanen"*, in Wilhelm KOPPERS (ed.: *Die Indogermanen und Germanenfrage*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (1936), p. 247 ; Fritz FLOR, op. cit. p. 163, 183, 192 ; Hermann HIRT : *Die Indogermanen*, Tome 1, Strasbourg 1905, p. 289 ; Wolfgang MEID : *Archäologie und Sprachwissenschaft. Kritisches zu neueren Hypothesen der Ausbreitung der Indogermanen*, Innsbruck 1989, pp. 14 s., 36 ss. ; Fritz SCHACHERMEYER : *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern, 1950, pp. 71, 118 ; Otto SCHRADER : *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2. Teil, Die urzeit, Jena 1907, pp. 158 s ; Josef WIESNER : *Osteuropäische Frühzeit im Lichte neuer Forschungen. Die Arier in Osteuropa*, Prussia 35 (1943),

Il n'existait pas de routes et presque pas de chemins hors des finages ; il n'y avait au fond que des sentiers. La charrue tirée par des bovins était cependant déjà en usage. De même, on attelait depuis assez longtemps déjà les bêtes à cornes aux traîneaux et aux schlittes (17). Même le chariot à

p. 83. **Le cheval, animal de trait attelé au char léger de combat à partir seulement du 2ème millénaire avant notre ère** : Franz HANCAR : op. cit. p. 549 ; Alexander HÄUSLER : *Rad und Wagen zwischen Europa und Asien*, in : Wilhelm TREUE (ed.) : *Achse, Rad und Wagen*, Göttingen 1986, pp. 140 s. ; Joseph WIESNER : op. cit. p. 83. **Le cheval, animal de monture à partir seulement du premier âge du Bronze** : V. GORDON CHILDE, op. cit. p. 101. Franz HANCAR, op. cit. p. 555 ; Joseph WIESNER, op. cit. p. 83. **Le cheval, animal de trait, pour charges lourdes, seulement après l'introduction du harnais au haut-moyen-âge** : Herbert HAUPT : *Der Wagen im Mittelalter*, in Wilhelm TREUE (ed.) : op. cit. p. 190. **Culte du cheval** : tant chez les peuples ouralo-altaïques que chez les Indo-Européens, le culte religieux du cheval remonte à des époques qui se situent bien avant le premier emploi du cheval comme animal de trait ou comme monture. Il n'est pas l'expression d'une culture aristocratique, relativement tardive, mais le témoignage d'une culture primitive de chasseurs, dans laquelle les croyances tournaient encore dans une large mesure autour de la fécondité du gibier. En sont la preuve les rôles qui revenaient aux femmes et au phallus de l'animal, au moins symboliquement, dans les rites. Le fait est souligné par la grande importance que revêtait précisément la chasse aux chevaux sauvages durant de longues phases de la préhistoire. Voir sur ce sujet Ernst FEIGL : *Grundzüge der Haustierv Verbreitung*, *Geographische Zeitschrift* 34 (1928) pp. 346, 349 ; Otto Friedrich GANDERT : *Ursprung und Geschichte*, op. cit. pp. 123 ss. Sur le culte du cheval, voir Mircea ELIADE : *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich 1957, p. 89 ; Friedrich CORNELIUS : op. cit. p. 269 ; Jakob Wilhelm HAUER : *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage*, *Archiv für Religionswissenschaft* 36 (1939) pp. 23 ss. ; Wilhelm KOPPERS : *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, in : idem (ed.) op. cit. pp. 284 ss., 297 s., 404 ; Wolfgang MEID : op. cit. p. 38 ; Franz Rolf SCHRÖDER : *Germanische Urmythen*, *Archiv für Religionswissenschaft* 35 (1938), pp. 222 ss. ; Jan de VRIES : *Altgermanische Religionsgeschichte*, Tome 2, Berlin 1957, p. 207 s. ; Joseph WIESNER : *Fahrende und reitende Götter*, *Archiv für Religionswissenschaft* 37 (1941/42) pp. 36, 45.

(17) **Chemins et sentiers** : Dietrich DENECKE : *Methodische Untersuchungen zur historisch-geographischen Wegeforschung im Raum zwischen Solling und Harz*, Göttingen 1969, pp. 109 ss. ; Leonard FRANZ : *Wirtschaftsformen*, op. cit. p. 134 ; Mats P. MALMER : *Jungsteinzeitliche Studien*, Lund/Bonn 1962, p. 782. **Les bovins utilisés comme animaux de**

quatre roues apparaissait dès cette époque. Il était cependant encore très imparfait et servait avant tout à transporter les produits des champs jusqu'à la grange. C'est seulement des siècles plus tard, vers 3500 av. notre ère, que l'évolution culturelle et technique permit d'employer le chariot et l'attelage de boeufs dans les transports à grandes distances (18). Ceux-ci passaient d'ailleurs, à l'époque de la culture de la céramique rubanée et à l'époque suivante, celle des débuts de la culture des gobelets en entonnoir, presque exclusivement par les grandes voies naturelles de circulation que sont les cours d'eau (19). Avec les premiers

trait attelés à des schlittes et à des traîneaux : Wolfram NAGEL : *Die Entwicklung des Wagens im frühen Vorderasien*, in : Wilhelm TREUE (ed.) : op. cit. ; pp. 9 ss.

(18) Attelages de bovins devant charrues et chars de la proto-histoire : Otto Friedrich GANDERT : *Zur Frage der Rinderanschirrung im Neolithikum*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 11 (1964) Mayence, pp. 34 ss. ; Klaus GÜNTHER : *Neolithische Bildzeichen an einem ehemaligen Megalithgrab bei Warburg, Kreis Höxter (Westfalen)*, Germania 68 (1990) pp. 61 ss. ; Hayo HAYEN : *Der Wagen in europäischer Frühzeit*, in : Wilhelm TREUE (ed.), op. cit. p. 109 ss. ; József KOREK : *Der älteste Wagenfund Europas*, Helmsmuseum, Hambourg, Mai 1973. Voir en outre Jürgen HOIKA, op. cit., p. 124.

(19) Les rivières, réseau de communications : "Transport und Verkehr gingen auf dem Wasserweg vonstatten" : V. GORDON-CHILDE : *Soziale Evolution*, op. cit. p. 92. Voir en outre Leonhard FRANZ : *Wirtschaftsformen*, pp. 131 s. ; Paul HERMANN : *Sieben vorbei und Acht verweht*. Hambourg 1954, p. 57. Karl Hermann JACOB-FRIESEN : *Einführung in Niedersachsens Urgeschichte*, Hildesheim 1959, p. 197 ; Alfred TODE : *Zur Entstehung der Germanen*, Mannus 37 (1935) Leipzig, p. 36 (Note en bas de page) ; Walther VOGEL : *Geschichte der deutschen Seeschifffahrt*, Tome 1, Berlin 1915, pp. 7 ss. La forte dépendance des communications et du commerce à grande distance à l'époque néolithique, par rapport aux rivières et aux zones maritimes côtières, se dessine clairement dans le réseau formé par les endroits où ont été découverts des récipients dont le genre est typique de la culture des gobelets en entonnoir, récipients appelés bouteilles à collerette, dont le territoire d'émergence se situe au Danemark. Voir Heinz KNÖLL : *Kragenflaschen. Ihre Verbreitung und ihre Zeitstellung im europäischen Neolithikum*. Neumünster 1981, pp. 11, 52 s., qui cite entre autres les secteurs de découvertes et les voies de diffusion suivants : le Sud de la Baltique et son arrière-pays de l'Elbe jusqu'à l'embouchure de l'Oder ; "le long des grands fleuves Elbe, Oder et

bateaux construits par assemblage de planches, la culture des gobelets en entonnoir disposa en outre d'un moyen de transport approprié pour les marchandises de gros tonnage et les équipages d'une certaine conséquence (20).

Lors de leur expansion, qui commença au début du 6ème millénaire avant notre ère et dont l'origine se situe géographiquement sur le cours moyen du Danube, entre l'Ouest de la Hongrie et la Basse-Autriche (21), les peuples de la céramique rubanée suivirent eux aussi les cours d'eaux tant en amont qu'en aval. Le peuple porteur de la céramique rubanée, toujours en quête d'un habitat à établir sur un sol fertile, progressa à l'Ouest jusqu'au Rhin et à la Seine, à

Vistule" ; la côte est de la péninsule cimbrique ; le long de la Mer du Nord ; les deux rives de l'Ems ; de l'embouchure de la Weser et de la Hunte en direction de l'Ouest jusqu'au delà de l'Ijssel, jusqu'au delà de la Lippe en direction du Sud ; les alentours de l'embouchure du Rhin et le cours inférieur de la Meuse ; le cours moyen de la Moselle ; la région de la Pegnitz et du Main supérieur ; le Rhin supérieur entre le Main et le Neckar ; au Sud de la Mer du Nord et de la Baltique dans la région des fleuves et de leurs affluents, avec des concentrations dans la région de la Saale, de la Bode et de l'Unstrut : "le cours supérieur des grandes voies d'eau : Elbe, Oder et Vistule, puis le cours supérieur de la March et de la Thaya" ; à l'Est entre la Warthe, la Netze et la Vistule jusqu'au Narew, des deux côtés du Bug et entre le Bug, le San et le Dnjestr. A ceci s'ajoute "une zone isolée de bouteilles à encolure, fort éloignée des autres... en Bretagne, avec des pointes jusqu'en Normandie" ; pour finir "quelques points le long de la côte de l'Atlantique".

(20) Sur l'évolution qui va de la pirogue à la simple embarcation faite de planches dans la culture des gobelets en entonnoir : Detlev ELLMERS : *Frühe Schifffahrt in West- und Nordeuropa*, in : Hermann MÜLLER-KARPE (ed.) : *Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt*, München 1982, pp. 171 s. Voir en outre Gernot JACOB-FRIESEN : op. cit. p. 87 : "Die weitreichenden Kultur- und Handelsverbindungen dieser Zeit, die sich sowohl entlang der Küsten als z.T. auch über See erstreckten, erforderten seetüchtigere Boote" (plus aptes à tenir la mer que les pirogues du mésolithique).

(21) Zone d'origine de la céramique rubanée : Nandor KALICZ : *Die Körös - Starčevo - Kulturen und ihre Beziehungen zur Linearbandkeramik*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 52 (1983) p. 109 (Hildesheim, 1984) ; Hans QUITTA : *Zur Herkunft des frühen Neolithikums in Mitteleuropa*, in : Paul GRIMM (ed.) : *Varia Archaeologica*, Berlin 1964, pp. 14 ss.

l'Est jusque sur le Prout et le Dnjepr, au Nord jusque sur l'Elbe, l'Oder et la Vistule. A son époque tardive, la culture de la céramique rubanée - désormais partagée en groupes régionaux particuliers pourvus de dénominations telles que "céramique rubanée pointillée", "Rössen" et "Lengyel" - dominait toute la partie centrale du continent, des côtes françaises de la Manche jusqu'à celles, roumaines, de la Mer Noire (22).

Mais la céramique rubanée n'était elle-même que la descendante d'une culture paysanne encore plus ancienne, celle de Starčevo, ainsi nommée par les préhistoriens d'après une localité yougoslave (23). Cette culture s'étendait au 7^e millénaire avant notre ère sur de vastes zones du Sud-Est de l'Europe et se trouvait par l'intermédiaire de l'Asie Mineure (24) en contact étroit avec le Proche Orient, aire de

(22) **Extension de la céramique rubanée tardive** : Jens LÜNING, Ulrich KLOOS, Siegfried ALBERT : *Westliche Nachbarn der bandkeramischen Kultur : La Hoguette und Limburg*, Germania 67 (1989), p. 356 (carte).

(23) **Céramique rubanée et Europe du Sud-Est** : V. GORDON-CHILDE : *The Danube in Prehistory*, Oxford 1929, p. 34 ; Otto Friedrich GANDERT, Hermann BEHRENS : *Zwei Askoi aus Mitteldeutschland und ihre Bedeutung für die Datierung der sog. nordischen Kulturen der Jungsteinzeit*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 36 (1952) p. 50 ; Nandor KALICZ, op. cit., pp. 94 ss., 109 ss. Hans QUITTA : *Der Balkan als Mittler zwischen Vorderem Orient und Europa*, in : Friedrich SCHLETTE (ed.) : *Evolution und Revolution*, op. cit. pp. 38 s. ; Wolf-Dietrich STEINMETZ : *Die Bedeutung Südosteuropas für die Neolithisierung in Mitteleuropa*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 52 (1983) pp. 3 ss.

(24) **Les relations des Balkans et de l'Anatolie au Néolithique** : V. GORDON-CHILDE, *The Danube*, op. cit. ; p. 32 ; Turan EFE : *An Inland Anatolian Site with Pre-Vinca Elements : Orman Fidanligi, Eskisehir*, Germania 68 (1990) pp. 102 ss., 108 ss. ; Vladimir MILOJCIC : *Körös-Starčevo-Vinča*, in Gustav BEHRENS, Joachim WERNER (ed.) : *Reinecke-Festschrift*, Mayence 1950, p. 117 ; Robert J. RODDEN : *The Spondylus-Shell Trade and the Beginnings of the Vinča Culture*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VII^e Congrès International des Sciences Préhistoriques et Proto-historiques*, Prague 1966, I, (1970) p. 412.

départ de l'agriculture (25). C'est de là que provenait en définitive le caractère fortement méditerranéen de la céramique rubanée quant à ses formes d'expression culturelle et quant au phénotype de sa population (26).

N'ayant été tout d'abord encore qu'une culture de la houe et de la bêche (27), vouée à une pratique déséquilibrée de la culture du sol qui était ainsi condamné à un épuisement rapide, la céramique rubanée primitive s'était vue dans l'obligation de coloniser sans cesse de nouveaux terri-

(25) **Le Proche Orient, point de départ de l'agriculture européenne** : Hermann BEHRENS : *Archäologische Überlegungen zur Frage nach dem Entstehungsgebiet der ältesten Landwirtschaft*, Beiträge zur Frühgeschichte der Landwirtschaft 3 (1957) pp. 11, 15 ; Nandor KALICZ : op. cit. p. 91 ; Colin RENFREW : *Problems in European Prehistory*, Edimbourg 1979, p. 265.

(26) **L'impact méditerranéen de la céramique à rubans** : V. GORDON-CHILDE : *The Dawn*, op. cit. pp. 92, 101 ; Marija GIMBUTAS : *Die Indoeuropäer : Archäologische Probleme*, in : Anton SCHERER (ed.) : *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt 1968, pp. 553 ss. ; Gerhard HEBERER : *Die mitteldeutschen Bandkeramiker*, Mitteldeutsche Volkheit 6 (1939), pp. 105 ss. ; idem : *Weiteres über die mitteldeutschen Bandkeramiker*, Mitteldeutsche Volkheit 7 (1940) p. 42 ; Wolfgang MEID : op. cit. p. 11 ; Ernst MEYER : *Die Indogermanenfrage*, in : Anton SCHERER (ed.), op. cit. p. 24 ss. ; Julius POKORNY : *Zur Urgeschichte der Kelten und Illyrier*, Zeitschrift für celtische Philologie 20 (1936) p. 330 ; idem : *Substrattheorie und Urheimat der Indogermanen*, in : Anton SCHERER (ed.), op. cit. p. 197 . Les indices qui permettent de conclure à un impact méditerranéen de la céramique rubanée ne sont nullement contredits par les résultats qu'a présentés A. BACH des études anthropologiques de squelettes en provenance de sépultures à céramique rubanée : *Neolithische Populationen im Mittel-Elbe-Saalegebiet*, Weimar 1978. Cf. Edith HOFFMANN : *Die Körpergräber der Linien- und Stichbandkeramik in den Bezirken Halle und Magdeburg*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 62 (1978) pp. 170 ss., 181 s. ; Lothar KILIAN : op. cit. pp. 148 ss. Sur l'impact méditerranéen de la culture de Starčevo : Nándor KALICZ, op. cit., p. 121.

(27) **Le froment, céréale principale des peuples de la culture de la céramique rubanée, est né de la culture pratiquée à la houe avant l'invention de la charrue** ; ses variétés primitives convenaient particulièrement à des paysans migrants : Walter von STOKAR : *Die Urgeschichte des Hausbrots*, Leipzig 1951, pp. 15 ss.

toires (28). Ce n'est que le passage à la culture de la charrue, ayant pour corollaire un renforcement de l'élevage des bêtes à cornes (bovins) qui lui permit finalement de pratiquer une agriculture plus rationnelle et de renoncer au nomadisme agricole (29). Les surplus de production, assez

(28) **La céramique rubanée, culture marginale de colons** : Il existe bien des arguments et des indices en faveur de la thèse selon laquelle la culture de la céramique rubanée est un phénomène comparable à la colonisation de l'Amérique du Nord par les Européens du 17ème au 19ème siècle ; il s'agit d'une culture marginale de colons qui deviennent sans cesse plus autonomes par rapport à un centre de grande culture ou qui présente des aspects de grande culture (dans le cas de la céramique rubanée, probablement la culture de Starčevo ou les débuts de celle de Vinca qui lui succède). Ceci expliquerait également pourquoi n'apparaissent pas d'hydronymes non indo-européens dans l'ancien territoire d'implantation de la céramique rubanée - comme le constate Lothar KILIAN, op. cit. p. 120. Sans tenir compte du fait que la langue indo-européenne de base, selon la thèse de l'auteur du présent article, n'a été que le produit d'une fusion d'éléments de la culture de la céramique rubanée et de la culture d'Ertebölle, et qu'elle n'aurait donc pas encore pu exister au moment de la colonisation par les peuples de la céramique rubanée, les colonisateurs ont dû, comme l'on fait ceux de l'Amérique du Nord, reprendre les hydronymes de la population qui les avait précédés. Cette dernière pourrait bien en revanche, étant de caractère mésolithique, être linguistiquement parente des populations d'Ertebölle. Voir en outre l'annexe et particulièrement, pour ce qui est de la continuité linguistique entre le Rhin et l'Oural avant l'indo-européen ou avant les langues séparées, Alexander HÄUSLER : Récension de Wolfgang MEID : *Archäologie und Sprachwissenschaft*, op. cit. p. 140.

(29) **Sur l'agriculture des peuples de la céramique rubanée en général** : V. GORDON-CHILDE : *The Dawn...* op. cit. pp. 97 s. ; Georg HÖLTKER : *Steinerne Ackerbaugeräte*, Internationales Archiv für Ethnographie 45 (1947) p. 143 ; John M. MOWELL : *Jungsteinzeitliche Agrarkulturen in Nordwesteuropa*, Spektrum der Wissenschaft 1 (1988) pp. 118 s. ; Jens LÜNING, Petar STEHLI : *Die Bandkeramik in Mitteleuropa : Von der Natur- zur Kulturlandschaft*, Spektrum der Wissenschaft 4 (1989) p. 82. Hans QUITTA : *Der Balkan*, op. cit. p. 57. Pour la discussion relative à la paysannerie migrante des débuts de la céramique rubanée : Edith HOFFMANN : op. cit. pp. 137, 170 ; en outre Reinhard WENSKUS : "Bauer"-Begriff und historische Wirklichkeit, in : idem, Herbert JANKUHN, Klaus GRINDA (ed.) : op. cit. p. 19. Sur le renforcement de l'élevage des bovins dans la céramique rubanée ultérieure : Stephan FLETTNER : *Wirtschaftsarchäologische Bemerkungen zu linienbandkeramischen und urnenfelderzeitli-*

conséquents en volume, menèrent à une économie de stockage de quelque importance (30). Ce qui dut en retour attirer brigands et conquérants qui voulaient participer à leur façon au profit des agriculteurs (31).

Les villages des premiers peuples de la céramique rubanée étaient encore, sans exception, dépourvus de fortifications et les découvertes d'armes sont rares dans les restes de leurs habitats. Mais cette situation primitive devait se transformer par la suite. Dans les dernières phases de cette culture paysanne foncièrement non guerrière, les habitats ont été, à des fins défensives, pourvus de remparts, de palissades et de fossés. En outre, on voit émerger, dans les sites archéologiques, des armes dont la destination, non seulement en vue de la chasse mais aussi du combat, ne saurait être méconnue. Il s'agit de haches de guerre (32).

chen Faunenresten des Mainmündungsgebietes, Germania 68 (1990) p. 591.

(30) Sur l'absence de surplus de production à l'époque de la céramique rubanée primitive : V. GORDON-CHILDE : *The Dawn*, p. 98. Surplus dus à l'exploitation à l'aide de la charrue : Erhard SCHLESIER, op. cit. pp. 50 s. ; Hermann von WISSMANN, op. cit. p. 324 ; Otto von ZWIEDINECK-SUDENHORST, op. cit. p. 68. Surplus dans la culture des gobelets en entonnoir : Jürgen HOIKA, op. cit. p. 117. Economie de stockage à l'époque de la céramique rubanée : Leonhard FRANZ, op. cit. pp. 95 ss.

(31) Pillage et conquête dans les sociétés agraires primitives : Hans FREYER : *Weltgeschichte Europas*, Tome 1, Wiesbaden 1948, p. 197 : "Bodenständigkeit und die Verzettlung in ungeschützten Siedlungen war immer (auch im ganzen Neolithikum) dem Zugriff beweglicher Scharen freigegeben. Regelmäßig eingebrachte Ernten reizten immer zur Abschöpfung durch Gewalt" ; p. 200 : "Es ist ein großer Schritt vom nackten Raub zur planmäßigen Ausbeutung, vom blitzartigen Überfall zur befestigten Herrschaft, aber der Weg der Gewalt einmal eingeschlagen, führt zwangsläufig von einem zum andern". Voir sur ce sujet en outre Fritz HAENSELL : *Probleme der Vor-Völker-Forschung*, Vienne 1955, p. 230 ; Gerhard SCHLETTE : *Werden und Wesen frühgeschichtlicher Stammesverbände*. Zeitschrift für Archäologie 5 (1971) pp. 29, 36 s. ; Otto von ZWIEDINECK SÜDENHORST, op. cit. p. 68.

(32) Culture paysanne non guerrière des peuples de la céramique rubanée : V. GORDON-CHILDE : *The Danube*, op. cit. p. 47 ; idem : *The Dawn*, op. cit. pp. 100, 107 ss. ; idem :

On avait dû en venir à des affrontements avec les nombreux groupes des territoires colonisés dont les activités se limitaient à la cueillette et à la chasse, groupes avec lesquels avait dû d'abord, tant que ne régnait pas encore chez les peuples de la céramique rubanée la prospérité relative de l'époque tardive, s'établir une coexistence pacifique (33). Les colons rencontrèrent en outre les avant-postes d'une population paysanne concurrente qui s'était infiltrée, venant de l'Ouest, de France (34). Car un autre

Soziale Evolution, op. cit. p. 170 ; Gerhard HEBERER : *Die mitteldeutschen Bandkeramiker*, op. cit. p. 100 ; John M. MOWELL op. cit. p. 120 ; Jens LÜNING, Petar STEHLI, op. cit. p. 87. Les haches de guerre n'apparaissant que dans les phases les plus récentes de la céramique rubanée : Milan ZAPOTOCKY : *Zur Frage der Streitaxtkulturen*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIe Congrès*, 1, op. cit. p. 546. Des stations fortifiées des peuples de la céramique rubanée existent en revanche déjà relativement tôt dans les régions frontalières : Mamoun FANSA, Hartmut THIEME : *Die linienbandkeramische Siedlung und Befestigungsanlage auf dem "Nachtwiesen-Berg" bei Esbeck, Stadt Schöningen, Ldkr. Helmstedt*. *Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte* 52 (1983) p. 235 ; Dieter KAUFMANN, op. cit. p. 191 ss.

(33) **Coexistence et conflits des peuples de la céramique rubanée avec des groupes de peuples chasseurs** : Bernhard GRAMSCH, op. cit. p. 132 ; Jens LÜNING, Petar STEHLI, op. cit. p. 80 ; Karl J. NARR : *Kulturelle Vereinheitlichung und sprachliche Zersplitterung. Ein Beispiel aus dem Südwesten der Vereinigten Staaten*, in : *Studien zur Ethnogenese I*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf, Tome 72, Opladen 1985, p. 69. Peut-être la fosse commune (contemporaine de la céramique rubanée) de Talheim, Kreis Heilbronn, témoigne-t-elle d'une rencontre de ce genre : Alexander HÄUSLER, op. cit. : "Hier waren in einer Grube von 3 X 1,50 Meter Größe die Körper von Männern, Frauen und Kindern, mindestens 20 bis 25 Individuen, zum Teil direkt hineingeworfen. Die Skelette lagen teilweise ineinandergeschachtelt, einige auf dem Bauch. Ein Schädel ließ noch eine unverheilte Hiebverletzung erkennen".

(34) **Paysans venus de l'Ouest** : Jens LÜNING, Petar STEHLI, op. cit. pp. 80 s. ; Jens LÜNING, Ulrich KLOOS, Siegfried ALBERT, op. cit. pp. 356 ss. ; Joachim PREUSZ : *Die Herausbildung des Neolithikums im nördlichen Mitteleuropa*, in : Friedrich SCHLETTE (ed.) : *Evolution und Revolution*, p. 64 ; Cf. en outre Walter MEIER-ARENDT : *Mögliche Westbeziehungen und relative Chronologie der jüngeren westmitteleuropäischen Linearbandkeramik*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIe Congrès*, I, op. cit. pp. 431 ss.

courant de culture, venu du Moyen Orient, s'était frayé un chemin jusque-là au cours des trois ou quatre millénaires écoulés depuis les débuts de l'agriculture, en longeant la côte africaine de la Méditerranée et en traversant la péninsule ibérique (35). Cependant, la véritable rivale de la culture de la céramique rubanée fut, à ce qu'il semble, celle d'Ertebölle.

Lorsque prit fin, il y a douze mille ans, la dernière période glaciaire, et que les glaciers reculèrent vers le Nord, plantes et animaux les suivirent de près, eux-mêmes suivis par l'homme dont la vie dépendait d'eux. Dans le secteur de l'actuelle Mer du Nord, qui fut tout d'abord encore continental et ne fut submergé que lentement par les eaux (36) ainsi que sur les rives de l'Ouest de la Baltique, se rencontrèrent des populations vivant de cueillette, de chasse et de pêche, venues de différentes parties de l'Europe : du Sud-Ouest, du Sud-Est et des steppes de Russie. Elles se mêlèrent en donnant naissance au cours du temps à une nouvelle culture durable qui leur était commune et a

(35) **Courant culturel Est-Ouest passant par la Méditerranée et l'Afrique du Nord** : Maria HOPF : *Weizen im Neolithikum Spaniens und seine Beziehungen zum ostmediterranen Raum*, in : Jan FILIP (ed.) *Actes du VIIe Congrès*, II, Prague 1971, pp. 1324 s. ; Joachim PREUSZ, op. cit. pp. 64 ss.

(36) **Le bassin de la mer du Nord à l'époque post-glaciaire** : Karl GRIPP : *Die Entstehung der Nordsee*, in : *Werdendes Land am Meer*, Das Meer 5 (1937) pp. 1 ss. ; Werner HAARNAGEL : *Die Marschen und die Wurtensiedlungen im Elbe-Weser-Winkel*, Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern 30 (1976) p. 3 ; Gernot JACOB-FRIESEN, op. cit. p. 55 ; Karl-Hermann JACOB-FRIESEN, op. cit. p. 52. Günther KEHNSCHERPER : *Hünengrab und Bannkreis*, Neumünster 1983, pp. 29 ss. ; Carl SCHOTT : *Die Naturlandschaften*, in : Gustav SCHWANTES, op. cit. pp. 20 s. ; Emil WERTH : *Die Litorinasenkung und die steinzeitlichen Kulturen im Rahmen der isostatischen Meeresspiegelschwankungen des nordeuropäischen Postglacials*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse, Wiesbaden 1954, pp. 519 ss., 556 ss., 564.

reçu le nom de Maglemose, domaine de fouilles danois (37).

L'invention de la hache permit d'abattre des arbres et de défricher des forêts (38). Le canot en peau, la pirogue et la pagaie trouvèrent leur emploi (39). La chasse aux animaux migrants de la steppe fut relayée par la chasse au gibier sédentaire, aux animaux de la forêt. L'importance de la pêche augmenta (40). Les premiers navigateurs à barque se hasarderent sur la mer. Ils avaient besoin de points d'attache portuaires. Tout cela réduisit l'intérêt de la mobilité, jusqu'alors essentielle à la vie, et encouragea la sédentarité.

Le recul des glaces et la fonte des glaciers fit certes monter le niveau de la mer : la région de la Mer du Nord fut peu à peu immergée. Mais jusque vers environ 5000 avant notre ère le Dogger Bank émergeait des flots sous la forme d'une grande île transversale. Il partageait la Mer du Nord en deux bassins. Le bassin méridional, dans lequel se jetaient le

(37) **Culture de Maglemose** : Carl Johan BECKER : *Die Maglemosekultur in Dänemark*, in : Emil VOIGT (ed.) *Actes de la IIIe Session Zurich 1950, Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Zurich 1953, p. 180 ss. ; Johannes BRÖNDSTED, op. cit. pp. 48 ss. ; V. GORDON-CHILDE : *Soziale Evolution...* p. 84 ; Gernot TROMNAU : *Mittelsteinzeitliche Jäger und Fischer*, Helmsmuseum, Hambourg, Janvier 1973.

(38) **Invention de la hache** : Gernot JACOB-FRIESEN, op. cit. pp. 61 s. ; Martin JAHN : *Die ältesten Wirtschaftsstufen des Menschen*, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 33 (1949) p. 92 ; Hermann SCHWABEDISSEN : *Vom Jäger zum Bauern der Steinzeit in Schleswig-Holstein*, Neumünster 1976, pp. 14 ss. ; Gernot TROMNAU : *Mittelsteinzeitliche Jäger*, op. cit.

(39) **Sur le canot en peau, la pirogue et la pagaie** : Graham CLARK, op. cit. p. 123 ss. ; Detlev ELLMERS : *Frühe Schifffahrt* pp. 167 ss. ; Karl-Hermann JACOB-FRIESEN : op. cit. p. 76 ; Hermann SCHWABEDISSEN : op. cit. pp. 11 s. ; Gernot TROMNAU : *Mittelsteinzeitliche Jäger...* loc. cit. ; idem : *Zur Frage der ältesten Wasserfahrzeuge*, *Mitteilungen aus dem Museum der Deutschen Binnenschifffahrt Duisburg-Ruhrort*, Duisburg 1981, pp. 6 s.

(40) **Importance de la pêche** : Grahame CLARK : op. cit. pp. 193 ss. Karl-Hermann JACOB-FRIESEN, op. cit. p. 74 ; Martin JAHN : *Die ältesten Wirtschaftsstufen*, p. 92.

Rhin, la Weser et l'Elbe, était de la sorte protégé des influences rudes de l'Atlantique, au contraire de celui du nord. Il devait avoir approximativement 5000 km² d'étendue, soit environ l'équivalent d'un tiers de la Mer Egée. Comme l'Ouest de la Baltique, il offrait à la navigation de haute mer un champ d'exercice idéal (41).

Puis intervinrent de nouveaux changements sérieux du climat. La température moyenne atteignit en peu de temps un niveau qui se situait de deux à trois degrés au-dessus de celui d'aujourd'hui. Le climat optimal qui devait succéder à l'ère post-glaciaire entra en action. Il devait durer, avec des oscillations, environ quatre mille ans, jusqu'à la fin de l'âge du bronze. Ces nouvelles conditions entraînèrent une meilleure exploitation du sol et des récoltes plus abondantes. Elles attirèrent les peuples de la céramique rubanée hors de leur habitat danubien vers le Nord. En même temps, le niveau de la mer s'éleva de nouveau de façon dramatique après une période de stabilisation. L'océan se fraya entre la Suède et le Danemark, une voie vers la Baltique, alors mer intérieure, et envahit la zone comprise entre l'Angleterre et la France, où il donna naissance à la Manche. L'île du Dogger Bank fut immergée. Cela ne se passa pas en un jour, mais par étapes au cours d'une période assez longue, avec toutefois des conséquences qui n'en étaient pas moins décisives pour l'environnement. La catastrophe frappa de plein fouet la culture florissante de Maglemose qui vivait de cueillette, de

(41) **La navigation de l'âge de la pierre en Mer du Nord et dans la Baltique** : V. GORDON-CHILDE : *Soziale Evolution...* p. 109 ; Felix GENZMER : *Germanische Seefahrt und Seegelung*, Munich 1944, pp. 12 s., 360 ; Karl GRIPP, op. cit. p. 3 (carte) ; Otto HÖVER : *Deutsche Seegeschichte*, Potsdam 1940, pp. 9 s. ; Otto RYDBECK : *Fangkultur und Megalithkultur in der südsandinavischen Steinzeit*, Meddelanden fran Lunds universitets historika museum, Lund 1938, pp. 209 ss. ; Walther VOGEL : op. cit. pp. 12, 17 ss. **Sur la navigation chez les Proto-Indo-Européens** : Lazarus GEIGER : *Zur Entstehungsgeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1871, p. 17 ; Hermann HIRT : op. cit. pp. 398, 405 ss. ; Paul THIEME : *Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, 1953, Wiesbaden, p. 564.

chasse et de pêche. Sur ses ruines prospéra une nouvelle culture, d'abord plus pauvre, mais qui devait rapidement atteindre un niveau d'évolution historique plus élevé que celui de sa devancière : la culture d'Ertebölle (42).

Le long de la côte il était désormais possible, après la percée de la Manche, d'établir un contrat direct par navigation avec l'Ouest, avec la Bretagne et le Portugal par exemple, où existaient des cultures apparentées, tandis qu'à l'inverse des navigateurs venaient de ces régions vers le Nord. C'est de cette façon que dut se répandre la connaissance de l'agriculture qui était déjà présente dans les zones du Sud-Ouest de l'Europe, sans avoir encore d'ailleurs pu atteindre un état de haut développement (43). Cependant les produits de ces sociétés suffisaient sûrement à éveiller la convoitise et le désir de se les procurer - par piraterie ou par commerce. Ces deux modes d'appropriation ont rarement pu être soumis à une distinction rigoureuse par le passé (44).

Les populations d'Ertebölle disposaient, comme marchandises

(42) **Modifications climatiques de l'époque post-glaciaire :** Hugo GROSZ : *Die Fortschritte der Radiokarbon-Methode 1952-1966, Eiszeitalter und Gegenwart* 8 (1957) pp. 174 ss. Günther KEHNSCHERPER : op. cit. p. 92 ; Carl SCHUCHHARDT : *Vorgeschichte von Deutschland* 5e ed. Munich 1943, pp. 28, 35 ; Emil WERTH : op. cit. p. 553.

(43) **Le proto-néolithique européen occidental :** J.J. HATT : *Neolithikum und Metallzeit in Frankreich*, in : Marie-Henriette ALIMEN, Marie-Joseph STEVE (ed.) : *Fischer Weltgeschichte*, Tome 1, Francfort-sur-le-Main 1966, p. 71 ; Richard PITTIONI, op. cit. pp. 245 ss. **Sur le libre passage vers l'Ouest après la percée de la Manche :** C.A. NORDMAN : *The Megalithic Culture of Northern Europe*, Finska Fornminnes förenings Tidskrift 39 (1935), Helsinki, pp. 107 s. ; Otto RYDBECK, op. cit. pp. 65 s. **Sur les contacts entre le Nord de la France et le Sud de la Scandinavie au proto-néolithique :** Karl BRANDT : *Über das Campignien-Ertebölle in Westeuropa*, *Mannus* 35 (1969) p. 22 ; Werner HÜLLE : *Steinmale der Bretagne*, Ludwigsburg 1967, pp. 129 s. ; Heinz KNÖLL : *Kragenflaschen*, op. cit. p. 11.

(44) **Sur la combinaison de la navigation, du commerce et de la piraterie maritimes :** Hermann HIRT, op. cit. p. 268 ; Oswald SPENGLER : *Zur Weltgeschichte des Zweiten vorchristlichen Jahrtausends, Die Welt als Geschichte* 1 (1935) pp. 55 ss.

pouvant être offertes au troc, d'au moins trois produits de valeur : l'ambre, que l'on avait pu trouver dès l'époque de Maglemose en quantités abondantes sur les côtes du Jutland et de la Frise septentrionale (45) ; les silex en provenance des gîtes d'Allemagne du Nord et de Scandinavie, recherché pour sa haute qualité et servant surtout à la fabrication de cognées et de haches (46) ; le sel obtenu par évaporation de l'eau de mer (47). A ceci s'ajoutait peut-être déjà, comme quatrième richesse, le cuivre de Hélioland (48).

Plus prometteuses encore de rapports abondants que les expéditions qui atteignaient les peuples côtiers de l'Europe occidentale étaient les incursions et les navigations commerciales qui pénétraient dans l'intérieur des terres en remontant les grands fleuves, surtout l'Elbe. L'Elbe et le Danube formaient avec leurs affluents un système cohérent de grandes artères de communication à l'intérieur de l'Europe ancienne. Le franchissement des lignes de partage des eaux

(45) **L'ambre dans la culture de Maglemose** : Johannes BRÖNDSTED : op. cit. pp. 79, 88. **Sur le commerce de l'ambre et du silex pratiqué par navigation maritime et fluviale au néolithique** : Johannes BRÖNDSTED op. cit. p. 189 ; Leonhard FRANZ : *Wirtschaftsformen*, pp. 103, 126 s. ; Otto RYDBECK : op. cit. pp. 65 s.

(46) **Extraction du silex dans les mines du Sud de la Scandinavie** : Carl Johan BECKER : *Flint Mining in Neolithic Denmark*, *Antiquity* 23 (1959) pp. 87 ss. ; Jürgen HOIKA, op. cit. pp. 118, 122. Il est probable qu'à époque préhistorique la falaise crayeuse de Hélioland, écroulée en 1711, connaissait une extraction du silex. Voir à ce sujet : Werner LORENZEN : *Helgoland und das früheste Kupfer des Nordens*, Otterndorf 1965, p. 87.

(47) **Saliculture et commerce du sel à époque ancienne** : Jürgen HOIKA, pp. 123 s. **Les saunages de la Mer du Nord** : Karl RIEHM : *Die Red Hills an der englischen Küste und ihre Problematik*, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 43 (1959) pp. 235 s., 241 s.

(48) **Le cuivre de Hélioland** : Bernhard HÄNSEL, Horst SCHULZ : *Frühe Kupferverhüttung auf Helgoland*, *Spektrum der Wissenschaft* 2 (1980) pp. 19 s. ; Jürgen HOIKA, op. cit. p. 123 ; en outre Werner LORENZEN, op. cit. pp. 24, 42, 52 ss., 67 ss., 78 ss., qui part de l'hypothèse d'une extraction du cuivre à Hélioland dès le proto-néolithique.

s'opérait, le cas échéant, en tractant les bateaux (49)

A cette époque, on n'employait pas encore la voile en Europe centrale et septentrionale. Les bateaux à rames étaient plus maniables et par là plus appropriés pour la navigation côtière. Ils présupposaient l'existence d'équipages entraînés et disciplinés, en particulier pour les manoeuvres à proximité des côtes et pour remonter le cours des fleuves. Etre prêt à obéir aux ordres d'un chef était une nécessité inéluctable et aussi indispensable pour survivre dans les situations de détresse que l'entraînement au combat et un armement approprié (50).

(49) **Importance des cours d'eau et des portages pour les communications proto-historiques :** Leonhard FRANZ, op. cit. p. 131 ; Paul HERRMANN, op. cit. pp. 57 s. ; Hermann HIRT, op. cit. p. 397 ; Gernot JACOB-FRIESEN, op. cit. p. 87 ; Otto RYDECK, op. cit. pp. 107, 116. Arnold TOYNBEE, op. cit. p. 39 ; Willi WEGEWITZ : *Die Gräber der Stein- und Bronzezeit im Gebiet der Niederelbe*, Hildesheim 1949, p. 4. Cf. également note 19. **L'Elbe et le Danube :** V. GORDON-CHILDE : *The Danube...* p. 143 : "The Elbe would be as navigable for prehistoric mariners as the Danube, an offered and attractive waterway to any one who had reached the North Sea coasts". Sur la navigation fluviale chez les Proto-Indo-Européens : Sigmund FEIST : *Europa...* p. 36 ; Franz SPECHT : *Die Ausbreitung der Indogermanen*, Vorträge und Schriften der Preußischen Akademie der Wissenschaften 20 (1944) p. 7 ; Paul THIEME : op. cit. p. 504 ; Rudolf MERINGER : op. cit. p. 135. Selon ces auteurs, les Proto-Indo-Européens habitaient un pays "dont les cours d'eau étaient navigables pour des barques pourvues de rames".

(50) **Les pillages à l'époque préhistorique :** Roman HERZOG : *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. Munich 1988, p. 119 s. ; cf. en outre note 31. Le mode d'opération et le déroulement tactique des courses de piraterie à l'aide de bateaux à fond plat, à époque ancienne, sont décrits par Detlev ELLMERS : *Schiffahrt, Führer zu vor und frühgeschichtlichen Denkmälern* 9 (1968) pp. 10 s., d'après le type des bateaux construits par assemblage de planches à l'âge du fer et retrouvés au Danemark et au Schleswig-Holstein, que l'on peut considérer comme des formes plus évoluées des embarcations de la culture des gobelets en entonnoir. "La construction des bateaux déterminait dans une large mesure la tactique des entreprises de guerre ou de piraterie. Grâce à leur tirant d'eau réduit, ces bateaux pouvaient aborder à n'importe quel rivage plat et pénétrer profondément à l'intérieur des terres en remontant les rivières. Leur forme nette et élancée leur permettait grâce au grand nombre de rames, d'atteindre de grandes vitesses,

L'ordre traditionnel des clans lignagers offrait, dans la société des peuples chasseurs et pêcheurs (51), la garantie d'une composition homogène des équipages de navigation, dont les membres se sentaient étroitement liés et solidaires les uns envers les autres. Il est possible que cette structure ait été précocément complétée par des compagnonnages d'hommes et des antrusionnats que réunissaient autour d'eux des chefs ayant fait leurs preuves (52).

Une expérience spéciale, acquise par delà les générations, dans le domaine de la navigation maritime et fluviale, dans le commerce comme dans l'art du combat, a dû assurer aux peuples d'Ertebölle une garantie de supériorité lorsqu'ils

mis à profit pour les attaques-surprises qui, en dépit de la légèreté des embarcations, pouvaient être menées à l'aide de troupes relativement importantes, étant donné que les guerriers étaient eux-mêmes rameurs de sorte qu'aucune place n'était à réserver à des équipages non combattants. Le facteur déterminant était alors l'indépendance par rapport au vent, garantie au moment décisif par le nombre suffisant de rameurs disponibles". Une telle stratégie avait sans doute eu pour modèle les méthodes élaborées par une expérience millénaire de la chasse au gros gibier organisée à l'aide de bateaux, par exemple pour attaquer des bancs de phoques en mer ou des troupeaux de rennes traversant les rivières, dès la fin du paléolithique. Cf. Gernot TROMNAU : *Zur Frage...* pp. 6 s.

(51) Les clans lignagers, regroupements de parents habitués à vivre ensemble, dans la société des chasseurs et pêcheurs du mésolithique : Ernest BORNEMANN : *Das Patriarchat*. Francfort-sur-le Main 1979, pp. 41, 48 ss., 68 ss., 78, 104 ; Martin JAHN : *Die ältesten Wirtschaftsstufen...* p. 96. Cf. en outre Reinhard WENSKUS : *Stammesbildung und Verfassung*, 2e éd., Cologne 1977, pp. 273 ss., 300 ss. ; Uwe WESEL : *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Francfort-sur-le-Main 1985, pp. 192, 198, 211 ss. **Sur l'ordre régnant au sein des clans lignagers des premiers Indo-Européens**, Alfons NEHRING : *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in Wilhelm KOPPERS (ed.), op. cit. p. 179 ; Otto SCHRADER : op. cit. pp. 388 ss.

(52) **Sur les groupes de chasseurs guerriers** : Herrmann MÜLLER-KARPE, op. cit. pp. 145 ss. ; **sur les antrusionnats primitifs** : Friedrich CORNELIUS, *Geistesgeschichte*, pp. 94, 242 ; Roman HERZOG : op. cit. p. 119 ; Friedrich SCHLETTE : *Werden und Wesen*, p. 36 ; Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 346 ss. ; 355 s. ; **sur les compagnonnages guerriers proto-indo-européens** : Jean HAUDRY, op. cit. p. 103. Voir aussi Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 339 et note 63.

ont rencontré ceux de la céramique rubanée, qu'ils se soient présentés à eux comme brigands, comme négociants ou preneurs de tribut faisant offre de leur protection. Aussi est-ce ce troisième rôle qui a dû finir par s'imposer. Car la protection pouvait être garantie non seulement contre des concurrents issus des mêmes groupes, mais aussi contre les empiètements des groupes locaux ayant pour ressources la cueillette et la chasse et qui, comme on peut le supposer, ne vivaient plus guère, à époque tardive, en symbiose pacifique avec les paysans. Mais, dans leur propre intérêt, les tuteurs limitent le tribut à une mesure qui laisse au tributaire plus que le minimum vital (53).

(53) **Nomades négociants et guerriers** : Si Edward HAHN, op. cit. p. 86 parle de la "position hautement importante" des peuples pasteurs dans l'histoire sociale en raison de leur double rôle de "négociants et de guerriers", cela était déjà vrai auparavant, au seuil qui mène du mésolithique au proto-néolithique, des peuplades semi-nomades vivant de chasse et de pêche qui sillonnaient les fleuves et les mers sur leurs embarcations rapides, par exemple dans la région de la Mer du Nord et de la Baltique. **Perception d'un tribut et offre de protection ; les paysans devenant serfs** : Roman HERZOG, op. cit. p. 120 ; Wilhelm SCHMIDT, op. cit. Tome 2, pp. 312 s. ; voir en outre note 71. Ces phénomènes se sont manifestement répercutés dans les mythes des divers peuples indo-européens, par ex. dans ceux des Latins et des Indiens. Le plus connu est le mythe germanique de la guerre des Ases et des Vanes et du traité qui y met fin. Jan de VRIES, tome 2, op. cit. pp. 210 ss. accorde "une certaine vraisemblance interne" à l'interprétation selon laquelle "la guerre des Vanes serait le reflet d'événements qui se seraient produits à l'époque de l'indo-européanisation de l'Europe du Nord". Il s'appuie ce faisant sur Georges Dumézil. Voir en particulier op. cit. p. 213 : "L'opposition des Ases et des Vanes correspond à une articulation de la société germanique : d'une part les couches dirigeantes, d'autre part la paysannerie... L'ordre du monde consiste précisément en un équilibre des parties qui s'opposent l'une à l'autre. La société humaine ne peut être sauvegardée que si les paysans travaillent le sol, si les guerriers protègent le peuple, si la puissance royale veille sur tous... Ainsi semble-t-il possible d'expliquer le mythe de la guerre des Vanes à partir de l'articulation de la société germanique qui est en cela fidèle conservatrice d'un état de choses indo-européen". Cf. également Jean HAUDRY, op. cit. pp. 14, 65 et, pour la société germanique organisée en états, Heinrich BRUNNER : *Deutsche Rechtsgeschichte*, Tome 1 (2e éd.) Leipzig 1906 pp. 113 ss., 139. On trouve, sous la plume de Siegfried

C'est ainsi que les camps et gîtes de brigands, les comptoirs de négociants et les bases de protecteurs purent devenir en fin de compte des cours fortifiées à partir desquelles régnaient des lignages de souverains. Une nouvelle culture naquit en retour, une culture dont la société était hiérarchisée : la culture des gobelets en entonnoir qui s'adjoignit sans cesse davantage des éléments voués à l'élevage. Car les animaux domestiques offraient une possibilité toute particulière pour le paiement d'un tribut. On pouvait en constituer des troupeaux qui devenaient un capital vivant (54). C'est sur cette base que se développa plus tard, vers la fin du cuprolithique (55), dans les zones de steppes,

GUTENBRUNNER : *Schleswig-Holsteins älteste Literatur*, Kiel 1949, p. 64, un renvoi à des phénomènes parallèles de l'époque viking : "Wir kennen aus der Saga gerade dafür Beispiele, daß gefährliche Seekönige den Schutz der von ihnen angegriffenen Länder übernahmen. In dauernden kriegerischen Zeiten wird diese Leistung so wichtig, daß sie zur Gründung von Staaten führt". **Sur le statut des serfs** : Friedrich CORNELIUS : *Geistesgeschichte...* p. 27.

(54) **L'élevage, élément de la culture des gobelets en entonnoir** : Lothar KILIAN, op. cit. p. 98 ; Sarunas MILISAUSKAS, Januś KRUK : *Settlement Organization and the appearance of Low Level Hierarchical Societies during the Neolithic in the Brononice Microregion, Southeastern Poland*, Germania 62 (1984) p. 29. **Les troupeaux de bétail conçus comme moyen de constituer un capital à époque proto-historique** : Leonhard FRANZ : *Wirtschaftsformen*, pp. 56 ss. ; Friedrich SCHLETTE : *Aunjetitzer Gräber und jungsteinzeitliche Befestigungsanlage von Stemmen, Kreis Wanzleben*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 37 (1953) p. 187. **Le bétail et les produits des champs comme redevance versée aux maîtres**, par exemple chez les Germains : Alfons DOPSCH, op. cit. p. 88 ; Tacite, *Germanie*, cap. 15.

(55) **Le cuprolithique** : On y rencontre aussi bien le néolithique classique et moyen, avec la culture des gobelets en entonnoir, que le néolithique tardif, avec la culture des amphores globulaires et celle de la céramique ~~rubanée~~ ^{cosanée}, alors que le proto-néolithique, avec la céramique rubanée et la culture d'Ertebölle, est encore considéré, en dépit du cuivre que l'on y trouve à l'occasion, comme le pur âge de la pierre. Sur la culture des amphores globulaires et sur la céramique ~~rubanée~~, voir la note 17.

Gender

la forme particulière du nomadisme pastoral (56).

(56) Le nomadisme pastoral considéré comme "une forme extrême relativement récente et très spécialisée" qui ne se situe pas "aux origines de l'élevage" : Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 19, 281 ; cf. également Alexander HÄUSLER : *Von Eroberern...* ; Wilhelm E. MÜHLMANN : *Ethnologie und Ethnogenese*, in : *Studien zur Ethnogenese I*, op. cit. pp. 22 s. La transhumance assortie de l'exploitation de paturages pendant l'été et de quartiers d'hiver fixes en relation avec une activité agricole a sans doute pu exister dès la culture de la céramique rubanée, d'après Peter BOGUICKI, Ryßard GRYGIEL : *Die ersten Bauern in Polen*, in : *Siedlungen der Steinzeit*, Heidelberg 1989, pp. 130 s. En s'appuyant sur Januś KRUK, Jan MACHNIK voit un développement "de groupes nomades ou semi-nomades exclusivement préoccupés d'élevage" à la fin de la culture des gobelets en entonnoir dans le Sud-Est de la Pologne (*Der Stand der Erforschung der schnurkeramischen Gruppen im Gebiet der VR Polen*, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 64 (1981), p. 194. Mais le nomadisme pastoral proprement dit n'est probablement apparu qu'au sein de la plus ancienne culture héritière de celle des gobelets en entonnoir, la culture dite des amphores globulaires, ou dans la culture de la céramique rubanée qui fait suite à cette dernière, principalement dans les steppes du Sud de la Russie, si toutefois il n'est pas apparu beaucoup plus tard. Sur ces cultures, voir note 117. Cf. aussi Mats P. MALMER : *Jungneolithische Studien*, pp. 802 s., qui voit dans les pratiques des éleveurs un déplacement de l'intérêt principal porté aux bovins et aux porcs dans la culture des gobelets en entonnoir vers l'élevage des ovins dans la culture de la céramique rubanée (Motif : la régression des forêts de feuillus, en raison des défrichements continuels du sol, et la croissance des besoins en textiles). **Sur le nomadisme pastoral et les Indo-Iraniens** : Du point de vue linguistique, il existe vraisemblablement un rapport entre les nomades-pasteurs du Sud de la Russie et les Indo-Iraniens, Indo-Européens de l'Est, relation qui devrait remonter jusqu'au cuprolithique tardif. Cf. Annexe, ainsi que Joseph WIESNER, op. cit. pp. 81, 88 ; Wolfgang P. SCHMID : *Alteuropa und der Osten im Spiegel der Sprachgeschichte*, Innsbruck 1966, pp. 7, 12 s., selon lequel la limite des hydronymes d'origine iranienne passe au sud du Pripjet et à l'ouest du Dnjepr ; idem : *Indogermanistische Modelle und osteuropäische Frühgeschichte*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse*, Wiesbaden 1978, pp. 20, 23. **Des parallèles nord-américains du passage de la combinaison chasse/agriculture assortie d'élevage individualisé du petit bétail au nomadisme des steppes** à la fin du néolithique ou pendant l'âge du bronze dans les steppes de l'Est de l'Europe se rencontrent chez les Indiens de la Prairie au 17ème et 18ème siècle. Après avoir emprunté le cheval aux Blancs, ils abandonnèrent presque totalement le canoë qui avait été jusque-là leur mode de déplacement le plus important. Ils passèrent alors de

C'est donc dès la culture des gobelets en entonnoir que se profila en Europe l'époque marquée par la domination de la noblesse, époque qui, à travers des modifications diverses, a duré jusqu'au siècle dernier, jusqu'aux débuts de l'ère industrielle (57). Un certain nombre de lignages seigneuriaux dominait directement ou indirectement des territoires dont il était possible d'avoir une vue et un contrôle d'ensemble (58). Les dynasties se faisaient d'elles-mêmes une image

l'agriculture pratiquée dans les vallées du Middle-West au mode de vie nomade fondé sur la pratique de la chasse organisée au gros gibier dans la Prairie. La concrétisation du passage au nomadisme pastoral n'a pas pu s'accomplir tout d'abord en raison des réserves encore importantes dont ils disposaient alors en troupeaux de buffles sauvages, ni par la suite en raison de l'évolution historique, de la vague colonisatrice sans cesse croissante de la population blanche, supérieure en technologie et en nombre. Voir Frederik HETMANN : *Indianer*, Ravensburg 1990, pp. 49 s.

(57) **Domination d'une aristocratie nobiliaire depuis le cuprolithique** : Wilhelm SCHMIDT, op. cit. Tome 2, pp. 313 ss. ; voir également Reinhart WENSKUS, op. cit. pp. 339 ss. ; **au cuprolithique** : voir Rudolf Albert MAIER : *Zwei oblonge steinerne Streithammer- oder Zepterköpfe aus der Donau und dem Main in Bayern*, Germania 68 (1990) p. 596. Voir en outre Ernst WAHLE : *Vorgeschichte des deutschen Volkes*, Leipzig 1924, pp. 39 s. **Domination des paysans par les nomades** : Wilhelm SCHMIDT, op. cit. Tome 1, pp. 280 ss. **en particulier par les nomades chasseurs** : Peter BENSCH, op. cit. pp. 180 ss., 185. **Sur la société relativement peu hiérarchisée des peuples de la céramique rubanée** : V. GORDON CHILDE : *The Danube...* p. 47 ; Jean HAUDRY, op. cit. p. 115 ; Pieter J.R. MODDERMANN : *Linearbandkeramische Bauten im westlichen Bereich*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIe congrès*, I, p. 427 ; Pieter van de VELDE : *Bandkeramik social inequality - a case study* Germania 68 (1990) pp. 36 ss. Cf. encore Edith HOFFMANN, op. cit. p. 137.

(58) **Formation du territoire - comportement vis-à-vis du territoire** : Hermann BEHRENS, Wolfgang PADBERG : *Urgeschichtsforschung und Ethnologie*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 62 (1978) pp. 40 s. ; Irenäus EIBL-EIBESFELDT : *Der Mensch - das riskierte Wesen*, München 1988, pp. 216 ss. ; Carl Friedrich von WEIZSÄCKER : *Die Zeit drängt*, Munich 1986, p. 64 ; Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 17. Il y a eu, "à l'époque de la culture des gobelets en entonnoir des espaces sur lesquels s'installaient des colons, espaces manifestement délimités les uns par rapport aux autres, coïncidant avec certains systèmes fluviaux ou secteurs côtiers et dont la population pourrait avoir été

selon laquelle elles étaient liées par une origine commune et elles voyaient dans les dieux les ancêtres dont elles étaient issues. Le sang des dieux qui coulait dans les veines de leurs rejetons leur conférait le charisme magique qui légitimait leur souveraineté (59). Ceux des lignages qui parvenaient à faire remonter leur origine à la divinité suprême avaient rang de dynasties royales (60).

A la même époque s'affermir la tendance au patriarcat qui s'était déjà manifestée dans la phase finale de la céramique rubanée. Dans la société des peuples vivant de cueillette et de chasse, femmes et hommes avaient été à égalité de droits en raison de la division du travail selon les sexes (61). Les

marquée par des institutions sociales, politiques et religieuses à caractère unitaire", cf. Jürgen HOIKA, op. cit., p. 126. Hans FREYER, op. cit. p. 203 : "Auch das Herrentum wird mit der Landnahme bodenständig, selbst wenn es als reisige Horde eingefallen ist... Menschen gehören einem nur, wenn einem das Land gehört, das sie bestellen".

(59) **Sur le charisme des lignages et du roi** : Wilhelm GRÖNBECH : *Geist der Germanen*, Hambourg 1940/42, pp. 27 ss. ; Jean HAUDRY, op. cit. pp. 59 s., 70 ; Roman HERZOG, op. cit. pp. 78, 97 ss., 137 s. ; Gerhard LENSKE, op. cit. pp. 235, 240 s., 242 ; Alfons NEHRING, op. cit. pp. 185 s. ; Friedrich SCHLETTE : *Werden und Wesen...* p. 37 ; Jan de VRIES : *Altgermanische Religionsgeschichte*, Tome 1, Berlin 1956, pp. 393 ss. ; Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, op. cit. p. 66 ; Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 68, 319. Cf. également Walther SCHULZ : *Staat und Gesellschaft in germanischer Vorzeit*, Leipzig 1926, pp. 20 ss. mots-souches : nobles, libres, lignages princiers et royaux. **Sur la croyance en une origine commune, "idée politique" de la protohistoire**, cf. Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 17.

(60) **La royauté sacrée et les dynasties d'origine divine chez les premiers Indo-Européens** : Jean HAUDRY, op. cit. p. 61 ; Franz Rolf SCHRÖDER : *Ingunar-Freyr*, Tübingen 1941, p. 33. Jan de VRIES : Tome 1, op. cit. pp. 395 ss. ; Reinhard WENSKUS : op. cit. pp. 308 s., 411.

(61) **Sur le rôle social des lignages chez les peuples vivant de chasse et de cueillette ainsi que chez les premiers peuples cultivateurs** : Edward HAHN, op. cit. p. 19 ; Wilhelm KOPPERS : *Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie, Kultur und Sprache*, Vienne 1952, p. 14 Wilhelm SCHMIDT, op. cit., Tome 1, pp. 267 s., 284 ; Uwe WESEL : *Der Mythos vom Matriarchat*, Francfort-sur-le-Main 1980, pp. 78 ss., 91 ss. ; Carl-Friedrich von WEIZSÄCKER, op. cit.

femmes cueillaient et récoltaient ce qu'offrait la nature ; plus tard elles cultivèrent le jardin voisin de la maison et le champ situé à proximité ; en outre, elles élevaient le petit bétail. Les hommes allaient à la chasse. Des conditions analogues durent également exister dans la culture de la céramique rubanée primitive, influencée par la culture de la bêche. Le tournant eut lieu lorsque les hommes commencèrent à s'intéresser à l'élevage du gros bétail et à atteler le boeuf à la charrue, laquelle était à vrai dire une invention des femmes, une extension évolutive de la bêche et de la houe, et qu'elles ont dû tout d'abord tirer grâce à la seule force de leurs muscles (62).

Mais on n'en vint à une prédominance de l'homme dans le domaine social et juridique que dans la société hiérarchisée au sein de laquelle des guerriers nobles, issus à l'origine de chasseurs, donnaient pour finalité à leur existence l'exercice et la conservation du pouvoir. Ce qui signifiait concrètement : assurer le recouvrement des tributs et des redevances tandis que la chasse tombait au niveau d'un passe-temps. Mais, selon l'ancienne tradition des peuples cueilleurs et chasseurs, les femmes ne portaient pas d'armes et étaient ainsi exclues dans une large mesure du nouveau système. Elles perdirent en prestige et en influence (63),

pp. 63 s. ; Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 302 s. ; Otto von ZWIEDINECK SÜDENHORST op. cit. p. 73 ; **spécialement dans la culture de la céramique rubanée** : V. GORDON-CHILDE, *The Dawn...* p. 109 ; Alexandre HÄUSLER : *Von Eroberern...* Voir aussi note 63.

(62) **La culture à la houe, travail féminin** : Edward HAHN, op. cit. pp. 31, 34 ; Georg HÖLTKER, op. cit. p. 104. **Sur l'invention de la charrue et sur sa fonction sociale** : Ernest BORNEMAN, op. cit. pp. 115 s. ; Edward HAHN, op. cit. pp. 70 s. ; Georg HÖLTKER, op. cit. pp. 105 s. **Sur l'araire en bois** : Georgi I. GEORGIEV : *Die Bedeutung der Ausgrabungen in Karanovo für die Untersuchung des Neolithikums und Chalkolithikums in Bulgarien*. Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 52 (1983) p. 17 ; Carl SCHUCHHARDT, op. cit. pp. 47 s. ; Wolf-Dieter STEINMETZ, op. cit. pp. 2 s.

(63) **Genèse du patriarcat** : la tendance au patriarcat se renforça en outre en raison de la grande mortalité des femmes en couches et de la coutume instaurée dans les

d'autant plus que leur fonction économique traditionnelle de cueillette, de travail du sol et de récolte était désormais reprise et remplie par la couche inférieure des paysans asservis (64). C'est seulement comme héritières et comme objet de la politique matrimoniale que les femmes des lignées seigneuriales jouaient après comme avant un rôle social qui dépassait le cercle étroit de la famille (65).

La politique matrimoniale était, il est vrai, d'une grande importance, identique au fond à la politique tout court. Selon le principe de l'égalité de naissance, les liens de

sociétés agraires développées de marier les jeunes filles à des hommes considérés et fortunés, donc généralement plus âgés et fréquemment déjà veufs, afin d'assurer leur situation économique et dans le cadre d'une politique d'alliances entre clans lignagers. Ces deux facteurs devaient donner plus de poids au sexe masculin dans le mariage comme dans la société. Dans la noblesse, les hommes plus jeunes, demeurés à l'écart, pouvaient, pour compenser ce désavantage, se joindre aux trustes des grands seigneurs, tandis que la jeunesse masculine des couches paysannes inclinait à s'organiser en compagnonnages d'hommes afin d'atteindre sur une base collective à quelque influence sociale. **Sur le rôle des compagnonnages d'hommes** : cf. Carl CLEMEN : *Altersklassen bei den Germanen*, Archiv für Religionswissenschaft 35 (1938), pp. 60 ss. ; Jean HAUDRY, op. cit. p. 102 ; Otto HÖFLER : *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Tome 1, Francfort-sur-le-Main 1934 ; Robert STUMPFL : *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin 1936, pp. 12 ss. ; Jan de VRIES, op. cit. ; Tome 1, pp. 492 ss.

(64) Leonhard FRANZ, *Wirtschaftsformen...* p. 87, admet qu'il a pu exister "des agriculteurs de la céramique rubanée au service de maîtres qui ne se rattachaient pas à cette culture."

(65) **Sur la politique matrimoniale des petits groupes, en particulier des lignages de chasseurs** : Roger D. MASTERS : *Evolutionärsbiologie, menschliche Natur und politische Philosophie*, in Heinrich MEIER (ed.) : *Die Herausforderung der Evolutionärsbiologie*, Munich 1988, p. 272 ; cf. également Uwe WESEL : *Der Mythos...* p. 153 ; idem : *Frühformen*, p. 78. **Sur la politique matrimoniale par exemple chez les Germains et les Celtes** : Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 25 ss., 265 ; **chez les premiers Indo-Européens** : Bernfried SCHLERATH, op. cit. p. 34. Les parents de la femme sont les "obligés" "engagés par serment" : Otto SCHRADER, op. cit. p. 316. **Sur la fille unique héritière** : Friedrich CORNELIUS op. cit. pp. 24, 259 ss. ; idem : *Geschichte der Hethiter*, Darmstadt 1973, pp. 61 s., 297.

sang existant entre les dynasties se renouvelaient constamment (66). La politique matrimoniale à buts déterminés constituait déjà manifestement chez les peuples de la culture des gobelets en entonnoir, outre la pratique d'un culte commun, le fondement de la cohésion suprarégionale d'un ordre que l'on peut sans conteste définir comme celui d'un empire proto-historique (67).

Dans les zones nord-ouest en particulier perdura l'efficacité d'une forte influence venue de l'Ouest de l'Europe où la culture des mégalithes avait entre temps presque

(66) **L'endogamie dans les couches aristocratiques d'origine nomade** : Wilhelm SCHMIDT, op. cit. Tome 1, pp. 281.

(67) **L'empire des origines** : il faut entendre ici par "empire" une confédération de seigneuries autonomes assez peu étendues qui n'est pas nécessairement placée sous l'autorité d'une autorité d'un pouvoir central plus ou moins puissant, mais dont les membres sont conscients d'avoir certaines particularités en commun par exemple l'origine, l'ascendance, la langue, la culture, la religion et le droit. Comme exemple d'empire à structure agraire relativement peu développée sous la domination d'une caste noble, on peut citer l'Etat inca qui, selon Gerhard LENSKI, op. cit. p. 263, s'étendait sur environ 900.000 kilomètres carrés, donc sur un territoire à peu près équivalent de celui de la culture des gobelets en entonnoir. Ernest LEWY : *Die Heimatfrage*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 58 (1931) p. 13, conjecture l'existence d'un "grand empire, tel qu'il regroupait tous les Indo-Européens". Hermann HIRT, op. cit. p. 96, émet l'opinion suivante : "Die Indogermanen...werden ein wohlorganisiertes Reich besessen haben". Sigmund FEIST entrevoit, quant à lui, "un ensemble bien organisé", un "Etat indo-européen colonisateur gouverné par un souverain" : *Die germanische und die hochdeutsche Lautverschiebung sprachlich und ethnographisch betrachtet*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 36 (1910) p. 354. Paul THIEME, op. cit. pp. 541 ss. utilise seulement le concept de "**communauté linguistique, économique et culturelle**". Sur la genèse d'une communauté linguistique et culturelle "par des phénomènes d'égalisation survenus au sein d'une communauté politique dans la mesure où celle-ci existe assez longtemps", voir Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 93. Jean HAUDRY, op. cit. p. 11 indique le caractère "politique" des traditions indo-européennes qui se reflète selon lui, dans la vision du monde. Dès 1871 Lazarus GEIGER, op. cit. pp. 122 s. parvenait au résultat suivant : « Das Urvolk... besaß eine staatliche Organisation, trieb Viehzucht, Ackerbau und sogar Handel, und hatte Erzeugnisse der Kunstfertigkeit und der Industrie, die verhältnismäßig hohe Culturstufe und einen nicht unbedeutenden Völkerverkehr bekunden".

atteint son apogée (68). Ce furent avant tout les lignages nobles du Nord-Ouest qui édifièrent pour leurs morts les grandes tombes monumentales en pierre (69).

Grâce à des fortifications implantées dans des sites favorables, le long des cours d'eau, il était possible de contrôler les voies de circulation, ce qui permettait en retour le transport rapide des guerriers, la mobilité des forces militaires nécessaire à un pouvoir sûr (70). Mais sur les fleuves se déployait certainement aussi, résultant d'un essor économique consécutif à une paix durable et à des garanties juridiques de sécurité (71), un trafic accru de

(68) **Sur le mégalithique d'Europe occidentale entre 4800 et 3000** : Colin RENFREW : *Before Civilization*, Londres 1973, pp. 90 s. **Sur l'emprunt de l'idée venue du peuple mégalithique de l'Ouest par la culture des gobelets en entonnoir dans les zones côtières** : Konrad JAZDZEWSIK : *Die Verbindungen der Kujawischen Gräber in Polen mit den Megalithgräbern in Norddeutschland, in Dänemark und in den westeuropäischen Ländern*, *Prace i Materialy* 17 (1970) p. 37 ; Märta STRÖMBERG : *Die Megalithgräber von Hagestad - Zur Problematik von Grabbauten und Grabriten*, Bonn/Lund 1971, pp. 13, 195, 198 ss. Voir aussi Ekkehard ANER : *Die Groß-Steingräber Scheswig-Holsteins, Führer zu Vor- und Frühgeschichtlichen Denkmälern* 9 (1968) p. 52

(69) **Les tombes mégalithiques, sépultures aristocratiques** : Gerhard KÖRNER, Friedrich LAUX, op. cit. pp. 51, 60, 64 ; Carl SCHUCHHARDT, op. cit., p. 61 ; Ernst SCHWARZ : *Germanische Stammeskunde*, Heidelberg 1956, p. 19 : "Gräber reicher Sippen, führender Adelsgeschlechter" ; de même Jan de VRIES, Tome 1, op. cit. p. 88. Les tumulus, par exemple ceux du groupe de Baalberge dans la culture des gobelets en entonnoir de l'Allemagne moyenne passent également pour des témoignages d'une assez forte différenciation sociale ; voir Edith HOFFMANN, op. cit. p. 137.

(70) **Les stations de la culture des gobelets en entonnoir situées sur des cours d'eau, dans des îles ou des presqu'îles** : Jürgen HOIKA, op. cit. p. 126. **Sur les transports "à intention guerrière" par voie d'eau au néolithique** : Detlev ELLMERS, op. cit. p. 170.

(71) **Protection du commerce - Sécurité garantie par le droit** : "Handel setzt beispielsweise ein gewisses Wegerecht und Sicherheit für den Händler voraus. Hier mag ein Aufgabenbereich für die Mächtigen jener Zeit gelegen haben" : Jürgen HOIKA, op. cit. p. 125. **Sur le rôle politique et social des négociants** : l'intérêt d'avoir un commerce et des activités assurés de même que, si possible, le pouvoir de leur procurer

marchandises, tandis que, par les voies de communication fluviales, les résidences des chefs ne manquaient pas d'entretenir entre elles un échange intensif d'informations (72). Outre le rôle que jouaient les alliances matrimo-

cette sécurité était probablement, au proto-néolithique comme au début du néolithique moyen, le fait des négociants eux-mêmes plutôt que celui des clients et des producteurs qui vivaient en communautés paysannes plus ou moins isolées, réduites à elles-mêmes, traditionnellement enclines à subvenir à leurs propres besoins et à se suffire à elles-mêmes. Sur l'isolement relatif des stations néolithiques, cf. Friedrich WALTER : *Bodennutzung und Siedlungsraum*, in Georg WUST (ed.) : *Verhandlungen und Wissenschaftliche Abhandlungen des 23. Deutschen Geographentags*, Breslau 1930, p. 191. Dans la mesure où les négociants édifiaient des points d'appui fortifiés pour assurer la protection de leurs voies commerciales (surtout des cours d'eau) et des marchés, il a dû en résulter tout naturellement des offres de protection faites aux habitants des districts environnants concernant le maintien et la sauvegarde du droit et de la paix publique, offres que ceux-ci ne pouvaient certes pas repousser, compte-tenu des rapports de puissance. Puis le versement, d'abord de tributs et ensuite de redevances permanentes destinées à couvrir les frais encourus par les protecteurs et à pourvoir à leur entretien propre, a dû, pour des raisons faciles à comprendre, constituer l'étape suivante. Voir à ce sujet la note 53 et Hans FREYER, op. cit. p. 204. La culture des amphores globulaires, issue de celle des gobelets en entonnoir, par exemple (voir note 117) "looks like the work of a tribe of armed traders... with wares in one hand and weapons in the other", selon v. GORDON-CHILDE, *The Danube...* pp. 139 s. Ses stations ont toutes sans exception été situées sur des endroits élevés à partir desquels il était possible de contrôler les cours d'eau. "It looks as if they were trading posts or the settlements of robbers, dominating the commercial routes". Sur le statut de seigneur des négociants pratiquant le commerce à grandes distances dans les sociétés agraires primitives, voir Reinhart WENSKUS, in : idem, Herbert JANKUHN, Klaus GRINDA (ed.) pp. 24 s. Les tâches d'intérêt public des sociétés agraires primitives étaient : protéger le commerce et les communications, sauvegarder le droit d'origine divine, assurer la paix générale et maintenir la concorde en réalisant une péréquation des intérêts. Cf. Walter HAMEL : *Reich und Staat im Mittelalter*, Hambourg 1944, pp. 120, 127 s., 132.

(72) L'embarcation comme moyen de communication : La culture des gobelets en entonnoir disposait d'un "système de communications relativement bien développé, qui pouvait favoriser des importations et transmettre des courants relevant d'une mode", "le bateau étant alors le moyen de communication le plus important... Grâce à lui, on sillonnait

niales (73), c'était surtout ce contact permanent qui rendait possible la solidarité linguistique des couches nobiliaires. L'idiome des maîtres, mêlé et enrichi d'éléments linguistiques empruntés en quantité considérable au substrat de population de la céramique rubanée, se développa au point de devenir une langue (74), évolution à laquelle des chanteurs, allant d'une cour à l'autre (75), ont dû contribuer. Cette

les fjords et détroits danois, on parcourait la Baltique et on remontait les fleuves de l'Allemagne du Nord". Klaus EBBESEN : *Die jüngere Trichterbecherkultur auf den dänischen Inseln*, Copenhague 1975, p. 268. Selon Detlev ELLMERS, op. cit. p. 170 : "Bedürfnis nach Kommunikation... insbesondere bei der Oberschicht einer stärker differenzierten Gesellschaftsordnung" au néolithique en Europe de l'Ouest et du Nord, d'où les "voyages à assez grande distance" par voie d'eau.

(73) **Pratiques matrimoniales et langue** : Sur le rôle des pratiques matrimoniales endogamiques comme facteur de différenciation sociale en même temps que comme élément stabilisateur de la langue, voir Hannes SKÖLD : *Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft* Lund 1931, p. 50.

(74) **La langue des seigneurs devient langue commune et de communication** - cf Adolf BACH : *Geschichte der deutschen Sprache*, Wiesbaden, p. 35. Voir en outre à ce sujet note 12 et Rudolf MERINGER, op. cit. p. 34 ; Colin RENFREW : *Der Ursprung der indogermanischen Sprachfamilie*, *Spektrum der Wissenschaft* 12 (1989), p. 118. Wilhelm SCHMIDT, op. cit., Tome 2, p. 11 ; Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 264 (en particulier la note 796). RENFREW tient en principe pour possible, en dépit de scrupules relatifs aux Proto-Indo-Européens et aux cultures néolithiques d'Europe centrale, qu'une "nouvelle élite" puisse "imposer sa langue à ceux qu'elle a soumis, si le groupe d'envahisseurs est bien organisé et militairement supérieur", et se trouve par conséquent en mesure "d'assumer le système social existant" et de dominer "par les armes". Des exemples de langues non indo-européennes qui se sont imposées chez des peuples européens par l'intermédiaire de minorités élitaires sont fournis par la Hongrie et la Turquie ; voir Friedrich CORNELIUS, *Geistesgeschichte*, p. 232.

(75) **Chanteurs et poètes dans les cours princières de l'époque proto-indo-européenne** : Jean HAUDRY, op. cit. pp. 18 s. **en qualité de porteurs de la tradition ethnique** : Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 65 ; **en qualité de conservateurs de la communauté linguistique** : Paul THIEME, op. cit. p. 606 ; Jürgen UNTERMANN : *Ursprache und historische Realität. Der Beitrag der Indogermanistik zu Fragen der Ethnogenese*, in :

langue atteignit, au stade de l'indo-européen primitif (ou proto-indo-européen) ou bien à celui de l'indo-européen commun, le haut niveau qui lui est attesté par la science (76). Les témoignages linguistiques les plus anciennement attestés sont les hydronymes. Presque partout dans le monde, ils appartiennent à des langues qui ne sont pas indo-européennes. Là où se rencontrent aussi des hydronymes indo-européens, comme dans les parties méridionales et occidentales de l'Europe, ils ne font dans la plupart des cas, qu'en recouvrir d'autres, plus anciens, d'origine non indo-européenne. La seule exception à cette règle est fournie par la région comprise entre la Scandinavie et la bordure septentrionale des Alpes d'une part, entre les Pays-Bas et l'Ukraine d'autre part. C'est seulement dans ce périmètre que les hydronymes sont issus, sans exception, du vocabulaire indo-européen (77). C'est là, par conséquent, que la langue

Studien zur Ethnogenese I, p. 163.

(76) **La langue indo-européenne de base** : Hans KRAHE : *Einleitung in das vergleichende Sprachstudium*, ed. par Wolfgang MEID, Innsbruck 1970, p. 60 ; Bernfried SCHLERATH, op. cit. p. 8. Paul THIEME, op. cit. pp. 540 s., 590 ss., 605 ; Jürgen UNTERMANN, op. cit. pp. 151 s., 163.

(77) **Importance et diffusion des hydronymes indo-européens** : Hans KRAHE : *Sprache und Vorzeit*, Heidelberg 1954, pp. 38, 46 s., 70 s. ; idem : *Einleitung...* pp. 70 ss., 90 (Note de l'éditeur) ; Bernfried SCHLERATH, op. cit. pp. 12 ; Wolfgang P. SCHMID : *Alteuropäisch und Indogermanisch*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozial wissenschaftliche Klasse, Wiesbaden 1968, pp. 247, 254, 257 s. ; idem : *Die alteuropäische Hydronymie*, Beiträge zur Namenforschung 16 (1981) p. 3. **Limite orientale des hydronymes indo-européens** : Wolfgang P. SCHMID part, op. cit. p. 6, de l'hypothèse selon laquelle la zone comportant les hydronymes indo-européens les plus anciens va jusqu'au cœur de la Russie occidentale, donc plus loin vers l'Est que la culture des gobelets en entonnoir selon la doctrine de l'heure ; position analogue de Jürgen UDOLPH : *Ex oriente lux*, Beiträge zur Namenforschung 16 (1981) p. 90. Il y aurait lieu de se demander si l'attribution des hydronymes par les Indo-Européens dans cette région-frontière n'a pas eu lieu seulement après une expansion survenue très tôt, ou en tout cas plus tard que dans le noyau territorial central de la culture des gobelets en entonnoir (cf. Wolfgang P. SCHMID :

de base indo-européenne a dû naître (78). C'est le territoire de la culture des gobelets en entonnoir ainsi que de ses variantes régionales marquées d'une empreinte particulière, comme la céramique ancienne à poinçonnage profond ou les groupes de Baalberge, de Michelsberg et d'Altheim (79).

Indogermanische Modelle, pp. 17, 20, 23). Ceci pourrait avoir été en relation avec le rayonnement vers l'Est aussi bien de la culture des amphores globulaires que de celle de la céramique ~~rubanée~~ (cf. note 117). Voir également Sofia BERESANSKAJA : *Siedlungen der Srednedneprowje - Kultur*, in Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIe Congrès*, I, p. 494. Alexander HÄUSLER : *Die Gräber der Kugelamphorenkultur in Wolhynien und Podolien und die Frage ihres Ursprungs*, *Jahreschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 50 (1966) pp. 127, 130. **Le groupe du Dnjepr-Donetz** : il serait même possible que le groupe néolithique du Dnjepr-Donetz déclare, à qui l'examine de plus près, son identité de prolongement oriental de la culture des gobelets en entonnoir, tout comme le groupe de Michelsberg, longtemps tenu pour original et autonome par la recherche, s'est révélé en être l'aile occidentale. Les deux groupes sont reliés, par des traits dignes d'être remarqués, à la culture d'Ertebölle et à la culture des gobelets en entonnoir telle qu'elle était à ses débuts dans le Sud de la Scandinavie ; voir Jan LICHARDUS : *Rössen, Gatersleben, Baalberge. Ein Beitrag zur Chronologie des mitteldeutschen Neolithikums und zur Entstehung der Trichterbecherkulturen*, Bonn 1976, pp. 211 ss. Cf. en outre Marija GIMBUTAS : *Osteuropa*, in Marie-Henriette ALIMEN, Joseph STEVE (ed.) op. cit. p. 158 ; Alexander HÄUSLER : *Zur Frage der Beziehungen zwischen dem nordpontischen Raum und den neolithischen Kulturen Mitteleuropas*, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 64 (1981) pp. 229 ss. ; Lothar KILIAN : *Zum Ursprung...* pp. 158 s. ; D. Ja. TELEGIN : *Das Mittel-dneprgebiet und die östlich anschließende Ukraine in der Epoche des Neolithikums und der frühen Metallzeit*, *Zeitschrift für Archäologie* 3 (1969) pp. 1 ss.

(78) La langue de base indo-européenne s'est constituée dans la région du bassin des fleuves Weser, Elbe, Oder et Vistule ainsi que dans l'espace qui borde la Mer du Nord et la Baltique : Paul THIEME, op. cit. ; pp. 563, 566.

(79) Sur Baalberge, Michelsberg et Altheim considérés comme des groupes de la culture des gobelets en entonnoir : Friedrich BENESCH : *Die Festung Hutberg, eine jungnordische Mischsiedlung bei Wallendorf, Kreis Merseburg*, Halle 1941, p. 50 ; Jürgen DRIEHAUS, op. cit. pp. 193 s. ; Konrad JAZDZEWSKI : *The Funnel Beaker Culture*, op. cit. p. 98 ; Rudolf Albert MAIER : *Neolithische Tonspinnwirtel aus Ufersiedlungen des Bodensees*, *Germania* 37 (1959) p. 40 ; idem : *Ein Fundverband jungneolithischer Michelsberg- und Polling-Keramik von Aislingen bei Dillingen a. d. Donau*

La culture des gobelets en entonnoir se rattache à l'âge dit "cuprolithique" (80) auquel le néolithique proprement dit touchait à sa fin. C'est dans cette culture que l'emploi du cuivre pour les ustensiles ou les parures était allé croissant en parallèle de celui de la pierre, des os et du bois, et c'est en son sein qu'est attestée la première présence de l'or (81). Le vocabulaire de l'indo-européen commun, tel que l'a reconstitué la linguistique, présente un caractère propre au cuprolithique (82). Qui plus est, il permet de comprendre que la langue a dû avoir pour pays d'origine la zone climatique tempérée (83).

C'est en particulier l'état évolué de sa grammaire qui prouve que le proto-indo-européen était une langue de haut niveau et souligne qu'il tirait son origine d'une culture

(Bayer. Schaben), Germania 67 (1989) p. 564 ; idem *Zwei oblonge Streithammer - oder Zepterköpfe*, art. cit. p. 595 ; Emil VOGT : *Die Herkunft der Michelsberger Kultur*, Acta Archaeologica 24 (1953) pp. 174, 184.

(80) **Sur le caractère cuprolithique de la culture des gobelets en entonnoir** : Johannes BRÖNDSTED, op. cit. pp. 185 ss. ; Jürgen HOIKA, op. cit. pp. 122 ss. ; Gustav SCHWANTES, op. cit. p. 275.

(81) **Bijoux d'or et de cuivre et autres objets en cuivre dans la culture des gobelets en entonnoir** : John-Elof FORSSANDER, op. cit. pp. 7 ss., 256 ; Werner LORENZEN, op. cit. pp. 42 ss., 62 ss. Walther SCHULZ : *Vor- und Frühgeschichte Mitteldeutschlands*, Halle 1939, p. 28 ; Ernst SPROCKHOFF : *Die nordische Megalithkultur*, Berlin 1938, p. 74 ; Willi WEGENITZ, op. cit. p. 34, 47.

(82) **Sur le caractère cuprolithique de la langue indo-européenne de base** : Sigmund FEIST, op. cit. p. 30 ss. ; Jean HAUDRY, op. cit. p. 5 ; Antoine MEILLET : *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris 1922 ; Ernst MEYER, op. cit. p. 260 ; Alfons NEHRING : op. cit. pp. 29 s., 32 s. ; Otto SCHRADER : *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, Teil 2, *Die Metalle*, Jena 1904, pp. 114 ss. ; idem : *Die Indogermanen*, Leipzig 1919, p. 18.

(83) **La langue indo-européenne de base est née dans une zone de climat tempéré** : Lazarus GEIGER, op. cit. p. 146 ; Sigmund FEIST : *Europa...* p. 35 ; Jean HAUDRY : op. cit. p. 114 ; Stuart E. MANN : *Die Urheimat der "Indoeuropäer"* in : Anton SCHERER (ed.) : op. cit. p. 254 ; Otto SCHRADER : *Sprachvergleichung... Die Urzeit*, p. 509.

avancée. De même que le latin, langue de l'Empire romain, est devenu la langue-mère des langues romanes, de même les diverses et nombreuses langues indo-européennes proviennent toutes, de l'avis d'indo-européanistes renommés, d'une ancienne langue impériale qui fut celle d'un royaume proto-historique (84). On voit donc que, outre l'archéologie, les études indo-européennes peuvent, et même doivent, être mises à contribution lorsqu'il s'agit de broser un tableau et de donner une interprétation de la culture des gobelets en entonnoir (85).

La recherche préhistorique, en effet, est tenue d'interpréter les faits qui se manifestent à elle, elle précisément qui ne peut presque pas avoir recours à des sources écrites et doit dans une large mesure se contenter de découvertes provenant de fouilles. Tout comme l'archéologue, lors de celles-ci, collabore aujourd'hui naturellement avec des représentants de sciences voisines de la sienne, avec des géologues, des zoologues, des anthropologues, des botanistes et des physiciens, l'interprétation de processus historiques nécessite pareillement le soutien d'autres disciplines telles que la linguistique comparée, l'étude comparative des religions, l'éthologie, l'ethnologie, la sociologie, l'histoire du droit et l'histoire de l'économie (86). Renoncer à

(84) **Le proto-indo-européen, langue d'un Empire préhistorique** : Robert EISLER : *Die "Seevölker-Namen in den altorientalischen Quellen, Caucasia 5*, Leipzig 1928, p. 116. EISLER renvoie à Antoine MEILLET : *Les dialectes indo-européens*, Paris 1908, pp. 431 s. ; Cf. Hermann HIRT, op. cit. pp. 11, 96 ; idem : *Die Urheimat und die Wanderung der Indogermanen*, 1895, réédité dans idem : *Indogermanica*, édité par Helmut ARNTZ, Halle 1940, p. 95. Sur les langues d'Etat primitives en général : Roman HERZOG, op. cit. pp. 282 s.

(85) Ceci demeure valable même si l'on rejette les thèses de l'auteur de cet article relatives à la genèse de la culture des gobelets en entonnoir et à l'origine de la langue indo-européenne de base. Voir annexe et notes 1 et 13.

(86) Opinion analogue de Wolfgang MEID, op. cit. p. 21, selon lequel les découvertes de la linguistique et de l'archéologie pourraient servir d'arguments à une étude scientifique de la culture qui les dépasserait. Cependant, pour y parvenir, de même que pour délimiter les cultures

cette interprétation réduirait l'activité du préhistorien, comme celle de l'historien, à une simple collecte de faits. L'interprétation est, qui plus est, génératrice de clarté.

De ce fait, la recherche historique, et spécialement la recherche préhistorique, ont été depuis toujours conscientes. Le préhistorien britannique V. Gordon Childe, auquel nous devons la notion de révolution néolithique, confessait qu'il s'était, dans ses écrits, épargné bien des points d'interrogation qu'il aurait à vrai dire dû y mettre, afin de parvenir à plus de clarté (87).

Le Suédois M.P. Malmer a constaté : "Archeology, like all the other sciences, is a combination of facts and hypotheses" (88). Sophus Müller, le vieux maître de la préhistoire danoise, voyait dans la tentative d'expliquer les faits par comparaison avec les conditions qui règnent chez les peuples historiques et exotiques "la voie principale de l'archéologie préhistorique" (89).

Heinrich von Sybel, célèbre historien allemand du 19ème siècle, exprimait, même sur le Moyen Age pour lequel on dispose de sources écrites nombreuses, l'opinion que, mis à part quelques rares exceptions, il ne restait à l'historien qu'à procéder par hypothèses ; qu'on ne devait pas, pour cette raison même, parler d'une histoire scientifiquement

indo-européennes et non indo-européennes et répondre à la question de leur éventuelle symbiose, d'autres arguments sont nécessaires, qui doivent venir d'autres domaines de la tradition : du domaine de la religion et de la mythologie, de la structure sociale, du droit, des us et coutumes, bref : de tout le domaine de la culture qui relève de l'esprit.

(87) Selon Günther KEHNSCHERPER, op. cit. p. 13.

(88) Mats. P. MALMER : *The correlation between Definitions and Interpretations of Neolithic Cultures in Northwestern Europe*, *Paleohistoria* 12 (1966) p. 373.

(89) Sophus MÜLLER : *Nordische Altertumskunde* Strasbourg 1898, d'après Michael Martin LIENAU : *Nachtrag zur Abhandlung über stelenartige Grabsteine, Sonnenkult usw.*, *Mannus* 9 (1917), p. 220.

prouvée, mais plutôt d'une opinion sur l'histoire (90). Qu'il me soit ici permis de renvoyer (91) à des citations relatives à ce sujet et dues à la plume d'Ernst Bernheim (92), Ernst Wahle (93), Horst Kirchner (94), Rafael von Urslar (95),

(90) En outre "Die Kombination die uns nicht berichtet wird, müssen wir durch eigene Erwägung ergänzen aus den zahlreichen Reihen verschiedener Handlungen, eine frühere als Ursache einer späteren, eine spätere als Folge einer früheren zu erkennen suchen". Heinrich von SYBEL : *Nachruf auf Wilhelm von Giesebrecht*, in *Vorträge und Abhandlungen*, München 1897, pp. 325 ss., cité dans l'ouvrage de Friedrich SCHNEIDER (ed.) : *Universalstaat oder Nationalstaat*, Innsbruck 1941, p. XXVII.

(91) "Veranschaulichen uns... die Kulturprovinzen weniger das Werden als wie das Gewordene, so muß es nun Sache der Deutung der archäologischen Befunde sein, den Sinn der Entwicklung zu zeigen... Wichtiger als alles Suchen nach den typologischen Reihen ist in Zukunft... die Kombination. Gerade weil die ersten verhältnismäßig klar liegen, muß auf die Erkenntnis der uns zunächst verschlossenen inneren Vorgänge in den Kulturprovinzen um so mehr gewicht gelegt werden". Ernst WAHLE : *Zur ethnischen Deutung frühgeschichtlicher Kulturprovinzen*, Heidelberg 1941, pp. 132 s.

(92) Horst KIRCHNER, op. cit. pp. 26 ss.

(93) "Es ist... falsch, spekulative Betrachtungen über ein Thema, das nach seiner Art immer nur eine Annäherung an die einstige Wirklichkeit enthalten kann, von vornherein als unfruchtbar und unangebracht abzuweisen. Offensichtlich ist der Findung der Wahrheit nur auf dem Wege der Durchdenkung aller Möglichkeiten näherzukommen. Ein Verzicht a priori verträgt sich auch schlecht mit dem Anliegen der Wissenschaft" : Rafael von USLAR : *Über den Nutzen spekulativer Betrachtung vorgeschichtlicher Funde*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 2 (1955) p. 4.

(94) "Es ist doch zu bedenken, daß es ohne Spekulation keine Wissenschaft gibt. Ohne sie ist schon keine Hypothese möglich und ohne Hypothese gibt es nichts, was wissenschaftlich bewiesen oder widerlegt werden könnte... Jedenfalls ist, wo es keinen exakten Beweis mehr geben kann, eine gut abgestützte Vermutung mehr wert als eine Wissenschaft, die voller Snobismus den vollen Beweis verlangt und damit nur leere Blätter erzeugt" : Roman HERZOG, op. cit. pp. 8 s.

(95) "Der Weg zur sozialgeschichtlichen Deutung... und die Darstellung der Sozialgeschichte sind... ohne Einfügung der historischen Überlieferung, der ethnographischen Befunde und der Erkenntnis der Soziologie nicht möglich... Die ethnographischen Ergebnisse... wiederum - zusammen mit der Soziologie - erlauben für die rein prähistorischen Zeiten

Roman Herzog (96) et Heiko Steuer (97).

On ne saurait cependant oublier que les fondements de toute description et interprétation de faits préhistoriques réside dans le travail exact des archéologues. En particulier pour ce qui concerne la culture des gobelets en entonnoir, l'activité des chercheurs préhistoriens d'Allemagne, aussi bien ceux de l'ancienne fédération que ceux de l'ancienne R.D.A., comme d'ailleurs ceux des pays voisins du Nord, de l'Est, du Sud et de l'Ouest, mérite par son ampleur et ses efforts impressionnants, le plus grand respect (98).

allein, den Schritt von der reinen Beschreibung zur Interpretation zu vollziehen" : Heiko STEUER : *Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa*. Göttingen 1982, p. 27. "Einerseits hängen die archäologischen Ergebnisse vom jeweiligen Stand der historischen Forschung ab - zumeist mit einer Phasenverschiebung von Jahrzehnten - andererseits archäologische und historische Forschung gemeinsam von der allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation", op. cit. p. 29. "Über Rechtsordnungen, rechtliche Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder untereinander sagen archäologische Befunde auch mittelbar nichts aus", op. cit. p. 51.

(96) Il n'est cependant à cet égard pas nécessaire d'aller aussi loin que Hermann HESSE qui recommande de ne pas oublier "daß Geschichte schreiben, auch wenn es noch so nüchtern und mit noch so gutem Willen zur Sachlichkeit getan wird, immer Dichtung bleibt und ihre dritte Dimension die Fiktion ist" *Das Glasperlenspiel*, Suhrkamp Taschenbuch 79, Francfort-sur-le Main 1972, pp. 45 s.

(97) Sur la combinaison comme "facteur essentiel de connaissance historique et comme "âme de la recherche historique", voir : Ernst BERNHEIM : *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 1908, pp. 613 ss. cité d'après Horst KIRCHNER : *Frühgeschichtsforschung und historische Kombination* in : idem (ed.) : *Ur- und Frühgeschichte als historische Wissenschaft*, Heidelberg 1950, pp. 26 ss.

(98) C'est pourquoi il nous sera permis de citer, pour conclure l'évocation de cette question, l'un des chefs de file de l'archéologie allemande de la génération présente, dont l'opinion est que "die Grundlagenforschung beiderseits der mesolithisch-neolithischen Grenze in den meisten Gebieten Europas dringend intensiviert werden müßte, und da zu ihrer Anregung ganz im Sinne von Karl Popper nicht genug Hypothesen und Theorien entwickelt werden können" : Jens LÜNING : *recension de Graeme BARKER : Prehistoric farming in Europe*, Cambridge 1985, Germania 68 (1990) p. 314.

La notion de "grande culture" pose un problème non pas d'interprétation, mais de définition. Les recherches de pré-et de proto-histoire ne l'appliquent fréquemment qu'aux cultures urbaines de l'Euphrate, du Tigre, du Nil et de l'Indus, lesquelles, à part la civilisation sumérienne, sont toutes plus récentes que la culture des gobelets en entonnoir. Mais il s'agit là d'une vue étroite et partielle (99).

Il peut toujours être question d'une "grande culture" là où l'agriculture est pratiquée à une échelle assez grande pour que les rendements de la production suffisent non seulement à garantir à la population paysanne comme aux commerçants et artisans un niveau de vie décent, conforme à l'évolution générale des techniques (100), mais encore à permettre de prélever une part supplémentaire en faveur de ceux qui offrent aux paysans, commerçants et artisans - quelle que soit la légitimité au nom de laquelle ils agissent - des garanties juridiques de sécurité et une protection face à l'ennemi. Il faut alors aussi la présence de ces organes garants de la paix publique et de la paix extérieure, lesquels à leur tour, garantissent aux prêtres, artistes, poètes, musiciens et architectes une participation au bénéfice commun. A époque archaïque, une grande culture s'identifie à un embryon de vie étatique.

En revanche, la connaissance et l'emploi de l'écriture ne sont pas des critères à retenir (101). Il est possible

(99) **Critère de haute culture : l'organisation hiérarchique de la société**, à savoir : "en classes, et en privilégiant une couche qui, faisant fonction d'élite, doit assumer les tâches de commandement et du sein de laquelle est issu le représentant du pouvoir étatique" : W. HIRSCHBERG : *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart 1965, p. 183, cité d'après Richard PITTIONI : *Bemerkungen zu einer "Theorie der schriftlosen Gesellschaft"*, *Anthropos* 63/64 (1968/69) p. 8.

(100) **Le niveau de culture du paysan de l'âge de la pierre** n'était pas très différent de celui du paysan du Moyen Age ; cf. Emil VOGT : *Geflechte und Gewebe der Steinzeit*, Bâle 1937, p. 106.

(101) **La connaissance de l'écriture n'est pas un critère de haute culture** : Rushton COULBORN : *Der Ursprung der Hochkulturen*, Stuttgart 1962 ; p. 23 ; Richard PITTIONI :

d'établir l'existence, dès le paléolithique et le mésolithique, de signes culturels qui ont par la suite été employés dans des écritures pictographiques et alphabétiques. Ce sont là des phénomènes antérieurs de plusieurs millénaires au néolithique. Si, à la différence d'autres régions, on en est arrivé en Mésopotamie, et en Egypte, à développer et employer une écriture élaborée comme telle, les besoins de l'économie administrativement centralisée - magasinage et contrôle des magasiniers - semblent avoir eu à cet effet une influence déterminante (102). Etant donné que le stockage centralisé des réserves était issu de l'administration du trésor des temples, que les premiers bureaucrates de l'économie étaient donc des prêtres, l'idée s'imposait d'utiliser pour la comptabilité (la tenue des livres de comptes) des signes culturels qui pouvaient même avoir une signification secrète.

Dans une société décentralisée orientée, pour parler en termes de modernité, vers une économie de marché, une écriture n'est pas une exigence absolue. La tradition orale, avant tout celle du droit, suffit. L'empire de Charlemagne représentait sans conteste une "grande culture". Or il ne renfermait que peu d'hommes ayant connaissance de l'écriture, la plupart étant des moines, qui vivaient en général en marge de la vie normale. L'empereur lui-même s'efforça sa vie durant, sans grand succès, d'apprendre à lire et à écrire. Pour la vie quotidienne et pour la marche des affaires touchant au gouvernement, l'écriture était sans impor-

Bemerkungen... p. 8. Voir en outre Paul GAECHTER : *Die Gedächtniskultur in Irland* Innsbruck 1970, pp. 9 s.

(102) **Développement de l'écriture** : V. GORDON-CHILDE : *Soziale Evolution...* pp. 35 s. ; Karoly FOLDES-PAPP : *Vom Felsbild zum Alphabet*, Bayreuth 1975, p. 33 ss., 46, 48 ss. ; Roman HERZOG, op. cit. pp. 281 s. ; Oswald SPENGLER, op. cit. pp. 282 ss. A la conclusion que les tablettes d'argile à écriture protocunéiforme des Sumériens ne renferment pas des textes religieux ou historiques, mais au contraire presque exclusivement des données relatives aux réserves et aux trésors qui se trouvaient dans les temples et les palais, est aussi parvenu Peter DAMEROW de l'Institut Max Planck pour l'Etude de la Culture (Berlin) au terme d'une enquête scientifique (voir le communiqué "Anfänge der Arithmetik" dans le *Kölner Staatsanzeiger* du 18.12.1990).

tance (103).

Ce qu'il en était de l'écriture parmi les peuples de la culture des gobelets en entonnoir n'a pas été totalement éclairci. L'accumulation de symboles analogues à des signes d'écriture - par exemple dans le groupe de Salzmünde de la culture des gobelets en entonnoir - est cependant tout aussi digne d'être remarquée que la présence d'agencements de signes qu'on interprète dans bien des cas comme des inscriptions déjà apparues dans les cultures parallèles ou soeurs de celle de la céramique rubanée, dans le Sud-Est de l'Europe (104).

Digne d'être remarqué est aussi le nombre considérable d'agglomérations fortifiées dont l'existence a pu être attestée pour la culture des gobelets en entonnoir et qui sont réparties sur l'ensemble de son territoire. Dans la seule Allemagne moyenne elles ne sont pas moins de vingt. Elles se trouvent fréquemment situées là où des cours d'eau assez importants confluent et ne sont inférieures ni en étendue ni bien souvent en importance aux agglomérations à peu près contemporaines du Proche Orient et des régions méditerranéennes occidentales que la recherche reconnaît

(103) **Sur la base orale du droit contractuel** en dépit de la connaissance de l'écriture (par exemple chez les Hittites) : Friedrich CORNELIUS, *Geistesgeschichte*, p. 85.

(104) **Signes analogues à l'écriture dans le cuprolithique du Sud-Est de l'Europe et dans la culture des gobelets en entonnoir** : Hermann BEHRENS : *Die Jungsteinzeit im Mittelelbe-Saalegebiet*, Veröffentlichungen des Landesmuseums für Vorgeschichte in Halle 27 (1973) p. 219 ; V. GORDON-CHILDE : *The Danube...* p. 31 ; Georgi I. GEORGIEV, op. cit. p. 24 ; Paul GRIMM : *Die Salzmünder Kultur in Mitteldeutschland*, Sonderdruck aus der Jahresschrift für die Vorgeschichte der sächsisch-thüringischen Länder 29 (1938), pp. 48 s., 55 ss. ; Klaus GÜNTHER, op. cit. pp. 46, 49 s., 53, 61 ss. ; Hans JENSEN : *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin 1969, pp. 566 s. ; Heinz KNOLL : *Neolithisches aus Mittel- und Norddeutschland*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 39 (1955), p. 45. Colin RENFREW : *Before civilization...* pp. 176 s., 186 ; idem : *Probleme...* pp. 180 ss.

toutes pour des villes (105).

Le site de Büdelsdorf, près Rendsburg, en fournit un bon exemple. Avec une extension de 9 hectares, il est environ deux fois aussi vaste que la station cuprolithique bien connue de Los Millares, dans le Sud de l'Espagne, laquelle ne regroupait que cinq hectares, ou que le site de l'âge de pierre de Jéricho qui n'avait que quatre hectares et dont le nombre d'habitants est estimé à 2000 (106).

Büdelsdorf était situé sur l'arrondi d'une moraine qui fait saillie dans l'Eider et contrôlait le trafic qui avait lieu sur la rivière en un point central de son cours qui va d'est en ouest. Le site possédait un triple système de fortifications qui se composait de fossés, de palissades et de remparts en terre-plein pourvus de plusieurs portes. A l'intérieur du périmètre fortifié, l'occupation du sol était si intensive qu'aucune végétation étendue n'avait pu s'y former. A côté des zones d'habitation apparaissaient des secteurs réservés aux artisans (107).

(105) **Grandes stations fortifiées de la culture des gobelets en entonnoir** : Konrad JAZDZEWSKI : *Die Trichterbecherkultur in West- und Mittelpolen*, Poznan 1936, p. 382 ; Friedrich SCHLETTE : *Aunjetitzer Gräber*, pp. 167 ss. ; 174 ss. ; idem : *Die geschichtliche Bedeutung der jungsteinzeitlichen Befestigungsanlagen*, in : *Frühe Burgen und Städte*, Berlin 1954, pp. 18 ss. ; idem : *Neolithische Befestigungsanlagen im Saalegebiet*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIe Congrès*, I, pp. 548 ss. ; idem : *Neolithikum, Ausgrabungen und Funde* 21 (1976) p. 48 ; *Stations fortifiées des Proto-Indo-Européens* : Sigmund FEIST : *Indogermanen und Germanen*, 2e ed., Halle 1919, p. 61.

(106) **Jericho** : Günter SMOLLA : *Epochen der menschlichen Frühzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1967, p. 109.

(107) **Büdelsdorf** : Hans HINGST : *Eine jungsteinzeitliche Siedlung in Büdelsdorf*, *Heimatkundliches Jahrbuch für den Kreis Rendsburg* 20 (1970) pp. 55 ss. ; idem : *Die steinzeitliche Siedlung in Büdelsdorf*, *Kreis Rendsburg-Eckernförde*, Offa 31 (1974) pp. 137 ss. ; idem : *Die Sicherung des Geländes der jungsteinzeitlichen Siedlung in Büdelsdorf*, *Kreis Rendsburg*, Hammaburg, NS, 2 (1975) pp. 33 ss. ; Helga WINGERT-UHDE : *Schätze und Scherben*, Oldenburg i.O. 1977, pp. 72 s. **Centre de culte** : L'archéologue danois T. MADSEN se référant à Jürgen HOIKA, op. cit. pp. 126 ss., estime possible qu'il ne se soit pas agi, dans

Cependant Büdelsdorf n'a pas seulement joué un rôle important pour le transport des marchandises et la circulation des personnes entre la Mer du Nord et la Baltique. Il était en outre proche de la voie dite "Ancienne Route des Boeufs", la grande route déjà chargée de tradition qui allait

le cas du site de Büdelsdorf, d'une station fortifiée, mais principalement ou exclusivement d'un lieu central de cérémonie. Pourtant, l'absence d'une végétation recouvrant le sol de façon continue, interprété par Hingst comme le signe d'une occupation intensive des lieux de même que la position avantageuse du point de vue stratégique et pour les communications, vont à l'encontre de cette hypothèse. Les sites du genre de ceux que conjecture Madsen, appelés woodhenges, existaient à vrai dire aussi dans la culture des gobelets en entonnoir, voir Günter KEHNSCHERPER, op. cit. pp. 173 s. De la même façon, les Proto-Indo-Européens connaissaient les lieux du culte enclos de palissades ou de remparts de pierre : Jan de VRIES, Tome 1, op. cit. pp. 372, 375.

Stations analogues à des villes dans le néolithique d'Europe centrale : c'est une position comparable à celle de Büdelsdorf qu'occupait par exemple sur le Rhin moyen le grand site solidement fortifié d'Urmitz, rattaché au groupe de Michelsberg de la culture des gobelets en entonnoir. Vaste d'une centaine d'hectares, ce site, selon Joseph RÖDER : *Erdwerk Urmitz - Gesamtplan und Periodeneinteilung*, Germania 29 (1951) pp. 187 ss., témoigne du "projet d'un type de station vaste à caractère pré-urbain" et a disposé pendant toute la durée de son existence d'un "système de défense complet". Voir aussi A. GÜNTHER : *Die große Erdbefestigung der jüngeren Steinzeit zwischen Urmitz und Weißenthurm*, Mannus 17 (1926) pp. 164, 171. Le préhistorien Lutz FIEDLER est parvenu à la conclusion que "les origines de stations analogues à des villes" remontent en Europe centrale jusqu'au néolithique - et ce à la suite de fouilles entreprises sur une aire de station pourvue d'un double système de fossés, de remparts et de bastions, près de Wittelsberg dans le Ebsdorfer Grund non loin de Marbourg. Sur cette question, voir également Ernst WAHLE : *Frühgeschichte als Landesgeschichte*, in : Horst KIRCHNER (ed.) : *Tradition und Auftrag prähistorischer Forschung*, Berlin 1964, pp. 268 ss. Bien des sites d'habitats des temps préhistoriques doivent être cachés par les villes et villages d'aujourd'hui et les restes ont dû en être détruits par des reconstructions sans cesse renouvelées au cours des millénaires, d'autant plus que les constructions et fortifications préhistoriques ont été édifiées, dans nos régions, à l'aide de matériaux corruptibles et particulièrement exposés aux intempéries - le bois et la terre. Un exemple de détérioration des couches préhistoriques d'un site par des constructions médiévales nous est fourni par la station des gobelets en entonnoir de Jevisovice en Moravie. Voir Alena HOUSTOVA ; *Die Trichterbecherkultur in Mähren*, Fontes Archaeologici Pragenses 3 (1960) p. 17.

du Sud au Nord, de l'Elbe vers le Jutland, dès l'époque du cuprolithique, après que s'était développée la circulation à grandes distances par voie de terre grâce aux chariots et aux attelages de bovins. Cette route suivait d'ailleurs vraisemblablement le tracé d'un ancien sentier fréquenté par les voyageurs à pieds et les bêtes de somme et elle a conservé son importance jusqu'aux Temps Modernes (108).

Les marchandises arrivées par la route maritime entre Mer du Nord et Baltique, puis expédiées par voie d'eau sur l'Eider devaient être transbordées sur des animaux de bât et des chariots (109), pour le cas où il n'y aurait pas eu - comme il est très probable - de liaison naturelle par voie d'eau de l'Eider à la rade de Kiel (110). Il est cependant

(108) **L'"Ancienne Route des Boeufs"** : Wolfgang-Dietrich ASMUS : *Ein urgeschichtlicher Weg von Nord-jütland nach Niedersachsen, sein Verlauf zwischen Oste und Wümme und seine Datierung durch die Ausgrabung von Helvesiek, Kr. Rotenburg*, Die Kunde 4 (1953) pp. 29 ss, 36. Westermanns Großer Atlas zur Weltgeschichte, Brunswick 1965, p. 61 (carte III, B.1).

(109) **Transfert des marchandises du transport par eau au transport par terre** : Sur son déroulement dans le Nord de l'Europe à l'âge du bronze, voir Detlev ELLMERS, op. cit. pp. 176 s. ; il n'a pas dû en aller autrement, du moins pour la phase tardive, dans la culture des gobelets en entonnoir. Peut-être le transfert des marchandises avait-il lieu dans ce cas particulier à Landwehr dont le toponyme pourrait renvoyer à une fortification primitive et où l'Eider, coulant d'abord vers le Nord et s'approchant très près de la rade de Kiel, fait un coude brusque en direction de l'Ouest. Cf. Otto JESSEN : *Die Verlegung der Flußmündungen und Gezeitentiefe an der festländischen Nordseeküste in jungalluvialer Zeit*, Stuttgart 1922, p. 125 ; Gustav Moritz REDSLOB : *Thule*, Leipzig 1855, p. 25.

(110) **Possibilité d'une liaison directe Eider-Baltique à la protohistoire** : Selon des indications anciennement rapportées, un second canal naturel d'évacuation des eaux coulant vers l'est serait auparavant sorti du Westensee, alors plus étendu, que traverse l'Eider. Le lit de ce canal correspondrait à peu près à celui du canal actuel de la Mer du Nord à la Baltique et son embouchure aurait été située dans la baie de Kiel, dans les environs d'Holtenau, en oblique par rapport à Ellerbek, station de la culture d'Ertebölle. Ce canal naturel aurait, le cas échéant, permis aux barques à fond plat du néolithique de transiter directement de la Mer du Nord dans la Baltique. Cf. Heinrich Ewald HOFF : *Fifeldor - Wieglesdor - Haithabu*, Kiel 1936, p. 13

possible que des boeufs attelés aient alors remorqué les bateaux et leur fret sur le parcours intermédiaire directement jusqu'à la mer (111).

Le commerce et le bien-être atteignaient alors en Europe centrale et septentrionale une apogée florissante qu'ils n'avaient jamais connue auparavant. Elle ne devait plus être retrouvée et partiellement dépassée que par les cultures de l'âge du bronze, après un recul sensible qui survint à l'époque intermédiaire, vers la fin du cuprolithique. Le même essor caractérisait l'artisanat et les arts décoratifs dans lesquels les objets en pierre et la céramique, à l'instar des objets façonnés à partir de matériaux périssables, surtout en bois, faisaient preuve, d'une suprême perfection formelle (112). La richesse trouvait une expression visible dans les premiers trésors constitués d'or et de cuivre, mais aussi - et ce n'était pas là sa moindre manifestation - dans la diffusion à grande échelle de parures et d'amulettes en ambre. Il est permis de penser que les perles d'ambre que

(Note en bas de page et carte). Le canal de la Mer du Nord à la Baltique a eu pour précurseurs immédiats le canal de Steckenitz creusé à la fin du Moyen Age (entre l'Elbe et la Trave) et le canal de l'Eider qui date de la fin du 18ème siècle, ce qui souligne l'importance de cette voie d'eau dans l'histoire des communications. Voir Detlev ELLMERS : *Schiffahrt...* p. 99.

(111) **Voie de remorquage Eider - Treene - Baltique :** Pareillement, à une époque ultérieure et jusqu'à la fin du Moyen Age, la voie de navigation reliant la Mer du Nord à la Baltique passait par l'Eider et la Treene, puis entre cette rivière et la Schlei qui s'étend devant Haithabu, par une voie de remorquage longue de plusieurs kilomètres, revêtue de madriers de bois, à travers les terres. Paul HERRMANN, op. cit. p. 58 : "*Nord-Ostsee-Kanal auf Rollen*" Voir également Westermann Großer Atlas zur Weltgeschichte, p. 61 (cartes III et IV).

(112) **Sur le haut développement culturel de la société des gobelets en entonnoir et sur son déclin relatif à l'époque suivante du néolithique tardif :** Ulrich FISCHER, op. cit. pp. 269, 27 ss., 286, 292 ; John-Elof FORSSANDER, op. cit. p. 107 ; Richard PITTIONI : *Der urgeschichtliche Horizont...* pp. 248 ss. ; Otto RYDBERG, op. cit. pp. 110 s. ; Gustav SCHWANTES, op. cit. pp. 196 ss. ; Willi WEGEWITZ, op. cit. p. 174.

l'on trouve en abondance exerçaient un rôle analogue à celui d'une monnaie (113).

La vénération religieuse allait au Dieu-Ciel des peuples de chasseurs eurasiens. C'était là un héritage de la culture d'Ertebölle. Pour les paysans, il était devenu une divinité atmosphérique, pour les seigneurs un Roi du Monde. A ses côtés figurait la Grande Mère des anciens peuples de la céramique rubanée, déesse de la vie et de la mort pour les paysans et souveraine divine aux yeux des nobles, figure dans laquelle se reflétaient d'ailleurs aussi des représentations venues de l'Ouest, reliées à l'idée fondamentale de la culture des mégalithes. Ainsi se réalisait dans le domaine des croyances une approche de la trifonctionnalité constatée par Georges Dumézil dans les représentations proto-indo-européennes de l'ordre. A côté du représentant divin de la souveraineté fondée sur le pouvoir magico-religieux (de la royauté sacrée) figuraient les divinités de la guerre (de la défense) et de la fécondité (de la production), ainsi que la colonne cosmique, support du ciel et axe de l'univers qui avait déjà dû être l'objet d'un culte de vénération chez les nomade-chasseurs eurasiens du mésolithique (114).

(113) Sur les perles d'ambres utilisées comme moyen d'échange et comme objet de thésaurisation : Johannes BRÖNDSTED, op. cit. p. 189 ; Leonhard FRANZ : *Wirtschaftsformen...* p. 127 ; Otto RYDBERG, op. cit. p. 144.

(114) La religion de la culture des gobelets en entonnoir : influences de croyances des nomades chasseurs eurasiens, des peuples de la céramique rubanée et de la culture ouest-européenne des mégalithes : V. GORDON-CHILDE : *The Danube...* p. 47 ; Leonhard FRANZ : *Die Muttergöttin im Vorderen Orient und in Europa*, Leipzig 1937, pp. 8 ss., 21 ss. ; Klaus GÜNTHER, op. cit. pp. 62 ss. ; Konrad JAZDZEW-SKI : *The Funnel Beaker Culture*, p. 93. Günther KEHNSCHERPER, op. cit. p. 163 ; Horst KIRCHNER : *Eine steinzeitliche "Nerthus" - Darstellung*, in : Rafael von USLAR, Karl J. NARR (ed.) : *Studien aus Alteuropa 1*, Cologne 1964, pp. 88 ss. ; Jean Mc MANN : *Rätsel der Steinzeit - Zaubersymbole und Symbole in den Felsritzungen Alteuropas*, Bergisch Gladbach 1980, pp. 151 s. ; Jan de VRIES, Tome 1, op. cit. pp. 95 s. ; idem : Tome 2, pp. 384 ss. La religion des Proto-Indo-Européens : Just BING : *Der Sonnenwagen von Trundholm*, Leipzig 1934, pp. 40 ss. ; Friedrich CORNELIUS : *Geistesgeschichte...* pp. 30 ss. ; idem : *Hethiter*, pp. 49 ss. ;

La culture des gobelets en entonnoir du 4ème millénaire avant notre ère n'était pas, ainsi que l'on devrait pouvoir s'en rendre compte, un phénomène isolé en son époque, mais au contraire insérée dans un entourage formé de cultures ayant atteint le même niveau d'évolution, avec lesquelles elle se livrait à des échanges culturels, économiques et peut-être aussi politiques. Figuraient au nombre de ces dernières les cultures mégalithiques d'Ibérie, d'Irlande, d'Angleterre et de Bretagne, la culture anglaise de Windmill-Hill, les cultures de Vinča, de Baden et de Tripolje au Sud-Est de l'Europe, les cultures de la zone septentrionale du Pont-Euxin et de l'Egypte prédynastique, auxquelles il faut ajouter, sans que soit nécessairement d'ailleurs en dernier lieu, la culture d'Obéide-Ourouk en Mésopotamie, à partir de laquelle se développa, sur les bases du despotisme centraliste et du recours bien attesté à l'écriture, la première

Albrecht DIETERICH : *Mutter Erde*, Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905) pp. 14 s. Mircea ELIADE : *Die Religionen und das Heilige*, Darmstadt 1966, pp. 85, 94 s., 272 ss. ; Wolf H. GOEGGINGER : *Das Werden des indogermanischen Gottesbegriffs* in : Manfred MAYRHOFER (ed.), op. cit. pp. 166 ss. ; Jean HAUDRY, op. cit. pp. 6, 73 s. ; idem : *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan/Paris 1987 - Wilhelm HAVERS : *Zum Bedeutungsgehalt des indogermanischen Suffixes -tu-*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1951, Phil. Hist. Klasse, Vienne 1952, p. 45 ; Hildebrecht HOMMEL : *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus*, Archiv für Religionswissenschaft 37 (1941/42) pp. 152, 169 ss. ; Paul KRETSCHMER : *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 2e ed., Göttingen 1970, pp. 84, 90 ; Rudolph MUCH : *Der germanische Himmels-gott*, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Halle 1898, pp. 190 ss., 230 ss., 249 ss., 269 ss., 277. Alfons NEHRING, op. cit. pp. 105, 113 ss. Bernfried SCHLERATH, op. cit. pp. 25 ss., 34 s. ; Martin P. NILSSON : *Vater Zeus*, Archiv für Religionswissenschaft 35 (1938) pp. 156 ss. ; Fritz SCHACHERMAYER, op. cit. pp. 105, 113 ss. ; Karl SCHNEIDER : *Die germanischen Runennamen. Ein Beitrag zur indogermanischen / germanischen Kultur- und Religionsgeschichte*, Meisenheim 1956, pp. 257, 260 s. ; Otto SCHRADER, op. cit., *Die Urzeit*, p. 444 ; Franz-Rolf SCHRÖDER : *Urmythen* pp. 202 ss. ; Friedrich SPRATER : *Die Hauptgötter der Kelten und Germanen*, in : Horst KIRCHNER (ed.), op. cit. p. 211 ; Jan de VRIES : Tome 1, op. cit. pp. 115 ss., 127 ss., 471 ; idem : Tome 2, pp. 25 s. ; Ernst WAHLE : *Ur- und Frühgeschichte im mitteleuropäischen Raum*, GEBHARDS Handbuch der deutschen Geschichte, Tome 1, Munich 1973, pp. 83, 95.

grande culture connue que l'on rattache au nom des Sumériens (115).

Ce qui distingue la culture des gobelets en entonnoir, c'est le fait qu'en son sein, pour la première fois dans l'histoire de l'Europe, des hommes et des courants culturels venus du Nord et du Sud du continent, complétés par des influences venues de l'Est et de l'Ouest, voir du Levant, ont fusionné pour donner un nouvel ensemble, fondé sur un fédéralisme décentralisé et néanmoins sur une grande culture (116). Elle-même et les cultures nées d'elle - parmi lesquelles avant tout celle de la céramique ~~rubanée~~ (117) -

(115) **Sur la question des cultures contemporaines en contact les unes avec les autres :** Voir Karl-Hermann JACOB-FRIESEN, op. cit. pp. 200 s. ; Colin RENFREW : *Probleme...* p. 346. Cf. également Margarete RIEMSCHEIDER : *Augengott und Heilige Hochzeit*, Leipzig 1953, p. 23 : "Wir werden uns immer mehr daran gewöhnen müssen damit zu rechnen, daß das, was man in der Vorgeschichte an dem einen Ende der Welt gewußt hat, auch - und sei es wirklich 50 Jahre später - am anderen Ende wußte, da das Denken der damaligen Oikumene sich zwar nach Wirtschaftskreisen trennte, sich aber nicht entfernt in dem Maß wie in den späteren Zeiten zu immer kleineren und kleineren Gruppen und Grüppchen voneinander absonderte und verkrustete."

(116) **"La zone d'harmonisation de l'Europe centrale" :** Sur la fusion des influences culturelles venues du Nord, de l'Ouest et des pays danubiens en "une zone d'harmonisation située en Europe centrale" au cuprolithique et sur le rôle des "chasseurs, éleveurs et guerriers" originaires de la région du Nord, cf. Hans REINERTH : *Chronologie der jüngeren Steinzeit*, 1923, pp. 1, 76, qui pensait à vrai dire, conformément à l'état de la recherche en son temps, moins aux peuples de la culture des gobelets en entonnoir qu'à ceux de la céramique ~~rubanée~~. Sur ces derniers, voir la note 117.

(117) **Culture des amphores globulaires et culture de la céramique ~~rubanée~~ :** Ni dans le cas de la céramique ~~rubanée~~ et de ses émanations secondaires telles que la culture aux tombes individuelles ou la culture des haches naviformes ni dans celui de la culture des amphores globulaires qui la précède immédiatement, il ne devait s'agir de cultures à particularités propres au sens strict du terme. De même que la culture des amphores globulaires passe maintenant dans de vastes cercles de chercheurs pour une descendante du groupe oriental de la culture des gobelets en entonnoir, la céramique ~~rubanée~~ pourrait tout bonnement n'avoir été, elle aussi, qu'une fille de la culture des gobelets en entonnoir, chez laquelle se faisait sentir l'héritage des peuples vivant de chasse et de cueillette, rencontrés sur place et apparentés à

ont été en définitive le point central à partir duquel se sont diffusées les langues indo-européennes et l'attitude mentale qui s'y rattache, vers tous les continents (118). Peut-être n'est-il pas trop risqué d'affirmer qu'avec elle naquit l'Occident.

ceux de la culture d'Ertebölle, peuples qu'avaient rencontrés ceux de la céramique rubanée lors de leur avance vers le Nord-Est, le Nord et l'Ouest. Ces chasseurs et cueilleurs s'étaient probablement d'abord maintenus sur des franges et dans des réduits (cf. Karl J. NARR, op. cit. p. 69) jusqu'au moment où ils avaient été aspirés peu à peu par la culture et le système économique qui émanaient de la culture des gobelets en entonnoir. De par leurs caractères propres, ils ont dû avoir en retour une influence sur celle-ci et la modifier, de sorte que sont alors nées d'elle la culture des amphores globulaires et celle de la céramique ~~rubanée~~. Selon V. GORDON-CHILDE : *The Danube...* p. 143, la culture des amphores globulaires pourrait être "a result of an interaction between native epipaleolithic elements and traders sailing up the Elbe and Saale". Sur ces deux ensembles culturels, cf. Alexander HÄUSLER : *Ist eine Ableitung der Schnurkeramik von der Ockergräberkultur möglich ?*, *Forschungen und Fortschritte* 37 (1963) p. 368 ; idem : *Die Gräber der Kugelamphorenkultur...* pp. 143 ss. ; idem : *Mitteldeutschland, Balanovo, Nal'cik* (Zur Ursprungsfrage der Schnurkeramik), in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIe congrès*, I, pp. 488, 491 ; Lothar KILIAN, op. cit. pp. 78, 99 ss., 156 s. ; idem : *Zu einigen Kernproblemen der Schnurkeramik*, *Mannus* 40 (1974) pp. 288 ss. ; Mats P. MALMER : *Neolithische Studien...* pp. 718, 738, 810, 878.

(118) Ainsi n'est-il pas étonnant que Konrad JAZDZEWSKI, qui a imposé dans la recherche le concept de culture des gobelets en entonnoir (*The Funnel Beaker Culture...* p. 91), en vienne à la constatation suivante : "It is a well known fact that of all the neolithic European cultures it is the Funnel Beaker culture that has aroused a particularly keen interest among archeologists".

PREMISSSES ET DEDUCTIONS

1. L'hypothèse de départ est que le territoire où les hydronymes indo-européens sont les plus anciennement attestés est celui où s'est constituée la langue indo-européenne de base.

2. Ce territoire va des Pays-Bas à l'Ouest jusqu'à l'Ukraine, voire jusqu'à la Russie occidentale, à l'Est, du Sud de la Scandinavie au Nord jusqu'à la région des Alpes au Sud.

3. Le peuple porteur de la langue indo-européenne de base ne connaissait pas encore le bronze, mais il connaissait déjà le cuivre.

4. La plus ancienne culture attestée de l'âge cuproolithique dans la zone territoriale où s'est constituée la langue indo-européenne de base est la culture des gobelets en entonnoir.

5. La culture proto-indo-européenne et celle des gobelets en entonnoir sont, selon toute apparence, identiques.

6. Tout au moins s'agissait-il, pour ce qui est de la culture des gobelets en entonnoir, d'une culture indo-européenne à un stade très primitif qui était encore proche historiquement de l'époque où s'est constituée la langue indo-européenne de base.

7. Dans les deux cas, on peut, lors de l'interprétation de la culture des gobelets en entonnoir, faire appel aux résultats obtenus par les recherches de paléolinguistique quant aux conditions d'existence sociales, économiques et culturelles des Proto-Indo-Européens, en parallèle de ceux qui sont dus aux observations de l'archéologie.

8. A cela doivent venir s'adjoindre, en outre, les connaissances apportées par la sociologie, l'éthologie, l'ethnologie, l'histoire générale, l'histoire économique, l'histoire du droit et l'histoire des religions.

9. La culture des gobelets en entonnoir était la résultante du contact qui s'est établi entre les peuples chasseurs et pêcheurs autochtones et des agriculteurs qui s'infiltraient parmi eux, et surtout entre la culture de la céramique rubanée et celle d'Ertebölle.

10. La langue indo-européenne de base était le produit de la fusion de deux ou plusieurs langues plus anciennes en une seule. Cette fusion s'est opérée sur le territoire où s'est constituée cette langue.

11. La société proto-indo-européenne connaissait une forte différenciation sociale, entre seigneurs et serfs non-libres.

12. On est en droit de supposer aussi l'existence d'une différenciation sociale fortement élaborée au sein de la culture des gobelets en entonnoir, par opposition à celle de la céramique rubanée qui l'avait précédée.

13. Il faut admettre que la culture proto-indo-européenne et la culture des gobelets en entonnoir, qui est manifestement à mettre au même niveau qu'elle, étaient les résultantes de phénomènes de superposition sociale. Une population paysanne, identique dans une large mesure aux peuples porteurs de la céramique rubanée, est tombée dans la dépendance d'une autre couche de population, dominante.

14. Pour ce qui est de la couche de population dominante de la culture indo-européenne originelle ou de la culture des gobelets en entonnoir, il ne s'agissait pas d'éleveurs nomades. Le nomadisme pastoral était en tout état de cause faiblement développé à l'époque du cuprolithique. En Europe centrale, il ne rencontrait pas de conditions favorables.

Même sur son territoire supposé de départ, les steppes de la Russie méridionale, il ne pouvait pas s'épanouir pleinement dans les conditions d'alors. Le char de combat et le cheval utilisé comme monture n'existaient pas encore. Du même coup faisaient défaut les moyens de franchir à des fins militaires, dans des délais relativement rapides, des distances assez grandes par voie de terre.

15. La couche dominante des Indo-Européens primitifs provenait du milieu autochtone des peuples chasseurs et pêcheurs auxquels se rattachait la culture hautement évoluée d'Ertebölle, culture de navigateurs de rivière et de haute mer qui devaient être plus entraînés aux actions organisées en commun et disposer d'une plus grande connaissance du monde que les membres des groupes de population installés à l'intérieur des terres. Ils maniaient certainement avec plus de perfection et de discipline que ceux-ci l'embarcation, instrument de communication, de transport et de domination le plus important de cette époque. C'est de leurs rangs surtout que durent provenir les premiers seigneurs qui furent les maîtres des paysans de l'Europe centrale.

ANNEXE

Naissance et diffusion de l'indo-européen (119)

Traits fondamentaux d'un modèle

La famille de langues traditionnellement appelée "indogermanique" dans la recherche allemande et "indo-européenne" dans la plupart des cas dans le domaine international est aujourd'hui, après son extension géographique à tous les continents et à en juger d'après le nombre des humains qui ont des langues indo-européennes pour langues maternelles, la plus grande de la terre. Dès les débuts de l'ère coloniale, vers 1500, elle s'étendait - d'où son nom - de l'Océan Indien jusqu'à la côte européenne de l'Atlantique, du bengalais et du singhalais à l'Est jusqu'au germanique et au celtique à l'Ouest.

Les langues indo-européennes sont, comme le prouvent leur grammaire et leur vocabulaire, parentes entre elles et peuvent être ramenées à une langue de départ commune, plus ou moins unitaire, reconstruite dans ses traits fondamentaux par la linguistique. Cette langue, appelée indo-européen primitif, ou proto-indo-européen, ou indo-européen commun, par les chercheurs, a dû se constituer, si l'on en croit les témoignages de son vocabulaire, dans une zone de climat tempéré, et exister comme langue unitaire dès l'époque dite du cuprolithique par laquelle prend fin l'âge de la pierre récent.

Comme toute langue a un support, il a dû exister jusqu'à cette époque un groupe humain relativement fermé, une communauté de langue, une communauté de locuteurs qui utilisait la langue indo-européenne de base et l'a finalement portée au-delà des limites de sa diffusion originelle, de sorte que sont nées au cours des siècles et des millénaires les langues différenciées et que l'unique langue de départ est devenue la grande famille linguistique à rameaux multi-

(119) Voir également pp. 12, 41 s. et 43 à 45, de même que les notes 11 à 13, 28, 49, 56, 67, 73 à 78, 82 à 85 et 114.

ples du temps présent. Ce groupe humain dont il faut admettre l'existence théorique à la fin de l'âge de la pierre récent est appelé Indo-Européens primitifs ou Proto-Indo-Européens par les chercheurs.

Les hydronymes passent pour les éléments linguistiques les plus anciennement attestés. Dans la seule zone située entre les côtes de la Mer du Nord et l'Ukraine (ou peut-être l'Ouest de la Russie), entre la Suède méridionale et la frange septentrionale des Alpes, on trouve, selon l'état présent de la recherche, des hydronymes d'origine exclusivement indo-européenne. Ce qui signifie que ce n'est que sur le territoire situé en majeure partie dans le Nord de l'Europe centrale et en Europe de l'Est que le proto-indo-européen aurait pu être, pendant le cuprolithique, la langue dominante. C'est en outre sur ce territoire que cette langue s'est très vraisemblablement formée.

Après la fin de l'ère glaciaire se sont cristallisées sur la terre cinq grandes zones culturelles qui étaient dans une large mesure indépendantes les unes des autres et dont le support respectif était, pour l'essentiel, une des grandes races de l'Homo sapiens. Ce furent la zone africaine noire située au sud du Sahara, la zone américaine, la zone d'Asie orientale et la zone pacifico-australienne ainsi que, pour finir, la zone d'Europe, d'Asie mineure et d'Afrique du Nord, dans laquelle les Europaïdes dominaient. Parmi eux se distingue jusqu'à présent une aire méditerranéenne avec une population de complexion plutôt brune sur le pourtour de la Mer Méditerranée et jusqu'en Inde, différente d'une aire située au nord des Alpes et des Carpathes dont la population est de complexion plus claire.

C'est sur l'aire méditerranéenne que sont apparus, vers le 9ème millénaire environ avant notre ère, dans les régions montagneuses du Proche Orient, l'agriculture, la culture des céréales et l'élevage des animaux domestiques. Le foyer de développement se déporta finalement à l'Est vers la Mésopotamie et à l'Ouest vers les Balkans en passant par l'Asie Mineure et la région de la Mer Egée. C'est dans les Balkans que la culture de Starčevo marqua, vers 6000 avant

notre ère, les débuts du néolithique. La culture de la céramique rubanée qui a commencé à s'infiltrer depuis son territoire d'origine du Danube moyen jusqu'en Europe centrale à partir de 5000 avant notre ère environ, peut être considérée comme une des avancées coloniales de Starčevo.

A la même époque, un autre courant de civilisation néolithique progressa à partir de la Méditerranée orientale vers l'Ouest de la zone méditerranéenne en suivant les côtes de l'Afrique du Nord, pour venir se fondre en Europe occidentale avec des cultures qui y étaient autochtones. C'est depuis 4800 avant notre ère que se développa dans cette région, d'abord en Bretagne, et plus tard en Ibérie, en Grande-Bretagne et en Irlande, la culture des mégalithes dont l'influence se fit en fin de compte sentir jusqu'en Allemagne du Nord, en Scandinavie et dans la Pologne septentrionale. C'est en Mésopotamie que le peuple des Sumériens créa à son tour, après 4000 avant notre ère, la première grande culture, sur des bases de despotisme centralisateur et en développant de façon bien attestée l'emploi de l'écriture.

Alors que la recherche n'a pas encore pu jusqu'ici rattacher la langue sumérienne, déjà disparue relativement tôt, à une famille de langues plus vaste, elle a constaté que, sur l'Euphrate et le Tigre, la famille des langues sémitiques s'était répandue à l'époque post-sumérienne et peut-être même dès avant les Sumériens. En revanche, en Egypte et dans d'autres parties de l'Afrique du Nord prédominait la famille des langues chamitiques, parente de celle des langues sémitiques. Toutes deux sont probablement d'origine commune et remontent dans l'espace méditerranéen jusqu'aux débuts du néolithique ou même plus loin encore.

Dans la culture européenne occidentale des mégalithes et dans les cultures balkaniques du néolithique ont dû se développer pareillement des langues de caractère méditerranéen, dans lesquelles d'ailleurs des éléments linguistiques autochtones avaient dû laisser un dépôt. Ceci vaut de la même façon pour la langue des peuples de la céramique rubanée qui se rattachent dès l'origine au domaine de la culture méditerranéenne de Starčevo-Vinča.

La population antérieure que les peuples de la céramique rubanée rencontrèrent en Europe centrale se composait de pratiquants dits supérieurs de la chasse et de la cueillette, en majorité de complexion assez claire, qui vivaient encore dans les conditions d'existence du mésolithique et qui peuvent être ramenés, quant à l'origine, avant tout au magdalénien tardif apparu dans ces pays après la fin de l'ère glaciaire. Du point de vue linguistique, ils étaient, à ce qu'il semble, un fragment d'un ensemble répandu sur l'aire comprise entre le Rhin et l'Oural. C'est d'eux que les peuples de la céramique rubanée pourraient avoir repris les hydronymes rencontrés dans le territoire qu'ils ont colonisé.

Cet ensemble de langues mésolithiques constituait manifestement la base sur laquelle est née ensuite à l'Est de l'Europe, sans doute en contact étroit avec d'autres idiomes de peuples chasseurs ouralo-altaïques, la famille des langues finno-ougriennes. Et c'est au centre du continent qu'est survenue, sur les mêmes bases, après le fusionnement des peuples autochtones qui y vivaient de chasse et de cueillette avec une population paysanne concurrente, venue de l'Ouest de l'Europe, mais probablement moins importante numériquement, la naissance de l'idiome indo-européen de base.

C'est antérieurement à ce processus que s'était perdu le phénotype unitaire de la culture de la céramique rubanée à l'issue de la division de cette dernière en groupes régionaux comme celui de la céramique rubanée pointillée, celui de Rössen et celui de Lengyel, mais c'est surtout aussi - telle est du moins la thèse de l'auteur du présent article - avant l'achèvement de ce processus que s'était produit, dans la partie septentrionale de l'Europe centrale, le phénomène de domination des cultures de la céramique rubanée par une couche sociale formée de navigateurs disciplinés, aptes à la navigation maritime côtière et usagers des réseaux fluviaux, issus de la culture d'Ertebölle répandue au Sud de la Scandinavie et au Nord de l'Allemagne.

On peut admettre que les peuples de la culture d'Ertebölle eux aussi appartenaient par leur langue au complexe linguistique mésolithique qui s'étendait du Nord des Alpes jusqu'au

coeur de la Russie. Ont dû aussi se faire jour chez eux des influences linguistiques du mégalithique ouest-européen, avec lequel ils étaient en relation.

L'idiome pratiqué par les lignages dominants d'Ertebölle, chez lesquels s'insinuèrent des éléments de la céramique rubanée, devint aussi, selon la thèse soutenue ici, la langue de la cour et des seigneurs, de même que celle du commerce et des communications, au sein d'un ensemble nouvellement constitué en Europe centrale et doté de l'envergure d'une "grande culture", la langue de la culture des gobelets en entonnoir qui était dans une large mesure identique à la culture indo-européenne primitive.

Au néolithique tardif la communauté des Proto-Indo-Européens et son cadre, la culture des gobelets en entonnoir, poursuivirent leur évolution. C'est d'elles que naquirent la culture des amphores globulaires et celle de la céramique ~~rubanée~~ ^{Can} qui représentèrent le premier stade d'expansion de l'indo-européen. Et c'est à ce stade que l'on en vint à la scission significative de la langue en deux grands groupes linguistiques qui se distinguèrent l'un de l'autre : le groupe des Indo-Européens de l'Ouest et celui des Indo-Européens de l'Est, appelés par la science linguistique groupe du *kentum* et groupe du *satem*.

Si l'on tient à classer les langues et les peuples ultérieurs, pris isolément, en allant au-delà de leur attribution au groupe du *kentum* et au groupe du *satem*, on obtient à peu près le tableau suivant :

Le noyau primitif des Indo-Européens est fourni par les groupes humains qui ont été le support de la culture des gobelets en entonnoir, c'est-à-dire les paysans de la céramique rubanée ancienne avec leurs maîtres d'Ertebölle, à l'origine mésolithiques, et de nombreux autres peuples pratiquant la chasse et la cueillette à l'origine, mais entraînés dans le processus de néolithisation (au cours du proto-néolithique par la culture de la céramique rubanée ou, pendant le cuprolithique, tout d'abord seulement par la culture des gobelets en entonnoir elle-même).

De ce noyau sortirent pour l'essentiel, à partir des

anciens groupes régionaux de la céramique rubanée qui étaient réapparus bientôt aussi dans la culture des gobelets en entonnoir, en passant par des phases intermédiaires, les communautés linguistiques des Celtes, des Italiques, des Vénètes et des Illyriens qui ont formé le tronc proprement dit du groupe du *kentum* et devinrent isolément perceptibles au plus tard à l'orée de l'âge du fer.

Dès la phase de transition qui passe du cuprolithique à l'âge du bronze, d'autres communautés rattachées au groupe *kentum* s'étaient pourtant déjà séparées du tronc originel. Elles émergèrent ensuite, ainsi par exemple les Achéens ou les Hittites, à l'Est de l'espace méditerranéen pour s'y mêler aux ethnies locales. On peut toutes les qualifier d'Indo-Européens colonisateurs du Sud-Est.

C'est encore d'Indo-Européens colonisateurs - et notamment orientaux - qu'il s'agit dans le groupe du *satem* : Thraces, Baltes, Slaves et Indo-Iraniens avant tout. Chez eux se sont produits assez rapidement, sous l'influence du substrat rencontré (entre autre des Finno-Ougriens), des changements linguistiques et en partie aussi culturels essentiels par rapport à la langue de départ et aux conditions sociales existant sur l'aire du départ centre-européenne. C'est ainsi que s'élabora dans les steppes de la Russie méridionale la forme extrême du nomadisme pastoral.

Les Tochariens, sous-groupe isolé du *kentum* ayant pénétré jusque très avant dans l'Asie centrale, sans doute à une époque relativement tardive, et les Germains, également classés dans le domaine linguistique du *kentum*, ont joué un rôle particulier. Ces derniers descendent manifestement pour l'essentiel d'éléments de population demeurés dans l'habitat primitif de la culture d'Ertebölle et qui n'ont été totalement indo-européanisés qu'après coup, linguistiquement et culturellement, par une sorte de courant en retour. Ils sont en conséquence moins influencés par la céramique rubanée que les supports d'autres langues indo-européennes occidentales. En contrepartie ils ont reçu, comme l'avaient déjà fait leur ancêtres d'Ertebölle, des impulsions plus fortes en provenance de l'Europe de l'Ouest, surtout de la culture des méga-

lithes. Ce sont là deux facteurs qui pourraient expliquer les particularités qui éloignent le germanique des autres langues indo-européennes (moins dans le cas de l'allemand, davantage dans celui du norrois et de l'anglais), de même que la présence d'un fond autonome caractérisé, constitué de notions empruntées à la langue des navigateurs.

Lorsque, avec les Thraces issus du groupe *satem* comme les Achéens issus du groupe *kentum*, les premiers envahisseurs parlant des idiomes indo-européens firent leur apparition dans la Mer Egée et en Asie Mineure, vers la fin du 3ème millénaire avant notre ère, la langue indo-européenne commune des origines, plus ou moins unitaire, était devenue depuis longtemps une nouvelle famille linguistique composée de nombreuses langues particulières différenciées les unes des autres. Et les ethnies particulières de cette famille linguistique n'offraient plus depuis longtemps - environ deux mille ans après la genèse de la culture proto-indo-européenne des gobelets en entonnoir - d'image unitaire, ni sur le plan culturel, ni sur le plan anthropologique.

Carl-Heinz BOETTCHER

(Traduit par Jean-Paul ALLARD)

CONFRERIES GUERRIERES INDO-EUROPENNES DANS L'ESPAGNE ANCIENNE

Ceux qui ont étudié en Espagne le thème des *Männerbünde*, « Associations d'Hommes », n'ont pas été nombreux. Dans l'un de ses essais, José ORTEGA Y GASSET parle des bandes de jeunes gens célibataires comme pouvant être à l'origine de la ville et de l'Etat (1). Julio CARO BAROJA a recherché la persistance dans le folklore et dans la tradition espagnole des confréries masculines de la Nouvelle Année (les « *zamarrones* », les « *guirrios* », les « *campaneiros* », etc.), responsables des tumultes, des déprédations, des défis, des charivaris, des mascarades et d'autres rituels du Nouvel an ou du Carnaval rural (2). José María BLAZQUEZ, spécialiste des religions préromaines, a déjà signalé comment beaucoup de caractéristiques appartenant en propre à ces bandes de jeunes gens, ainsi que maintes observations sur le caractère sacré du loup (thèmes étudiés par Mircea ELIADE chez les Daces), peuvent parfaitement s'appliquer aux peuples préromains

(1) José ORTEGA Y GASSET, *El Origen Deportivo del Estado*, in *Obras Completas*, tome II, Alianza Editorial - Revista de Occidente, Madrid 1983, pp. 607 ss.

(2) Julio CARO BAROJA, *El Carnaval*, Editorial Taurus, Madrid 1965.

d'Hispania (3). Quant à nous même, nous pensons qu'il est fondamental de comparer les *Männerbünde* étudiés par les différents auteurs chez les Germains, les Celtes, les Italiques, les Thraces, les Slaves et les Indiens avec les données fragmentaires dont nous disposons et qui nous permettent de suivre la trace de ces confréries dans la Péninsule Ibérique.

A travers plusieurs sources, nous connaissons le caractère éminemment guerrier de peuples tels que les Cantabres, les Astures, les Arévaques, les Gallaïques, les Celtibères, les Vaccéens, les Lusitaniens et les Vetton, comme nous connaissons aussi la renommée que ces peuples se sont amplement acquise, tant par leurs qualités guerrières au service des Carthaginois, des Romains et des Grecs que par leurs éclatants faits d'armes. Dans une intéressante étude sur les Celtibères, Gabriel SOPEÑA montre les conceptions héroïques et agonistiques de ces peuples, que nous pouvons constater dans les ordalies, dans l'esprit aventurier en quête de gloire, dans les trophées de mains et de têtes coupées aux ennemis, dans les récits de gestes et, surtout, dans le rite caractéristique consistant à abandonner en pâture aux vautours et aux cervidés les corps des guerriers vaillamment tombés au combat, ce qui impliquerait, comme le signalent plusieurs auteurs classiques et comme le montre l'archéologie chez les Celtibères, chez les Vaccéens et chez les Cantabres, la croyance en une sorte de *Walhalla* céleste où les charognards sacrés portaient les âmes des héros (4). Ces divers peuples, en effet, considéraient comme un honneur le fait de mourir sur le champ de bataille : lorsqu'en vieillissant ils devenaient inutiles pour la lutte, les Cantabres, de même que les Celtibères qui, considérant indigne le fait de mourir au lit, conseillaient aux vieux de se tuer avec la main droite,

(3) José María BLAZQUEZ, *Primitivas Religiones Ibéricas II. Religiones Prerromanas*, Editorial Cristiandad, Madrid 1983, p. 148.

(4) SILIUS ITALICUS, III, 341-343. CLAUDIUS ELIANUS, *De Natura Animalium*, X, 22. DIODORE, V, 34, 3. Gabriel SOPEÑA, *Dioses, Etica y Ritos*, Prensas Universitarias, Zaragoza 1987.

se suicidaient avec un poison tiré de l'if (5). Signalons, enfin, que les ressemblances de ces sévères moeurs avec celles des cavaliers iraniens des steppes ont déjà été remarquées par DUMEZIL (6).

LE DIEU DE LA GUERRE

Dans la Péninsule Ibérique, accompagné souvent d'animaux ou d'objets symboliques, le dieu hispanique de la guerre apparaît dans plusieurs théonymes, comme il apparaît également, plus ou moins voilé par les formes, dans des anthronymes et dans des toponymes.

Sur un monument ibérique de Binefar (Huesca), ce n'est pas un vautour qui attaque le guerrier gisant à terre, mais un griffon, ces représentations étant associées à une inscription sur laquelle l'on mentionne le dieu Neitin. Le même monument, ainsi que la stèle celtibérique de El Palao (Alcañiz, Teruel), montrent, à côté des vautours androphages et des dépouilles de guerriers, des mains coupées (7). Sous le nom de *Mars Nēto* (voir le vieil irlandais *nir* < celte **nēts* < indo-européen **nei-*) (8), MACROBE nous présente le dieu hispanique de la guerre comme ayant un caractère solaire, avec de nombreux rayons astraux (9). On mentionne encore ce dieu dans l'inscription celtibérique de *Botorrita* (Saragosse) et sur les autels de *Conimbriga* (Portugal) et de

(5) SILIUS ITALICUS, I, 225 ; III, 326-331. VALERIUS MAXIMUS, II, 6, 11. CICERON, *Tusc. Disp.*, II, 65.

(6) Georges DUMEZIL, *Romans de Scythie et d'Alentour*, Payot, Paris 1978, pp. 262-272.

(7) Francisco MARCO SIMON et V. BALDELLOU, *El Monumento Ibérico de Binefar (Huesca)*, in *Pyrenae* n° 11, 1976, pp. 91-116. Francisco MARCO SIMON, *Nuevas Estelas Ibéricas de Alcañiz (Teruel)*, in *Pyrenae* n° 11, 1976, pp. 73-90.

(8) Voir *Lexique Etymologique de l'Irlandais Ancien*, Fascicule MNOP, sub vocabulo *nia* ("champion", "héros"), Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin & Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

(9) MACROBE, I, 19, 5.

Trujillo (Cacérès, Espagne), l'une des inscriptions s'adressant à *Nētoni Deo* (10), ce qui expliquerait la présence de svastikas et d'autres signes solaires dans les céramiques numantines sur lesquelles on trouve aussi des guerriers gisant à terre et servant de pâture aux corbeaux et aux vautours (11). En remontant vers le nord de l'Europe, en Irlande, nous rencontrons à nouveau le dieu guerrier *Net* qui, lui aussi, était associé au corbeau, ainsi qu'à la corneille et à d'autres oiseaux charognards fréquentant les champs de bataille (12). Dans le monde germanique, on sait que le corbeau était étroitement lié également au dieu *Óðinn*, dieu dont le céleste cortège nocturne des *einherjar* était formé par les guerriers tombés au combat, résidant au *Walhalla* (héroïsation du *valr*, l'ensemble des cadavres des guerriers tombés morts en combattant) (voir vieil islandais *valholl*, "halle des guerriers tués"). Nous retrouvons encore le corbeau comme l'emblème de l'homologue celtique d'*Óðinn*, le dieu solaire *Lug* ("Le Brillant", "Le Lumineux", vainqueur des pouvoirs de l'obscurité). Rappelons, enfin, que les textes scandinaves et irlandais présentent ces dieux comme des chefs guerriers qui se servent de la magie paralysatrice dans les batailles, comportement de fureur extatique imité par les jeunes gens initiés dans les *Männerbünde*.

Le culte de **Lugus*, dieu qui représente entre autres la souveraineté dans son aspect obscur et militaire, est attesté par quelques stèles de Lugo et de Soria, ainsi que, tout particulièrement, par le sanctuaire celtibérique de Peñalba de Villastar (Teruel), où on le cite deux fois sur la grande

(10) NETONI DEO CAELIUS V [OTUM] S [OLUIT] L [IBENS] M [ERITO] (Trujillo, Cáceres) (José María BLAZQUEZ, *Primitives Religiones Ibéricas*, pp. 94-95 ; *Corpus Inscriptiones Latinarum*, Berlin 1869, supplément 1892, II 365 et 5278).

(11) José María BLAZQUEZ, *op. cit.*, pp. 281 et 305. Sur les céramiques de Numance, voir Federico WATTENBERG, *Las Cerámicas Indígenas de Numancia*, *Bibliotheca Praehistorica Hispana* IV, Madrid 1963.

(12) Françoise LE ROUX et Christian GUYONVARC'H, *Morrigan-Bodb-Macha*, in "Celticum" n° XXV, Trnrd 1983.

inscription du Ier siècle av. J.C. et où l'on peut voir même son corbeau. Rappelons que ce sanctuaire, situé sur le sommet d'une montagne, est le plus important et le plus ancien que l'on connaisse de **Lugus* dans le monde celtique (13).

En décrivant la Péninsule Ibérique, Strabon a parlé du principal dieu des peuples du Nord, qui était un dieu de la guerre à qui l'on sacrifiait des prisonniers, des chevaux et des boucs (ces hécatombes sont semblables à celles que nous connaissons à travers d'autres sources chez les Scythes, les Gaulois et les Germains, en l'honneur des dieux de la guerre). Le même géographe grec décrit ensuite comment la classe guerrière des peuples du Nord de la Péninsule célébrait des jeux gymniques, hoplitiques et hippiques où les participants pratiquaient le pugilat et la course et où ils simulaient des batailles. Pendant ces célébrations, les hommes buvaient et dansaient au son de flûtes et trompettes, en sautant vers le haut et en retombant ensuite en gèneuflexion (14).

Ailleurs, chez les autres groupes indo-européens, l'on célébrait les fêtes des dieux guerriers au solstice hivernal, au cours desquelles on sacrifiait des chevaux blancs afin de vivifier les forces décadentes du Soleil ainsi que celles de son représentant terrestre, le souverain, chef des confréries initiatiques masculines (*Equus October* romain du Champ de Mars, *Aśvamedha* védique en l'honneur d'Indra, immolations germaniques de *Jul* en l'honneur de *Wodan*, etc.). Afin de rétablir l'ordre, les guerriers morts d'*Óðinn* et les divinités qui suivaient le dieu scandinave luttèrent contre les forces démoniaques qui, pendant la période magique du solstice hivernal, donnaient libre cours à leur fureur : de la même façon, les violences, les charivaris, les déprédations et les tumultes des *Männerbünde* jouaient à cette époque de l'année un rôle fondamental pour reconquérir

(13) Francisco MARCO SIMON, *El Dios Celtico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar*, in *Estudios en homenaje al Profesor Antonio Beltran Martinez*, Zaragoza 1986, pp. 731-759.

(14) STRABON, III, 3, 7.

l'équilibre collectif de la société indo-européenne, en éloignant la mort et ses esprits par le retour de la vie : par le passage vers l'âge adulte des jeunes initiés dans les confréries d'hommes-loups on garantissait la continuité biologique de la race. L'équivalent celtique de ces célébrations était la fête irlandaise de *Samain* ("réunion"), ou le *Samon(ios)* (15) gaulois du calendrier de Coligny (16), qu'on célébrait le premier novembre. La saga irlandaise de "L'Ivresse des Ulates" (*Mesca Ulad*) décrit une fantastique cavalcade nocturne, une sorte de chasse sauvage effectuée par les guerriers irlandais au milieu d'une beuverie collective, pendant la fête de *Samain*, en l'honneur du dieu céleste suprême sous son aspect obscur et militaire. Célébrée au commencement de la saison sombre, comme l'indique Françoise LE ROUX, cette fête était placée dans le point d'union de deux années consécutives, c'est-à-dire pendant les jours qui n'appartenaient ni à l'une ni à l'autre année, restant ainsi en dehors du temps. Pendant ces festivités de la classe guerrière, qui constituaient un prétexte pour les festins et les ivresses, les esprits de l'Au-Delà pouvaient envahir le temps humain. Françoise LE ROUX a recueilli des indices assez sûrs d'après lesquels ces fêtes étaient dédiées à l'aspect terrible du dieu *Lug* (17).

Le plus important témoignage archéologique sur un rituel guerrier des peuples du Nord, dans la Péninsule, se trouve magnifiquement représenté dans le diadème en or de Saint Martin d'Oscos (Asturies), appartenant au territoire des

(15) Comme nous l'a rappelé l'éminent celtologue Goulven PENNAOD, la finale n'est attestée nulle part et, pour ce qu'on en sait, pourrait aussi bien être *-ion*.

(16) Sur ce calendrier, voir notamment le *Recueil des Inscriptions Gauloises*, volume III, *Les Calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*, par Paul-Marie DUVAL et Georges PINAULT (Goulven PENNAOD).

(17) Françoise LE ROUX, *La Religion de los Celtas*, in *Las Religiones Antiguas*, vol. III, Siglo XXI, Madrid 1984, pp. 151 ss. ; Id., *Recherches sur les Eléments Rituels de l'Election Royale Irlandaise et Celtique*, in "Ogam" n° 85, tom. XV, pp. 123-137 ; n° 86/87, tom. XV, 1963 pp. 245-255.

Gallaïques Albiones. Il est composé de deux bandes superposées sur lesquelles l'orfèvre a représenté une procession de guerriers armés de *caerae* (sorte de petit bouclier rond), de casques panachés et de triples cimiers, de lances, de couteaux au pommeau circulaire, de fourreaux à la ceinture achevés en bouterolle avec trois disques et quelque chose qui semble être un torque. Les guerriers soulèvent leurs armes, les uns à pied et les autres sur leurs montures. Au milieu des guerriers l'on voit des poissons, des oiseaux, un poulain et d'autres animaux difficiles à identifier. Dans le groupe, l'on distingue plusieurs personnages qui transportent de gros chaudrons pourvus d'anses. La procession finit devant deux têtes coupées avec des cornes, à moins qu'il ne s'agisse de torques ornés avec des boules.

G. LÓPEZ MONTEAGUDO estime qu'on peut dater le diadème entre le troisième et le premier siècle av. J.C., et il l'interprète comme la représentation d'une scène d'immolation, ce que semble indiquer la présence d'un poulain, d'un torque et des chaudrons. A propos de ces trois éléments, cet auteur signale qu'ils se trouvent également représentés dans le bronze votif de l'Institut de Don Juan de Valence, associés au culte du Mars indigène qui recevait des offrandes sanglantes de boucs, de chevaux et de prisonniers de guerre. En outre, LÓPEZ MONTEAGUDO met en rapport les têtes figurant à l'une des extrémités du diadème avec le groupe péninsulaire de "têtes coupées", de provenance celtique, qui apparaissent surtout dans les territoires des Gallaïques, des Vaccéens, des Vettons et des Arévaques, têtes dont le caractère de trophée ou de rite pour la classe guerrière est évident (18).

Nous pensons que le fait que dans cette pièce d'orfèvrerie se trouvent associés la procession guerrière, l'immolation du cheval et le chaudron est particulièrement significatif. Ceci rappelle la cérémonie représentée sur une plaque de célèbre

(18) Guadalupe LOPEZ MONTEAGUDO, *La diadema de san Martín de Oscos*, in *Homenaje a García y Bellido*, vol. III, Madrid 1977, pp. 99 ss.

chaudron de Gundestrup. Il est possible que nous nous trouvions ici devant la représentation du sacrifice rituel du roi celte, mis dans un chaudron avec les dépouilles du cheval blanc que l'on immole à la fin de l'année pour rétablir les forces décadentes du souverain (la *nert* royale), sacrifice sans lequel le monde et la société ne peuvent prospérer. Il s'agissait de cérémonies pendant lesquelles la classe guerrière intronisait le roi pour la nouvelle année, dont Giraud de Cambrie développe le rituel dans son oeuvre *Topographia Hibernica* (XII^{ème} siècle), lorsqu'il décrit une fête célébrée par un tribu celte de Kenelcunnil (Ulster, Irlande) pendant laquelle le roi s'accouplait devant son peuple avec une jument blanche destinée au sacrifice, en symbolisant de cette façon la hiérogamie de la royauté avec la terre de sa tribu (19). Dans la Péninsule Ibérique, le cheval était également un animal solaire, comme on le voit sur les céramiques numantines, sur les fibules zoomorphes de la Celtibérie où figurent des disques solaires et des svastikas, et dans le célèbre cheval solaire de Calaceite (Teruel). On peut donc supposer que les sacrifices de chevaux en l'honneur du Mars hispanique du Nord se célébraient également lors du solstice d'hiver pour insuffler des forces au héros divin ou humain qui, comme l'attestent les confréries d'hommes-loups celtiques, germaniques, iraniennes et védiques, doit veiller à la régénération de l'univers ou de la Société. Les traditions celtiques sur les chaudrons sacrificiels ou relatives à "l'immortalité", à "la résurrection" et à l'abondance", que F. BENOIT et F. LE ROUX ont étudiées, sont en rapport avec les conceptions celtiques de l'Au-Delà, avec les récits de guerriers morts au combat que l'on jetait dans un chaudron d'où ils ressortaient ressuscités et muets, ou avec le chaudron où l'on cuisait les dépouilles du cheval blanc qui renforce la vigueur décadente du roi à la fin du cycle annuel. Ce rituel celte, présent aussi dans les fêtes de la Nouvelle Année des Germains et des Indo-Aryens, donnerait lieu par la suite, au Moyen Age, aux

(19) Françoise LE ROUX, *Recherches ...*, op. cit.

légendes arthuriennes du Graal, le vase qui régénère le roi malade et impuissant (20).

Mircea ELIADE a étudié les danses de mascarades ou de simulacres avec des têtes de cheval à l'extrémité d'un pieu, qui représentaient le cheval comme le véhicule de l'ascension astrale chamanique. Il est vraisemblable, comme le pense Otto HÖFLER, que *Sleipnir* ("celui qui glisse rapidement") (21), le cheval funéraire sur lequel chevauchait Óðinn, était l'archétype mythique d'un "cheval drapé de jupes" (pourvu de huit pattes), qui jouait un rôle important dans le culte secret des sociétés masculines. Pendant l'instruction initiatique des *colindatori* (les *Männerbünde* de la Nouvelle Année en Europe Orientale), ceux-ci se coiffaient avec la tête d'un cheval en bois et dansaient armés de massues et de sabres pour expulser les mauvais esprits au moyen de leurs charivaris et de leurs danses cathartiques (22). Les origines de ces cérémonies se retrouvent dans les confréries de centaures étudiées par DUMEZIL, similaires aux *Gandharva* de l'Inde, mystérieux groupements qui se déguisaient en chevaux (23). Dans le folklore espagnol du Nord, comme l'a montré dans son étude sur le Carnaval Julio CARO BAROJA, les "Danses des petits chevaux", rites masculins consistant en une danse avec des armatures de chevaux et avec des sabres lors des fêtes de la Nouvelle Année, sont restées nombreuses jusqu'à nos

(20) F. BENOIT, *Le Monde de l'Au-Delà dans les représentations Celtiques*, in "Ogam" n° 37, tom. VII, 1955, pp. 27-32. Françoise LE ROUX, *Des Chaudrons Celtiques à l'Arbre d'Esus*, in "Ogam" n° 37, tom. VII, 1955, pp. 33-57 ; Id., *Recherches* ..., op. cit.

(21) Voir Jan de VRIES, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, p. 514.

(22) Mircea ELIADE, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis*, Rondo de Cultura Economica, México 1960, P. 349 ; Id. *Historias de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, vol. III, Editorial Cristiandad, Madrid 1983, pp. 231 ss. O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde des Germanen*, Verlag Moritz Diesterweg, Francfort sur-le-Main 1934, pp. 46 ss., 52 ss.

(23) G. DUMEZIL, *Le Problème des Centaures*, Geuthner, Paris 1929.

jours (24). A ce sujet, l'ethnographe Fernando GOMARÍN nous a communiqué un renseignement intéressant sur les danses des petits chevaux célébrées à Pampelune et à Zuberoa (Navarre) : les armatures de chevaux utilisées pour les danses sont ornées d'un svastika (25). Le thème rejoint ici le mythe indo-européen du cheval solaire vivifié au moyen de sacrifices équins à la Nouvelle Année, dont nous avons déjà les premiers témoignages péninsulaires dans des céramiques numantines, sur lesquelles apparaissent des hommes déguisés avec des armures ornées d'une tête de cheval et décorées dans certains cas avec des svastikas. Sur une pièce en céramique trouvée à Numantia, précisément, est représenté un guerrier danseur avec un javelot, à l'intérieur d'une charpente de cheval qu'il porte attaché à la ceinture (26). Le cheval, animal guerrier par excellence, évoquait avec son galop le roulement de l'orage, devenant ainsi le symbole du Mars Rudianus gaulois. D'autre part, outre son rapport avec la Chasse Sauvage du solstice hivernal, comme nous le signale Françoise LE ROUX, il était aussi le symbole de *Sucellus*, le dieu du marteau, recouvert d'une peau de loup, dieu de la vie et de la mort dont les Gaulois croyaient être les descendants (27). Le cheval étant l'un des emblèmes du dieu de la guerre et l'animal avec lequel on va au combat, c'était aussi le principal animal que l'on sacrifiait à ce dieu. Nous savons que les Cantabres *Concanos* buvaient le sang de ces chevaux sacrifiés, comme le faisaient les *Scythes*, parce que le cheval était un intermédiaire entre l'homme et la divinité, pensaient-ils, croyance qui est attestée également chez

(24) Julio CARO BAROJA, *Op. cit.*

(25) C. de la CASA et C. DIEZ, *El Carnaval Vasco*, Ayuntamiento de Bilbao 1986, pp. 44-45.

(26) Federico WATTENBERG, *Op. cit.*, ill. I, VI, VII, X, XI, XV.

(27) Françoise LE ROUX, *Le Cheval Divin et le zoomorphisme chez les Celtes*, in "Ogam" n° 38, t. VII, 1955, pp. 101-102.

les Germains et les Slaves (28). Le culte en l'honneur de la déesse hippomorphe *Epona* est attesté par des pierres d'autel et par des représentations diverses de la déesse trouvées au Mont Bernorio, à Lara de los Infantes, à Sigüenza, à Loncejares, à Marquínez et à Albaine, localités situées à Palencia, Burgos, Guadalajara et Alva, territoires appartenant aux Cantabres, aux Celtibères, aux Turmogos, aux Caristes et aux Berones. Ce culte, comme l'a signalé le professeur BLÁZQUEZ, pourrait être en rapport avec celui des *matres*, dont les inscriptions ont surtout été trouvées en Celtibérie, et avec le rite de la "couvade", attesté chez les Cantabres par STRABON (29).

José Carlos BERMEJO, l'un des premiers auteurs à appliquer les thèses de DUMEZIL à l'étude des Galaïques hispaniques préromains, a proposé comme hypothèse que le dieu de la guerre cité par Strabon, dieu qui dans l'épigraphie du nord-ouest de l'Espagne porte le nom de *Corio*, *Corono* ou *Coso*, correspond pleinement aux caractéristiques de l'archaïque *Arès* grec avec lequel l'identifiait le géographe hellène. Ce dieu celte avait donc l'aspect du guerrier primitif qui combat individuellement d'une manière féroce et barbare ; il a de grandes armes et attaque en poussant des cris et en montrant une image hideuse, semblable à celle d'un animal sauvage, avec un regard irrésistible et saisi d'une fureur barbare. Il est cruel et funeste, implacable briseur de ses ennemis, et sa seule occupation est la guerre. Il méprise l'agriculture et l'élevage comme des occupations indignes de lui. C'est pourquoi, à l'instar de leur dieu, comme l'attestent JUSTIN et SILIUS ITALICUS pour les peuples du Nord de la Péninsule, les hommes se consacraient seulement à la guerre

(28) HORACE, III, 4, 34. SILIUS ITALICUS, III, 361. Sur les Scythes, voir VIRGILE (*Georg.*, III, 461), HERODOTE (IV, 62) et HORACE lui-même (III, 4, 34). Sur les Germains, voir TACITE (*Germ.*, X). Sur les Slaves, voir HERBORD (II, 33).

(29) STRABON, III, 4, 17. José Maria BLÁZQUEZ, *Op. cit.*, pp. 263, 298-300, 481.

et à la chasse (30), ce que nous confirme l'archéologie en montrant l'économie presque exclusivement prédatrice et de subsistance des camps cantabres fouillés et le régime fondamentalement dépendant de la chasse chez les Celtibères (31). Au sujet des Vettons, STRABON affirme qu'ils ne pouvaient admettre que le repos ou la guerre, comportement identique à celui des Germains et des Thraces (32). BERMEJO a constaté que cette divinité guerrière du Nord, représentation mythique de l'image du combattant archaïque indo-européen avec sa fureur démentielle et paralysatrice dans le combat, se rattache aux confréries de guerriers professionnels des peuples celtes du Nord-Ouest espagnol, comparables aux equites gaulois (33). Qui plus est, bien que nous ne disposions au sujet de ce dieu que de quelques sources épigraphiques, nous savons que la religion celtique primitive possédait, comme le montre Jan DE VRIES, "la même structure fondamentale indo-européenne que, par exemple, la religion de l'Inde, des Romains ou des Germains", ce qui nous permet de supposer l'identité du dieu celte avec Indra ou avec Þórr, et avancer l'hypothèse que le Mars celte hispanique était un dieu de l'orage escorté par un Männerbund similaire aux marut et aux einherjar.

Le dieu hispanique de la guerre, comme l'indique José María BLÁZQUEZ, est le grand dieu indo-européen du ciel, rattaché à certaines montagnes, comme par exemple le Teleno (Astorga,

(30) JUSTIN, XLIV, 3, 7. SILIUS ITALICUS, III, 349, 353.

(31) Miguel Angel GARCIA GUINEA et Regino RINCON, *El Asentamiento Cantabro de Celada Marlanges (Santander)*, Instituto Cultural de Cantabria, Santander 1970, p. 35. Manuel SALINAS DE FRIAS, *Conquista y Romanización de Celtiberia*, Universidad de Salamanca - Museo Numantino, Salamanca 1986, p. 104.

(32) STRABON, III, 4, 16. Sur les Germains et les Thraces, voir TACITE (*Germ.*, XIV-XV) et HERODOTE (V, 6).

(33) José Carlos BERMEJO, *La Sociedad en la Galicia Castrena*, Follas Novas, Santiago de Compostela 1978, pp. 39-62 ; Id., *La Funcion Guerrera en la Mitologia de la Gallaecia Antigua. Contribucion a la Sociologia de la Cultura Castrena*, in "Zephyrus" n° 32-33, 1981, Salamanca, pp. 263 ss.

Léon), près duquel, à Quintana del Marco, on trouva l'inscription de *Mars Tilenus* (34). Ce même auteur a constaté que le Mars hispanique, particulièrement en Lusitanie, était associé au taureau, emblème de la force virile et de la puissance fécondatrice (35).

L'autel consacré déjà tardivement au dieu *Erudinus* au sommet de la montagne Dobra (située en face de Torrelavega, Cantabrie), en 399 ap. J.C., montre l'enracinement et la longue survivance chez les Cantabres de ce dieu préromain de la guerre, dont les rapports avec d'autres divinités indo-européennes sont probables : on a expliqué ce théonyme par un e-prothétique antéposé à la souche celtique *roudo- (36), dont est formé le mot irlandais *ruad* signifiant "rouge", "fort". En Gaule, **Rudiobos* (37) ou *Rudianus* est l'une des épithètes du Mars gaulois adoré à Neuvy-en-Sullians (Orléans), l'ancêtre mythique de la race, lequel, comme l'ont signalé plusieurs auteurs, possède comme symbole un cheval céleste chthonien et funéraire, tout en étant à la fois une divinité solaire et guerrière (38). En sanskrit aussi, nous retrouvons d'une part *rudra-*, signifiant "rouge" et "fort" ; d'autre part, nous avons le dieu *Rudra* ("Le Rouge", "Le Rugissant", "Le Terrible"), divinité obscure et turbulente au

(34) José Maria BLAZQUEZ, *Imagen y Mito, Cristiandad*, Madrid 1977, pp. 378-379, 422-424, 454 ; Id. *Primitivas...*, Op. cit., pp. 274-275, 280-282, 305.

(35) José Maria BLAZQUEZ, *Imagen ...*, Op. cit., pp. 365 ss.

(36) José Maria BLAZQUEZ, *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Editorial Istmo, Madrid 1975, pp. 96-97. J.M. IGLESIAS, *Epigrafia Cantabra*, Instituto Cultural de Cantabria, Santander 1976, n° 84.

(37) J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* p. 872 (voir breton *ruz*).

(38) Joseph LOTH, *Le Dieu Gaulois Rudiobos, Rudianus*, in "Revue Archéologique" n° II, Paris 1925, pp. 210-227. E. THEVENOT, *Sur les Traces des Mars Celtiques*, De Tempel, Bruges 1955, pp. 128, 130 ss., 148 ss. J.J. HATT, *Les Croyances Funéraires des Gallo-Romains d'après la Décoration des Tombes*, in "Revue Archéologique de l'Est" n° 21, 1970, pp. 18-19.

dos rouge, s'habillant avec des peaux d'animaux et vivant dans les montagnes ou dans les bois, d'où il s'emploie à terroriser les hommes avec sa fureur démoniaque et à protéger ceux qui vivent en marge de la société. Rudra est représenté comme un taureau rouge ou un sanglier céleste, bien qu'il adopte aussi la forme d'un loup et qu'il soit donc en rapport avec la lycanthropie. Il commande une armée toute noire (les obscures nuages de l'orage), car il est le père des bataillons des *marut* compagnons du dieu de la guerre *Indra*, appelés également *rudras* ou *rudriyas*, représentants des sociétés guerrières de l'Inde aryenne. De même que la meute sauvage d'Óðinn, Rudra, comme dieu des morts, s'alimentait avec sa meute de la chair des cadavres. Avant de devenir des génies de l'ouragan et de la tempête, les *marut*, fils de Rudra et de *Pr̥śni*, la déesse de la saison sombre, étaient des âmes des morts. Ils sont nés de la foudre (*vajra*) d'*Indra* aux cheveux roux, qui vainquit le dragon *Vṛtra* à la Nouvelle Année (39).

Chez les Italiques, nous trouvons le nom *Rudinus*, ou *Rudiae* / *Rudae*, la ville des *Rutuli*, tribu latine dont le roi *Pilumnus*, "dieu de la massue" ou "dieu de la javeline" (l'arme du Mars italique), roi ayant des liens avec *Picus* (l'un des animaux de Mars), accueille chez lui *Daunus*, "le loup". D'après W. BORGEAUD, la tribu illyrienne des *Rudini* balkaniques est à rapprocher des tribus italiques des *Daunii* et des *Rutuli* qui se sont installés dans le Latium, ainsi que de celle des *Ruteni* du Sud-Ouest de la France. Pour cet auteur, le radical *roudo-, qui correspond parfaitement au mot sanskrit *rudhīram* désignant "le sang", se rattacherait même au mot latin *rutilus*, "rouge ardent". BORGEAUD a aussi observé que les *Rudae* et les *Rudiae* étaient les "chiens roux" ou les "loups roux" du dieu loup de la guerre, l'illyrien-dace-thrace *Kandaon*, le "Brillant" - ou, selon BORGEAUD,

(39) C. CID, *Mitologia Oriental Ilustrada*, Vergara, Barcelona 1962, pp. 464 ss. 485, 527. Mircea ELIADE, *Historia...*, Op. cit., vol. I, 1978, pp. 228-230, 452-453. Georges DUMEZIL, *Mythe et Épopée I*, Gallimard
S. WIKANDER, *Der Arische Männerbund*, Hakan Ohlssons Buchdruckerei, Lund 1938, pp. 73 ss.

"l'étrangleur de chiens" - (également connu sous le nom de *Daunus*, *Faunus*, *Picus* et *Mars*), dieu auquel on sacrifiait des chiots ou des louveteaux roussâtres, comme le faisaient les Luperques romains lors des Lupercales, fêtes de la Nouvelle Année, et dieu aussi auquel se consacrait la jeunesse guerrière qui quittait sa tribu selon le rite du *ver sacrum* ("le printemps sacré") (40).

A Lugo (Galice, Espagne), il y a une inscription incomplète dédiée au dieu *Erud-* (41). D'autre part, à Monroy (Cacérès), on a trouvé une stèle consacrée à *Rudinus Oenus*, en souvenir d'*Ambatus*, nom qui a été mis en rapport avec l'*Ambadus* de Barniedo (situé dans la Cantabrie de Léon) ou avec le gentilice des *Abatici* de Luriego (Potes, Cantabrie), ainsi qu'avec les *ambacti* de la Gaule et d'Hispania, clients qui, du fait de la *devotio*, étaient tenus de ne jamais abandonner leur seigneur (*amb-* = "autour", **ag-* = "aller") (42). Quant à l'épithète *Oenus*, qui accompagne le nom du dieu *Rudinus* sur la stèle de Monroy, il assimile cette divinité au dieu guerrier *Cosus Oenaecus* de Torres de Nogueira (Saevia, La Corogne) (43). La présence de l'anthroponyme *Ambatus* (< **amb-akto-*), dont l'étymologie pourrait être en rapport avec le système de la clientèle dans la société celtique (**amb-akto-* = "qui va autour"), se retrouve amplement attestée dans le domaine celtibérique (44). A Lara de Los Infantes (Burgos),

(40) W. BORGEAUD, *Les Illyriens en Grèce et en Italie*, Imp. S. Roulet et fils, Genève 1943, pp. 104, 123-126. Sur *Pilumnus*, voir Georges DUMEZIL, *L'Oubli de l'Homme et l'Honneur des Dieux*, Gallimard, Paris 1985, pp. 162 ss.

(41) Alvaro D'ORS, *Miscelanea Epigrafica*, in "Emerita" n° XXVIII, fasc. 2°, 1960, p. 328.

(42) J.M. IGLESIAS et J.L. SANCHEZ, *Nuevas Estelas de la Provincia de Caceres*, in "Archivo Español de Arqueologia" n° 50-51, 1977-1978, pp. 423-424.

(43) José Maria BLAZQUEZ, *Diccionario...*, Op. cit., p. 57.

(44) M. ALMAGRO-GORBEA et A. LORRIO, *La Expansion Céltica en la Peninsula Ibérica : una Aproximacion Cartografica*, "I Simposium sobre los Celtiberos", Institucion Fernando et Catolico, Zaragoza 1986, pp. 112, 120.

l'on a trouvé une stèle montrant un écuyer armé qui tient les brides d'un cheval monté par un cavalier ; à Borobia (Soria), on a trouvé une autre statue avec un écuyer ou client qui suit un cavalier en s'accrochant à la queue du cheval (45). Le thème de l'écuyer qui court derrière le cavalier peut être rattaché à la coutume indigène selon laquelle le cheval était monté par deux guerriers, dont l'un mettait pied à terre au moment du combat, comme le signalent DIODORE pour les Celtibères et STRABON pour les Cantabres (46). César a signalé une pratique semblable chez les Germains : les cavaliers allaient au combat accompagnés par le soldat qu'ils avaient choisi comme écuyer, lequel courait à côté du cheval en s'accrochant à la queue de la monture (47).

Le dieu de la guerre était fortement associé aux confréries guerrières, et nous savons que, chez les Indo-Européens péninsulaires, des institutions comme les clientèles étaient particulièrement nombreuses. Ainsi, PLUTARQUE, qui comme d'autres auteurs décrit la *devotio*, coutume religieuse militaire, dit que "ceux qui composent la suite d'un chef doivent périr avec lui si celui-ci vient à mourir" (48). La plupart des chefs avaient souvent quelques amis décidés à les suivre jusqu'à la mort, ce qui, comme le *comitatus* germanique, les *soldurii* gaulois, les *fravashi* iraniens ou les *marut* indiens, n'a pas manqué de laisser une projection mythique autour du dieu de la guerre, que nous pouvons imaginer accompagné d'un bataillon de divinités mineures guerrières représentatives des confréries ou bandes : le caractère religieux et belliqueux de la *devotio* suppose l'existence

(45) J.A. ABASOLO, *Epigrafia Romana de la Region de Lara de Los Infantes*, Diputacion Reginal, Burgos 1974, n° 121. C. GARCIA MERINO, *Estelas funerarias hispanorromanas procedentes de Borobia (Soria)*, in "Durius", vol. I, fasc. 2, Valladolid 1973, pp. 351-359.

(46) DIODORE, V, 33, 5. STRABON, III, 4, 18.

(47) CESAR, *De Bell. Gall.*, I, 48.

(48) PLUTARQUE, *Sert.*, XIV, Voir aussi SERVIUS (*Ad Georg.*, IV, 218) et VALERIUS MAXIMUS (II, 6, 11).

d'un dieu symbolisant la fidélité des bataillons consacrés.

A l'intérieur des clientèles militaires des Indo-Européens hispaniques, les *devoti* constituaient une classe spéciale de guerriers, qui non seulement juraient fidélité à leur *rex* qu'ils suivaient en temps de guerre, mais encore, par le pacte personnel de consécration ou *devotio*, d'origine indo-européenne et très commun chez les Celtibères, comme l'a très bien vu BLAZQUEZ, consacraient leurs vies à une divinité infernale pour qu'elle daignât les accepter lors du combat en échange de la vie de leur chef, lorsque celle-ci serait sérieusement menacée. C'est pourquoi, si le patron succombait en combattant, ses *devoti* étaient tenus de se suicider, car ils pensaient qu'ils n'avaient pas su défendre leur chef, que la divinité n'avait pas accepté leurs vies en retour de celle de leur chef et que, à partir de ce moment-là, leurs vies à eux devenaient illicites, puisqu'elles étaient attachées par des liens de fidélité et de camaraderie au destin de leur maître. La relation de dépendance par rapport au chef que conservaient les Hispaniques reposait non seulement sur le prestige et la grandeur de leur patron, mais aussi sur la foi mystique qu'ils avaient en l'existence de relations privilégiées entre leurs chefs et la divinité, comme cela se dégage du fait qu'après l'année 170 av. J.C., le chef celtibère *Olindicus*, en prenant les allures d'un prophète qui augurait de la défaite de Rome, recruta de nombreux guerriers en brandissant une resplendissante lance en argent envoyée du ciel, disait-il, par un dieu ⁽⁴⁹⁾, lance que Marco SIMON rapproche de la *Gai Bulga*, le javelot argenté de *Cúchulainn*, fils de Lug, pouvant symboliser la foudre. Le nom lui-même d'*Olindicus* présenterait le radical **pol-* ("en haut", "au dessus"), qui donne en ancien irlandais *oll* ("ample", "grand") et en gallois *oll* ("tout"). Remarquons que l'ancien irlandais *Ollathir*, le "Puissant Père", est une épithète de *Dagda*, le dieu druide de la massue, et n'oublions pas, en

(49) FLORUS, I, 33, 14.

Gaule, *Ollodius*, le dieu "Très Puissant" (50). Selon PLUTARQUE, les milliers d'hommes qui composaient la suite de Sertorius suivaient leur chef comme un dieu, considérant que sa biche blanche le mettait en communication avec la volonté divine (51).

Rappelons que le nom porté par le dieu de la guerre dans le Nord de la Péninsule Ibérique, *Corio* ou *Corono*, dont le radical se rattache à l'indo-européen **koros*, **korios*, signifiant "guerre", "armée", est représenté en gaulois par *corio-*, signifiant "troupe", "groupe", et en ancien irlandais par *cuire* (sg.), *cuirí* (pl.), signifiant, également, "troupe", "groupe" (52), ce qui pourrait faire allusion aux bataillons qui suivent la divinité. Comme l'a exposé Eulogio LOSADA BADIA, le nom du dieu *Corono*, coïncidant avec son rôle de conducteur sacré et guerrier des anciens peuples hispaniques indo-européens, pourrait renfermer l'idée de "guide de l'armée", "chef de l'armée". En effet, la théorie développée par LOSADA BADIA montre que la forme suffixale reconstituée *-no-, forme que l'on trouve représentée dans beaucoup de noms de dieux ou de chefs dans diverses langues indo-européennes anciennes (*Fortuna*, *Janus*, *Portunus* en latin, *koíranos*, *Helénē* en grec, *Corono* en celtique, entre autres), vient vraisemblablement, malgré quelques difficultés phonéti-

(50) Francisco Marco SIMON, *La Religion de los Celtiberos*, "I Simposium sobre los Celtiberos", Zaragoza 1987, pp. 69-70.

(51) PLUTARQUE, *Sert.*, XIV. Sur la *devotio* et les clientèles, voir José Maria RAMOS LOSCERTALES (*La devotio iberica. Los soldurios*, in "Anuario de Historia del Derecho Español" n° 1, 1924, pp. 3 ss. ; Id. *Hospicio y clientela en la España céltica*, in "Emerita" n° X, 1942, pp. 208 ss.), Francisco RODRIGUEZ ADRADOS (*La fides ibérica*, in "Emerita" n° XIV, 1946, pp. 183 ss.), L.G. de VALDEAVELLANO (*Curso de Historia de las Instituciones Españolas*, Resvista de Occidente, Madrid 1975, pp. 116 ss.), José Maria BLAZQUEZ (*Imagen...*, *Op. cit.*, pp. 385 ss.) et Manuel SALINAS DE FRIAS (*La funcion del hospitium y la clientela en la conquista de Celtiberia*, in "Studia Historica" n° 1, 1983, pp. 21 ss.)

(52) José Maria BLAZQUEZ, *Diccionario...*, *Op. cit.*, pp. 56-57.

ques somme toute mineures, d'une racine alternante *nei- / *noi- signifiant "guider", "conduire", d'où procède, par exemple, le verbe sanskrit *Nī- náyati* dont le sens fondamental est "guider", "conduire" (53). BORGEAUD a pu vérifier que le dieu de la guerre Corion ("Chef de Guerriers, "Seigneur de la Guerre"), documenté chez les Illyriens et chez les Celtes, était originellement le dieu taureau ou le dieu loup-oiseau-charpentier à qui l'on consacrait les excédents démographiques juvéniles qui devaient quitter la tribu prêts pour la guerre, suivant le rite du *ver sacrum* (54).

Le dieu de la guerre apparaît encore dans l'épigraphie hispanique sous les épithètes de *Suttunius*, *Bōdo* (de **bōdi-* < **boudi-* = "victoire") (voir vieil irlandais *búaid*, "victoire", et gallois *budd*, "profit", "avantage"), *Sigidiaceo* et *Segomo* (voir le terme de nom gaulois *sego-*, "victoire", et le vieil irlandais *seg*, "force") et *Rēgo*, signifiant "qui dirige", "qui guide", "qui conduit" (55). Cette dernière observation pourrait peut-être expliquer les sacrifices de boucs en l'honneur du dieu de la guerre dont parle STRABON, attendu que le bouc est le maître du troupeau, qui conduit celui-ci comme le chef militaire conduit ses troupes à la bataille, d'où, également, l'association de cet animal à *Bórr*, à Indra et à d'autres dieux de la guerre. En rapport probable avec la magie paralysatrice qui doit effrayer l'ennemi, rappelons la coutume qui consistait à se lancer dans la bataille en dansant par escadrons, en chantant des hymnes terrifiants et en percutant rythmiquement les bou-

(53) Eulogio LOSADA BADIA, *Le suffixe -no-*, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Service des Publications 1990 (voir *Le suffixe -no-* dans *les Noms de Chefs Sacrés et Guerriers*, dans *Etudes Indo-Européennes*, 1992, à paraître).

(54) W. BORGEAUD, *Op. cit.*, pp. 127-128.

(55) José Carlos BERMEJO, *La Sociedad...*, *Op. cit.*, pp. 54-55. José María BLAZQUEZ, *Imagen Op. cit.*, pp. 378-379 ; Id., *Primitivas ... Op. cit.*, pp. 280-282.

cliers, coutume étudiée par BLAZQUEZ (56).

SOUS LE SIGNE DE LA PEAU DE LOUP

Les sociétés guerrières indo-européennes de jeunes gens qui, pendant le solstice d'hiver, montraient un comportement déprédateur initiatique et qui, parés de peaux de loups afin d'acquérir la fureur paralysatrice, se transformaient rituellement en devenant des fauves, ont été étudiées chez les Germains, chez les Iraniens, dans l'Inde védique, chez les Italiques et chez les Slaves par divers auteurs (57). L'on sait que les *Männerbünde* de jeunes célibataires quittaient les territoires de leurs tribus pour réaliser un acte fondationnel (nouvelle société, nouvelle tribu, nouvelle ville ou nouvelle royauté) et que leur génie tutélaire était un dieu de la guerre identifié au loup ou à un héros divin, vainqueur du dragon. Mircea ELIADE a montré comment une de ces bandes a pu constituer le peuple Dace et lui donner son nom (58). L'origine de ces bandes, selon J.P. MALLORY, remontrait à la culture proto-indo-européenne développée entre 4.500 et 2.500 av. J.C. dans les steppes Pontico-

(56) José Maria BLAZQUEZ, *Imagen... Op. cit.*, pp. 332 ss. Gabriel SOPENA, *Op. cit.*, pp. 89 ss.

(57) O. HÖFLER, *Op. cit.* G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 39 ss. ; Id., *Der Feudalismus im alten Iran*, Westdeutscher, Köln-Opladen 1969. A. SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* n° IV, Salzburg-Leipzig 1936, pp. 675-764. H. JEANMAIRE, *Couroi et Couretes*, Bibliothèque Universitaire, Lille-Paris 1939. J. PRZYLUCKI, *Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes*, in "Revue de l'Histoire des Religions" n° 121, Paris 1940, pp. 128-145. Georges DUMEZIL, *Le problème... Op. cit.* ; Id. *Horaces et Curiaces*, Gallimard, Paris 1942 ; *El destino del guerrero*, Siglo XXI, México 1973. R.A. RIDLEY, *Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition*, in "Journal of Indo-European Studies", vol. 4, n° 4, Hattiesburg (Mississippi), 1976, pp. 321-331.

(58) Mircea ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Cristianidad, Madrid 1985, pp. 17 ss.

Caspiennes (59). Jean HAUDRY, pour sa part, signale comme possible lieu d'origine des Indo-Européens les zones circum-polaires européennes, zones où se seraient formées les confréries préhistoriques de chasseurs et guerriers (60).

Dans la Péninsule Ibérique, il y a de nombreux témoignages sur les rapports entre le loup et les croyances religieuses d'outre-tombe (61), mais nous n'avons pas de textes qui nous indiquent expressément que le loup se trouvait associé, en Hispania, à une divinité de la guerre et à la fonction guerrière. Néanmoins, il existe une série d'indices qui vont dans cette direction : chez les Orétaniens de la région de Cástulo (Linares, dans la province de Jaén), PTOLEMEE cite la ville de *Luparia* (62), et TITE LIVE situe dans la même région la ville de *Lyco* (de *lykos*, "loup") (63). En numismatique, le loup apparaît également dans les frappes indigènes de *Iltiraka* (près de Cástulo), *Iltirta* ou *Ilerda* (Lérida) et *Ilduro* (en Catalogne), de même que dans quelques dénaires sertoriens, dont l'envers porte l'image de l'animal comme emblème des diverses villes (64). La capitale des Celtibères *Lobetanes*, cités par PTOLEMEE, s'appelait précisément *Lobetum* (il s'agit de Cuenca ou d'Albarracín) (65). Chez les Vettons de Salamanque on connaît les gentilités des *Luperci* et des

(59) J.P. MALLORY, *In Search of the Indo-Europeans*, Thames & Hudson, London 1989, pp. 110-111.

(60) Jean HAUDRY, *Les Indo-Européens*, Presses Universitaires de France, collection "Que sais-je ?", Paris 1985, pp. 102 ss.

(61) José Maria BLAZQUEZ, *Primitivas...*, *Op. cit.*, pp. 146 ss., 170, 189 ss. ; Id., *Imagen...*, *Op. cit.*, pp. 221 ss.

(62) PTOLEMEE, VI, 58.

(63) TITE LIVE, XXXVI, 38 ; XXXVII, 46 et 59.

(64) L. VILLARONGA, *Las monedas de Iltirda con lobo en el reverso*, in "Ampurias" n° 31-32, 1969-1970, pp. 254-272 ; Id., *Numismática Antigua de España*, Barcelona 1979, pp. 128-129, 146-147, 226-227, 259. A. VIVES Y ESCUDERO, *La moneda hispanica*, Madrid 1926. R. GRANDE DEL BRIO, *El lobo ibérico*, Herman Blume, Madrid 1984, pp. 239-240.

(65) PTOLEMEE, II, 6, 59.

Luponici (66). L'anthroponymie des indigènes de plusieurs régions offre des noms formés sur le radical du mot désignant le loup, et dans la localité de Gumiel (près d'Aranda de Duero, à Burgos) est attestée la gentilité des *Vailicom* (67). Enfin, à Postoloboso (Candeleda, Avila), il existe un sanctuaire vetton consacré à *Vaelico* ou *Velico*, divinité ayant des liens avec le loup (du celtique **uailo-*, "loup", "chien-loup", "le hurleur") (68).

On peut supposer que ces appellations ethniques viennent du fait qu'il existait une divinité qui portait ce nom ou un ancêtre mythique lycomorphe. Si certains portaient des noms de loup, ce n'est pas hasard, mais il ne faudrait pas penser que, ingénument, ils croyaient descendre d'un loup ou d'un autre animal : en agissant ainsi, tout simplement, ils cherchaient à se mettre en relation avec le symbolisme guerrier du loup (69). L'origine de ces ancêtres mythiques rattachés au dieu loup doit être cherchée dans les *Männerbünde* de jeunes gens émigrants fondateurs d'un nouveau groupe social, ou bien peut-on le chercher dans le fait que certaines personnes s'identifiaient avec l'animal du dieu de la guerre.

APPIANUS nous rapporte qu'en 152 av. J.C., lorsque le consul Claudius Marcellus assiégea la ville celtibérique de *Nertóbriga*, les *Cetibères* lui envoyèrent un héraut couvert

(66) Manuel SALINAS DE FRIAS, *La organización tribal de los Vettones*, Universidad y Diputación Provincial, Salamanca 1986, pp. 54, 84.

(67) Maria Lourdes ALBERTOS FIRMAT, *Nuevos antropónimos hispánicos*, in "Emerita" n° XXXIII, fasc. 1, 1965, pp. 109, 139-140 ; Id., *La onomástica personal primitiva de la Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca 1966. Sur les *Vailicom*, voir Manuel SALINAS DE FRIAS, *Conquista...*, Op. cit., p. 68.

(68) F. FERNANDEZ GOMEZ, *El santuario de Postoloboso (Candelaria)*, in "Noticiario Arqueológico Hispanico" n° 2, 1973, pp. 228-231.

(69) Sur cette question, voir Françoise LE ROUX, *La religion...*, Op. cit., p. 137.

d'une peau de loup (70). On a rattaché ce renseignement au dieu celte *Sucellus*, divinité qui se couvre d'une peau de loup et qui porte un marteau, selon la représentation que donnent de lui les nombreuses statuettes trouvées dans la Péninsule (71), que l'on pourrait peut-être mettre en rapport avec le dieu loup *Vaelico* ou avec l'infernal *Endovellico* de la Lusitanie, puisque ce dernier est un conducteur de morts.

La plus significative confirmation archéologique de cette habitude de se déguiser avec des peaux de loup, pour symboliser la solidarité mystique avec l'animal et la transformation rituelle du guerrier, est la stèle cantabrique de *Zurita*, localité qui se trouve dans la municipalité de Piélagos, village situé sur le flanc nord du Pic Dobra, sur lequel l'on vénérât *Erudino*, le dieu de la guerre qui, paraît-il, doit également être associé au loup (72). Cette stèle, sculptée sur un disque de grès de deux mètres de diamètre, nous montre, face à un cheval, deux guerriers qui, armés de lances ou de massues et de grands boucliers ronds, semblent se couvrir la tête et les épaules avec des peaux de loup ou d'ours. Le bas-relief de cette stèle funéraire, très érodée, permet encore d'observer sur la figure située près du cheval comment, sur sa tête, ressortent deux petites oreilles d'animal appartenant à la peau dont le personnage se couvre et qui dépasse le bouclier suspendu aux épaules. Dans l'exergue de la pièce, on fait allusion à la pratique cantabro-celtibérique consistant à laisser sur le champ de bataille les guerriers morts pour qu'ils soient dévorés par les vautours et que ces derniers portent jusqu'au ciel les âmes des combattants. Peut-être sommes-nous en présence, ici, de l'ascension du guerrier gisant de l'exergue, qui embrasse

(70) APPIANUS, *Iber.*, 48.

(71) José Maria BLAZQUEZ, *Primitivas...*, *Op. cit.*, pp. 262, 275, 295, ill. 156.

(72) F. CALDERON Y G. DE RUEDA, *La estela gigante de Zurita*, in "Altamira" n° 2-3, 1945, Santander, pp. 107-118. Eduardo PERALTA LABRADOR, *Estelas discoideas de Cantabria*, in *Estelas discoideas de la Península Ibérica* de Eugeniusz FRANKOWSKI, Istmo, Madrid 1989.

encore sa *caetra*, son petit bouclier rond en cuir, vers un paradis idéal cantabrique semblable au *Walhalla* germanique ou au monde céleste d'*Indra*, paradis qui serait symbolisé par la scène supérieure où les guerriers, recouverts avec des peaux de loup, accueillent le cheval, animal qui, comme l'ont montré F. BENOIT et J.M. BLAZQUEZ chez les Gaulois, les Cantabres *Vadinienses* et d'autres peuples hispaniques, porte les âmes des guerriers morts vers l'Au-delà et qui, en même temps, symbolise le défunt lui-même, "héroïsé" dans le paradis astral (l'envers de la stèle de Zurita est décoré d'emblèmes astraux) (73). Cette héroïsation guerrière de l'Au-Delà vient du fait que les guerriers celtes, de même que les guerriers germaniques, considéraient l'outre-monde comme un prolongement idéal de leur existence terrestre. Dans les légendes celtiques, les morts continuent à se battre lorsque les combats sont terminés, ou bien, comme lors de la célèbre bataille de *Mag Tured*, ils ressuscitent le lendemain. Pour les Celtes, dit Jan de VRIES, le monde inférieur était également une sorte de *Walhalla* (74). Les scènes de batailles d'outre-tombe sont particulièrement abondantes sur les stèles funéraires celto-romaines de Lara de los Infantes (Burgos), dans le territoire des *Turmogos* (75).

Plusieurs auteurs ont signalé que les fêtes de bergers des "zamarrones", caractéristiques des vallées cantabriques de Iguña, Buelna et Toranzo, où l'on utilisait des masques et des peaux d'animaux, auraient des rapports avec la coutume guerrière de se couvrir avec des peaux afin de paralyser de peur leurs ennemis. En outre, chez les zamarrones des Asturies, on a observé des ressemblances avec les Luperques romains. Lors de la fête cantabrique de la "Vijanera", avec

(73) F. BENOIT, *L'éroïsation équestre*, Gap, Aix-en-Provence 1954, p. 81, ill. XV, 1. José Maria BLAZQUEZ, *Imagen...* Op. cit., pp. 261-289.

(74) Jan DE VRIES, *La religion des Celtes*, Payot, Paris 1963, p. 264.

(75) J.A. ABASOLO, Op. cit., n° 33, 121-124, 128, 135, 142-144.

des danses barbares célébrées le dernier jour de l'année, les zamarrones de Silio (Cantabrie) se déguisent en ours, en loups, en agneaux ; puis, le 3 janvier, ils se noircissent le visage, avant de parcourir le village en organisant de violents tumultes avec leurs sonnailles (signalons que récemment, l'on a présenté à Santillana del Mar une exposition dans le "Museo de las Comarcas de Cantabria" sur ces fêtes d'hiver et de Carnaval, où l'ethnographe cantabrique Fernando GOMARIN GUIRADO a présenté les intéressants habillements portés pendant ces archaïques festivités (76). La pratique de se noircir le visage, de même que la coutume qu'ont les guerriers montagnards de s'habiller en noir (77), peut se rapprocher de l'*exercitus feralis* habillé de noir des *Harii* germaniques ou des pratiques nocturnes similaires dans les *Männerbünde* iraniens (78).

Fernando GOMARIN nous a communiqué personnellement que dans la vallée de Poblaciones (Cantabrie), où il a réalisé des enquêtes, on lui a appris que certains membres des confréries juvéniles des "zamarrones" couvraient leur tête et leurs épaules avec une peau de loup, pareillement à ce que l'on voit sur la stèle de Zurita. Dans une de ses publications, Fernando GOMARIN parle de scènes de chasse carnavalesques où les ours et les loups, qui symbolisent l'esprit du Carnaval, sont représentés par des jeunes gens déguisés avec la peau de ces animaux (79). A la fin de l'année, comme nous l'indique

(76) A. GARCIA LOMAS, *Mitología y supersticiones de Cantabria*, Disputacion Provincial, Santander 1964, pp. 295-305? C. CABAL, *Diccionario folklórico de Asturias*, 2 volumes, IEA, Oviedo 1955-58 ; Id., *La mitología asturiana*, IEA, Oviedo 1972, pp. 207-208.

(77) STRABON, III, 3, 7.

(78) J.J. MOURREAU, *La chasse sauvage, mythe exemplaire*, in "Nouvelle Ecole" n° 16, Paris 1972, pp. 9-43. G. WIDEN-GREN, *Les religions...*, Op. cit., pp. 39-43. L. WENIGER, *Exercitus feralis*, in "Archiv für Religionswissenschaft" n° IX, 1906, pp. 201-247 ; n° X, 1907, pp. 61-81, 229-256. TACITE, Germ., XLIII, 6.

(79) Fernando GOMARIN GUIRADO, *El Carnaval en el Valle de Poblaciones (Cantabria)*, Santander 1987.

Julio CARO BAROJA, les zamarrones d'un village se querelaient avec ceux qui habitaient les villages voisins, ces luttes ayant lieu, dans les limites séparant les villages les uns des autres, sous une forme rituelle. Elles commençaient avec un cri spécial de défi : hu..., u..., u..., ju..., ju... ! Dans le passé, ces luttes donnaient souvent lieu dans les montagnes à de véritables batailles rangées où le sang coulait (80). A l'origine, elles constituaient l'actualisation du combat cosmogonique entre le héros fondateur et le dragon primordial (81).

Tant dans les pays d'ascendance germanique que dans les pays d'origine celtique ou slave, on trouve dans le folklore des restes identiques de rituels initiatiques des *Männerbünde* autour des fêtes du solstice d'hiver, lointains échos des cérémonies des Centaures grecs, des Luperques romains et des guerriers fauves germaniques qui, dans la chasse sauvage, devaient éloigner les esprits de la mort afin de permettre la renaissance du Soleil et de la fécondité agricole, humaine et animale. Pendant ces fêtes, les membres des "clubs de jeunes gens" des villages se déguisaient avec des masques représentant des animaux ; puis, après avoir élu le "roi" de leur confrérie dont le symbole d'autorité pouvait être un bâton ou une massue, ils faisaient régner dans les villages une certaine terreur par l'invasion des maisons, la poursuite et la fustigation des jeunes filles, les rapines de victuailles et le fracas causé par les sonnaillles (82). Dans le folklore du Nord-Est du Portugal ainsi que dans le folklore espagnol de la Galice, des Asturies, de la Cantabrie, du Pays Basque, de la Catalogne, de l'Ancienne et de la Nouvelle Castille, comme l'a signalé CARO BAROJA, les "zarramacos", les "zamar-

(80) Julio CARO BAROJA, *Op. cit.*, pp. 25 ss. Fernando GOMARIN GUIRADO, *Mascaradas y teatralizaciones en las Vijaneras de Cantabria*, in "Acta de las jornadas sobre el teatro popular en España", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987, pp. 139-163.

(81) Mircea ELIADE, *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza Editorial, Madrid 1985, pp. 25 ss., 34 ss., 53 ss.

(82) J.J. MOURREAU, *Op. cit.*, pp. 14 ss.

rones", les "guirrios", les "campaneiros", les "cigarrons" et les "campanilleros" célèbrent des mascarades et des charivaris les premiers jours de l'année et pendant le Carnaval. En Espagne, l'expulsion des méchants esprits hivernaux responsables de la stérilité de la nature (le dragon) étaient également à la charge des confréries de jeunes gens qui, au début de l'année, procédaient à la désignation de leur "roi". A Léon, dans les zones du nord et de l'est qui faisaient partie de l'ancien territoire des Astures et des Cantabres, les habitants des villages se divisaient selon leur âge (enfants, garçons, jeunes gens et hommes) ; pour être admis au "club" des jeunes gens, les néophytes devaient se soumettre à certains rites avec consommation de boissons alcooliques. L'on doit rapprocher toutes ces coutumes des déguisements hivernaux avec des masques représentant des cerfs (*cervulum facere*), que l'on utilisait en Hispanie et en Gaule pendant les fêtes païennes des *Kalendae* de janvier : les hommes et les femmes masqués s'adonnaient à des danses licencieuses pendant lesquelles, transformés en morts-démons, les participants évoquaient les morts pour assurer de belles récoltes (83).

A ces festivités on peut ajouter la fête basque du *Otsabilko*, ou "quête pour les loups", célébrée en l'honneur du loup le premier février. Les enfants et les jeunes chantaient et faisaient une collecte d'aliments au village pour en faire offrande aux loups et calmer leur férocité. Cette fête a été rapprochée de celles de la Bulgarie et de la Pologne en l'honneur des loups, quand les chanteurs de Noël, déguisés avec les peaux de ces animaux, faisaient leurs collectes (84). Dernièrement, on a édité une étude sur les

(83) Julio CARO BAROJA, *Op. cit.*, pp. 159 ss. ; Id., *Los Pueblos de España*, vol. II, Istmo, Madrid 1981, pp. 105, 119-120, 145 ss., 171 ss., 217 ss., 263 ss., 420 ss. Sur les déguisements de cerf, voir José Maria BLAZQUEZ, *Diccionario...*, *Op. cit.*, pp. 60-61 ; Id., *Primitivas...*, *Op. cit.*, pp. 242-247, 249-250.

(84) Julio CARO BAROJA, *El Carnaval*, *Op. cit.*, pp. 345 ss. R. GRANDE DEL BRIO, *Op. cit.*, pp. 297-298.

associations traditionnelles des jeunes gens basques (85)

A Rome, nous le savons, les fêtes de la Nouvelle Année (*Kalendae Ianuarii*) étaient consacrées à *Jānus* (nom formé sur la racine **yā-*, également attestée en indo-iranien et en celtique et signifiant "aller quelque part", "passer"), le dieu bifront qui regarde vers la vieille et vers la nouvelle année. Or, on a suggéré l'hypothèse que la Bejanera ou Vijanera cantabre, la fête des "zamarrones", pourrait dériver de *Bis Jānuaris*, c'est-à-dire "Deux Janus". Selon GONZALEZ ECHEGARAY, en effet, les zamarrones cantabres portaient parfois des masques en peau de brebis avec un double visage, l'un devant, l'autre derrière, coutume qu'il rattache au Pico Jano, le Mont Janus, montagne qui surmonte la vallée d'Iguña (86). On sait que chez les Italiques, *Janus* occupait la fin et le commencement de tout, car tout transit implique deux lieux, deux états, celui que l'on quitte et celui où l'on entre : pour *Janus*, c'était le passage d'une année vers l'autre, le passage de la guerre vers la paix, le passage de la paix vers la guerre. Les Indo-Iraniens et les Scandinaves ont également connu ces "dieux premiers". Chez les Indo-Iraniens, ce dieu était *Vayu*, personnification du vent et, précisément, la représentation de la force brutale et le patron des guerriers archaïques armés d'une massue et couverts avec des peaux d'animaux, ceux qui attaquent comme possédés d'une fureur sauvage, tout comme les "zamarrones" masqués de Cantabrie qui, en sautant avec leurs sonnailles et en s'agitant comme des possédés, brandissaient des massues ou des gourdins de bois. Etant donné son double caractère, *Vayu* a la propriété de courir autant en avant qu'en arrière. Si *Janus* et *Vayu* sont deux gardiens de l'air et du vent, c'est bien parce que l'air est le passage entre la terre et le ciel. Tous les deux descendent d'un antique "dieu premier"

(85) J. ERRAMUN, *Asociaciones de mocerías en Euskal-Herria*, Mensajero, Bilbao 1988.

(86) Joaquim GONZALEZ ECHEGARAY, *Algunas prácticas paganas conservadas en el folklóre de Cantabria*, Inst. de Etnografía y folklóre "Hoyos Sainz", n° X, Santander 1979-1980, pp. 97-113.

indo-européen ayant un caractère d'*initiator*, ce dieu double, auquel il faut aussi associer en partie le *Heimdallr* scandinave (87).

A ces fêtes de la Nouvelle Année (le *Samain* chez les Celtes) se rattache la révélation que les druides firent à César en lui racontant que les Celtes se surnommaient eux-mêmes les "Fils du Dieu Obscur", le *Dis Pater* (88), ce qui, selon Françoise LE ROUX et Christian GUYONVARC'H, explique pourquoi, dans le calendrier, la saison obscure est le commencement de l'année, et pourquoi les Celtes comptaient par nuits, et non par jours : "les Celtes sont les enfants du dieu de la nuit car c'est la nuit qui donne naissance au jour comme l'Etre naît du Non-Etre". Ces mêmes auteurs signalent encore une série de textes indiquant que le dieu des druides n'avait pas de nom (89). Dans la Péninsule Ibérique on adorait aussi une divinité de ce type : Selon STRABON, les Celtibères et les peuples montagnards du Nord de l'Espagne avaient une divinité innommée à laquelle ils rendaient culte les nuits de pleine lune avec des réunions et des danses. PTOLEMEE fait allusion à une île de la Galice consacrée à la Lune, et APPIANUS nous raconte comment, l'année 136 av. J.C., Emile Lépidus s'est vu obligé de lever le siège de la ville vaccéenne de *Palantia*, n'ayant dû son salut qu'à une éclipse de lune qui sembla aux indigènes persécuteurs une interdiction de leur dieu (90). Les nombreux croissants lunaires des stèles funéraires répandues sur le territoire indo-européen péninsulaire masquaient, probablement, le dieu pré-romain mis en relation avec la fête lunaire et funéraire de la Nouvelle Année. CARO BAROJA a étudié la persistance de ce culte

(87) Georges DUMEZIL, *Los Dioses de los Indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona 1971, pp. 69-88.

(88) CESAR, *De Bell. Gall.*, VI, 18.

(89) Françoise LE ROUX et Christian GUYONVARC'H, *Les Druides, Ogam-Celticum*, Rennes 1978, pp. 246 ss., 271 ss., 327 ss.

(90) STRABON, III, 4, 16. PTOLEMEE, II, 53. APPIANUS, *Iber.*, 80-83.

lunaire et l'existence d'un calendrier lunaire basque (91).

Dis Pater serait une des épithètes données au dieu celte de la massue, identifié avec le *Dagda* irlandais, avec le *Taranis* Gaulois et avec *Sucellus*, celui qui se couvre les épaules avec la peau d'un loup. Ce *Dis Pater* représente l'idée d'après laquelle le chaos et l'obscurité précèdent l'acte cosmogonique de la création du monde et l'avènement de la Nouvelle Année ; c'est pourquoi on l'appelle, en irlandais, *Ollathir*, le "Père Puissant". Un témoignage de son culte en Espagne est le monument du Ier siècle à Munigua (Séville) consacré à une divinité infernale du type *Dis Pater*, à qui l'on offrait des chevaux en sacrifice (92). La fête lunaire de *Samain*, qui avait lieu le 1er Novembre, était dédiée, paraît-il, à l'apparence obscure et militaire de *Lug* ; on y célébrait des réunions, des beuveries et de terrifiantes chevauchées nocturnes de la classe guerrière. Précisément, il existe dans le sanctuaire celtibère de Peñalba de Villastar (Teruel) une représentation d'un *Lug* béciphale, les bras en croix et les paumes des mains ouvertes, vêtu d'un *sagum*. Selon Marco SIMON, il est possible que dans cette bicéphalie de *Lug* il faille voir une duplication de la divinité, dédoublée, tel un *Jānus*, pour prendre sa propre succession ; cela conviendrait bien, dit-il, à un dieu de caractéristiques solaires. Marco SIMON a signalé aussi une importante donnée à propos du sanctuaire de Peñalba de Villastar : sur l'inscription, on peut lire *equaisu*, ce qui pourrait correspondre avec le nom porté par l'un des mois du calendrier gaulois de Coligny [13], *equos* (93), mois pendant lequel on célébrait la

(91) Julio CARO BAROJA, *Sobre la religion antigua y el calendario del pueblo vasco*, Txertoa, San Sebastian 1980.

(92) José Maria BLAZQUEZ, *Imagen...*, Op. cit., P. 64 ; Id., *Primitivas...*, Op. cit., pp. 145-146.

(93) Rappelons toutefois que l'étymologie de ce nom de mois reste incertaine (voir Paul-Marie DUVAL et Georges PINAULT, Op. cit., p. 424).

fête de *Lugnasad*, le 1er Août (94), quand on fait la récolte et que l'on célèbre l'apogée de la puissance du roi solaire en exercice (95). A Candelario (Salamanque), on trouva une tête janiforme indigène pourvue de petites cornes qu'il faut mettre en rapport avec des représentations similaires de l'art celte (96). Ailleurs, dans la métairie de Máquiz (Jaén), sont apparus quatre bouts du timon d'un char achevés en bouterolles de bronze, en forme de tête de loup. Signalons que l'une de ces bouterolles est en fait une tête janiforme, moitié homme, moitié loup, tête qui porte au cou un torque tressé, cet élément ayant servi à assigner comme date probable à l'ensemble des pièces le II^{ème} siècle avant notre ère. On a interprété la tête janiforme comme la représentation d'un dieu infernal turdetain pouvant correspondre à l'obscur divinité qui présidait aux fêtes de la Nouvelle Année (97).

On considérerait que les nuits de pleine lune étaient favorables pour la célébration des cérémonies initiatiques des *Männerbünde*, pour la manifestation des forces occultes et pour la conjonction de l'essence humaine et de l'essence animale. Etant donné l'association du hurlement du loup avec l'astre lunaire, il est logique que l'on ait choisi les nuits magiques de pleine lune comme spécialement aptes à la transformation en loup, entre autres parce que les Celtes et les Germains tenaient compte aussi des phases de la Lune pour mesurer le temps et célébraient leurs assemblées pendant la nouvelle ou la pleine lune. Comme l'indique Mircea ELIADE, la coïncidence des derniers jours de l'année qui s'en va et des

(94) A propos de l'équivalence entre *equos* et le mois d'août, signalons tout de même, comme nous l'a indiqué Goulven PENNAOD, qu'elle n'est qu'une hypothèse plausible.

(95) Francisco MARCO SIMON, *El dios...*, *Op. cit.*, pp. 750-751.

(96) José María BLAZQUEZ, *Diccionario...*, *Op. cit.*, pp. 82-84.

(97) Martín ALMAGRO BASCH, *Los orígenes de la toréutica ibérica*, in "Trabajos de Prehistoria" n° 36, 1979, pp. 173 ss.

premiers jours de l'année qui arrive avec les fêtes initiatiques, où les "nouveaux feux" que l'on rallume jouaient un rôle très important, s'explique tant par la présence des morts (car les sociétés secrètes et initiatiques sont en même temps les représentants des ancêtres) que par la structure même des cérémonies, qui impliquent toujours pour le néophyte une "mort" et une "résurrection", la naissance d'un "nouvel homme". Il ne serait pas possible de trouver un encadrement plus approprié pour les rituels d'initiation que les Douze Nuits où l'année mourante disparaît pour laisser le passage à l'autre année qui pointe, intervalle pendant lequel, par la réactualisation de la création, le monde commence de fait. Pendant ces jours, la transformation en loup par le revêtement rituel d'une peau de l'animal, constituait un point essentiel dans l'initiation du jeune homme qui entre dans le *Männerbund*, en devenant au moyen de cet acte un guerrier fauve irrésistible et invulnérable. Lors de la cérémonie, le fracas produit par les hurlements des chiens, les sonnailles, les cornes et les trompettes préparait l'extase frénétique des membres de la secte, l'absorption de drogues excitantes et de boissons alcooliques contribuant aussi à cette transmutation de l'essence humaine, qui devient carnassière. Ces bruits et les mascarades animalesques constituaient le témoignage de la présence des ancêtres, ainsi que celui du retour, lors du solstice d'hiver, des âmes des morts avec lesquelles les affiliés à la société devaient se rencontrer, dans leur passage vers la catégorie des adultes. Grâce à ces procédés extatiques ayant pour but l'entrée en contact avec la Mort et ses esprits, les membres de la confrérie, comme des démons, provoquaient la terreur chez les femmes et chez les non-initiés, ces actes assimilant les nouveaux guerriers aux animaux carnassiers et à la horde furieuse des guerriers morts d'*Óðinn* ou d'*Indra* (98).

(98) Mircea ELIADE, *El mito...*, Op. cit., p. 69 ; Id., *Iniciaciones...*, Op. cit., pp. 143-145. J. MOURREAU, Op. cit., pp. 14-16. Sur les assemblées lunaires des Celto-Germains, voir TACITE (*Germ.*, XI), CESAR (*De Bell. Gall.*, VI, 8) et PLINIE (*N.H.*, XVI, 249).

COMPORTEMENT INITIATIQUE

Les auteurs romains, qui si souvent ont décrit avec étonnement la férocité reconnue et le barbare héroïsme des Cantabres, peuple d'authentiques guerriers fauves, nous ont également laissé un inappréciable témoignage de la geste historique d'un *Männerbund* de ce peuple indo-européen. Dans un texte où il fait allusion au dernier et magnifique combat d'un groupe de mercenaires cantabres commandés par *Larus*, colossal et redoutable guerrier armé d'une *segur* ou hache à double tranchant, SILIUS ITALICUS décrit un *Männerbund* de jeunes célibataires qui, en quête de gloire, d'aventure et de butin, avaient été enrôlés par les Carthaginois pendant la Seconde Guerre Punique (99). Abandonnés au champ de bataille face à la victorieuse armée romaine, ces adolescents - *pubes caterva*, les appelle SILIUS ITALICUS - , unis probablement entre eux par la *fides* pratiquée dans la coutume hispanique de la *devotio* et attestée par STRABON chez les Cantabres (100), décident de succomber glorieusement en vendant chèrement leurs vies, car, selon leur code de l'honneur, il était inadmissible de se sauver au moyen d'une fuite qui aurait signifié la rupture du serment de fidélité prêté à leurs chefs. Les uns après les autres, les guerriers cantabres ont déjà tous péri. Brandissant alors sa hache barbare à deux tranchants et poussant de grands cris, *Larus*, possédé par une colère démesurée, se rua contre l'ennemi et, après avoir causé d'énormes pertes avec ses adroits coups de hache dans les files romaines, figées d'épouvante, trouva face à un officier romain la sanglante fin souhaitée à laquelle sont destinés les jeunes gens qui se consacrent à Mars.

Dans le récit que SILIUS ITALICUS nous offre du combat, non seulement il parle d'une bande juvénile, mais il explique que ceux qui la composent, notamment leur chef, souffrent une

(99) SILIUS ITALICUS, *Punica*, XVI, 26.

(100) STRABON, III, 4, 18.

transformation causée par le barbare *furor heroicus*, dont se servaient les guerriers indo-européens, et par l'état extatique que les jeunes gens essayaient d'acquérir dans les initiations des *Männerbünde*. SILIUS ITALICUS décrit même les grimaces guerrières du chef cantabre *Larus*, "qui roulait les yeux dans sa face de Gorgone" (101). En parlant de la "rage bestiale" des Cantabres, ainsi que de leur courage, de leur endurance et leur efficacité, STRABON dit que ces qualités étaient identiques à celles des Celtes, des Thraces et des Scythes (102). Cette "rage" est la *ferg* ou "fureur" du fils de *Lug*, le héros irlandais *Cuchulainn*, qui se contorsionne horriblement et qui devient rouge de fureur pour que ses ennemis soient paralysés au combat, comme ce que nous voyons faire au héros dace-roumain *Copil-Roman* ou au champion guerrier scythe *Batrax*, manifestation de l'Arès scythe-sarmate qui, comme dieu de la foudre, subit un échauffement homicide. Le nom de *Wodan* lui-même correspond au terme *Wut*, signifiant "fureur", terme probablement évocateur de l'état extatique propre des jeunes guerriers *berserker* des confréries germaniques. Rappelons que chez les Indo-Iraniens, le dieu de l'orage *Indra* dut également se transformer au moyen de la fureur pour vaincre le dragon, et que les confréries d'hommes-loups iraniennes effrayaient aussi leurs ennemis avec l'*aēšema-* ou "fureur". Le comportement des *celeres*, compagnons de *Romulus*, dont les *Luperques* tirent leur origine, tout comme celui des *Horaces* des légendes archaïques romaines, est encore semblable (103). *Larus* devient un fauve

(101) SILIUS ITALICUS, IV, 234.

(102) STRABON, III, 4, 17.

(103) J. MOUREAU, *Les guerriers et les femmes impudiques*, in "Mélanges Henri Grégoire", n° III, Bruxelles 1951, pp. 283-300. Georges DUMEZIL, *Horace...*, Op. cit. ; Id., *El destino...*, Op. cit. ; Id., *Romans...*, Op. cit., pp. 19-90 ; Id., *Los Dioses de los Germanos*, Siglo XXI, Madrid 1973, pp. 44 ss. Mircea ELIADE, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1984, pp. 141 ss. Christian GUYONVARCH, *Les exploits d'enfance de Cuchulainn*, in "Ogam" n° 62-63, t. XI, Rennes 1959, pp. 206-215 ; n° 64-65, t. XI, pp. 325-336. O. BUHOCIU, *Le mythe indo-européen d'initiation à la guerre : Le motif*

par suite de cette fureur, peut-être en s'identifiant au loup emblématique du dieu de la guerre, l'animal dont les peaux recouvrent les épaules des guerriers cantabres de la stèle de Zurita. En effet, comme l'indique Françoise LE ROUX, les Celtes considéraient la guerre comme une collaboration de la "magie" paralysatrice et de la fureur démentielle ; la guerre ne consistait pas en une bataille ou en une action collective, mais c'était une suite de combats individuels où le héros divin ou humain avait l'occasion de prouver sa démesure, comme si cette démesure, magique et héroïque, était le moteur de la mythologie celtique au niveau de la Deuxième Fonction (104). Chez les Celtes, cette fonction guerrière semble conçue comme dans la mythologie grecque archaïque, où l'*hybris* ("l'orgueil", "la démesure") et le *menos* ("le courage", "la fureur guerrière"), ainsi que la terreur paralysatrice provoquée chez l'ennemi, constituaient les caractères fondamentaux d'Arès, dieu de la guerre et patron de la noblesse achéenne, associé à lui, laquelle concevait la lutte comme une suite de combats singuliers de héros, des *aristeiai*, comme c'est le cas d'Achille et d'Héraclès, instruits dans les confréries des Centaures (105). Voilà pourquoi les guerriers celtibères se jetaient à la bataille avec une série d'idées héroïques et esthétiques sur la guerre, propres aux Celtes et à d'autres peuples barbares. C'est ainsi que, afin de se distinguer lors des combats, ils déployaient une certaine somptuosité dans leurs armes et se moquaient bruyamment de façon provocatrice de leurs ennemis, qu'ils défiaient pour pouvoir se battre en un combat singu-

Daco-Roumain, in "Ogam" n° 55, tom. X, 1958, pp. 40-55.

(104) Françoise LE ROUX, *Aspects de la Fonction Guerrière chez les Celtes*, in "Ogam" n° 97-98, t. XVII, 1965, p. 182.

(105) F. VIAN, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, de J.P. VERNANT, Paris 1968, pp. 53-68.

lier propre à des héros (106).

Transformés par l'accès de fureur guerrière et attaquant avec une impétuosité barbare, *Larus*, à l'instar du terrible dieu de la guerre des peuples hispaniques du Nord identifié à *Arès*, se comporte comme un jeune dieu guerrier ; quant aux jeunes gens qui ont suivi *Larus* jusqu'à la mort, ils constituent probablement, à un niveau humain, la représentation dans la société cantabre du cortège juvénile qui entourait le dieu de la guerre. Il est aussi possible, bien entendu, que *SILIUS ITALICUS* ait orné poétiquement avec les attributs du *Mars* cantabre la mort héroïque d'un groupe de mercenaires : en décrivant *Larus*, indépendamment du caractère historique ou mythique du personnage, il pourrait être en train de décrire le dieu de la guerre qui fulmine avec la foudre (la double hache), possédé par la fureur paralysatrice, que suit jusqu'à la mort un cortège guerrier semblable à celui des *maruts* indiens et à celui des *einherjar* germaniques.

Certes, l'historicité des confréries d'hommes-loups en Hispania n'est pas attestée dans les écrits des auteurs classiques ; mais le fait que nous disposons de témoignages sur les guerriers cantabres et celtibères qui les présentent déguisés en loups, le fait que les principaux peuples hispaniques sont d'origine indo-européenne, le fait enfin que certaines caractéristiques importantes, que l'on peut observer chez les Lusitaniens, les Celtibères, les Gallaïques, les Vettons, les Asturiens et les Cantabres, nous présentent ces peuples comme attachés à des coutumes guerrières qui lançaient les jeunes gens contre les plus riches terres des peuples sédentaires et urbanisés, comme dans l'ancienne institution indo-européenne du *ver sacrum*, pour que ces jeunes gens se procurent avec l'épée une place au soleil, sont autant d'éléments suffisamment significatifs qui nous montrent clairement que les Indo-Européens hispaniques n'ont pas été une exception au moment de s'associer en

(106) Julio CARO BAROJA, *Los Pueblos...*, Op. cit., vol. I, pp. 295-296. José Maria BLAZQUEZ, *La Iberia de Estrabon*, in "Hispania Antigua" n° 1, Vitoria 1971, p. 50. Gabriel SOPENA, Op. cit., pp. 82 ss.

bandes guerrières d'adolescents, assimilés aux loups à cause de leur attitude erratique et déprédatrice (107).

DIODORE décrit cette sorte de vie chez les Lusitaniens : "il existe une pratique, notamment chez les Lusitaniens, dit-il, d'après laquelle, en devenant adultes, ceux qui ont le moins de ressources, mais qui excellent par la vigueur de leur corps ainsi que par leur courage, se procurent des armes et, se réunissant dans les aspérités des montagnes, organisent de nombreuses bandes qui parcourent l'Ibérie, en amassant des richesses au moyen du vol, avec le plus grand mépris de tout" (108). Pour ces jeunes gens lusitaniens, retirés dans les montagnes à la façon des fauves, cette vie de rapines constituait probablement une épreuve initiatique, car il en était ainsi dans tous les *Männerbünde* des autres peuples indo-européens. Les premiers renseignements sur la jeunesse de Viriate, qui nous indiquent qu'il vécut retiré dans les montagnes comme un berger d'abord, puis comme un chasseur et un brigand, avant de devenir le chef des guerriers de la Lusitanie, nous signalent, peut être, les diverses étapes par lesquelles devaient passer les *reges* indigènes avant d'accéder à la souveraineté (109).

Dans la Péninsule Ibérique, le mythe tartessien de *Habis* est en étroite relation avec celui de tous les héros indo-européens destinés à la royauté qui doivent triompher d'une série d'épreuves depuis l'enfance : l'abandon dans les montagnes, la persécution, l'allaitement par les bêtes, la vie chez les bergers qui les recueillent et l'attitude déprédatrice, comme on peut l'apprécier dans les légendes de *Romulus*, *Cyrus*, *Cormac*, *Mithridate* *Eupator*, *Ardashir*, *Milétos*, *Parrhasios*, *Lycastos*, *Télèphe*, et dans beaucoup

(107) Sur le *ver sacrum*, voir W. BORGEAUD (*Op. cit.*), J. HEURGON, *Trois études sur le "ver sacrum"*, collection Latomus, n° XXVI, Bruxelles 1957, et P.M. MARTIN (*Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du "ver sacrum"*, "Latomus", tom. XXXII, Bruxelles 1973, pp. 23-38).

(108) DIODORE, V, 34, 6.

(109) DIODORE, XXXIII, 1. APPIANUS, *Iber.*, 72. DION CASSIUS, 73.

d'autres légendes qui, toutes, rappellent le mythe interne des *Männerbünde* faisant symboliquement allusion aux phases de l'initiation, chez les guerriers et les bergers, du prince destiné à la royauté ou à un acte fondateur après une émigration en commandant des jeunes gens. Dans la légende de *Habis*, transmise par JUSTIN (110) et datée par les investigateurs vers les dernières années de l'âge du Bronze, on affirme que les premiers habitants de la forêt des Tartesiens furent les *couretes* qui, dans la mythologie grecque, constituaient un *Männerbund* dont les membres, maîtres guerriers initiateurs qui élevaient des adolescents dans les forêts et leur apprenaient les techniques archaïques de la récolte, de la chasse et de la musique, exécutaient de bruyantes danses guerrières afin de permettre que le persécuté Zeus atteignît sa majorité. La fille de leur roi *Gargoris* ayant eu un enfant nommé *Habis*, *Gargoris* ordonna qu'on l'abandonnât dans les montagnes, mais une biche et d'autres animaux l'allaitèrent toutes les fois que l'on essaya de le tuer ; voilà pourquoi il grandit dans les forêts parmi les bêtes, dont les aptitudes de vitesse et d'agilité se développèrent chez le héros. Après ces épreuves d'initiation, *Habis*, devint un roi législateur et civilisateur de son peuple, qu'il organisa en sept villes ou tribus, en conférant la primauté à une classe aristocratique qu'il exempta du travail servile (111).

Nous pouvons rappeler ici la légende grecque du héros *Télèphe* (de *elaphos*, "cerf"), qui, abandonné à la naissance dans les montagnes d'Arcadie, fut allaité, de même que *Habis*, par une biche ; recueilli plus tard par des bergers, *Télèphe* devint, après un pèlerinage, l'héritier de la ville de

(110) JUSTIN, XLIV, 4.

(111) José Carlos BERMEJO, *La Funcion Real en la Mitologia Tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo*, in "Habis" n° 9, Sevilla 1978, pp. 215-232. José Maria BLAZQUEZ, *Primitivas...*, Op. cit., pp. 20-24.

Mysie (112). Les coïncidences avec la légende de *Habis* sont frappantes ; cependant, comme ce schéma mythique initiatique était commun à toutes les bandes juvéniles de fondateurs et, par conséquent, courant chez d'autres peuples indo-européens, on ne peut pas écarter la possibilité de son arrivée dans la Péninsule Ibérique par d'autres chemins que celui de la Grèce. Le professeur BLAZQUEZ, par exemple, nous a indiqué qu'au Liban on connaît un bas-relief qui représente un enfant allaité par une biche. Bien entendu, cela ne suppose pas une origine extra-indo-européenne, car, nous le savons, les souvenirs indo-européens ne manquent pas au Liban.

Angel MONTENEGRO considère que les origines de la royauté de Tartessos doivent être cherchées chez les Indo-Européens connus sous le nom de "Peuples de la Mer", qui, ayant émigré à la recherche de nouveaux territoires depuis la Méditerranée orientale vers l'an 1000 av. J.C., se sont imposés comme une classe aristocratique et civilisatrice chez les peuples du Sud de la Péninsule Ibérique (113). On détecte aussi, dès la moitié du XI^{ème} siècle, la pénétration en Andalousie d'Indo-Européens provenant de la Meseta ou plateau central (114).

Signalons que dans la légende de *Habis*, on fait allusion au passage d'une ancienne société pastorale déprédatrice vers une société de type agricole et plus civilisée par l'intervention de ce héros, introducteur d'une nouvelle agriculture et organisateur de la société, ce qui pourrait vouloir indiquer que les guerriers pasteurs indo-européens s'imposent comme caste victorieuse conquérante. Le roi *Habis* serait donc un personnage semblable à *Romulus* et à beaucoup d'autres héros indo-européens qui ont conduit vers un acte fondateur

(112) Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1976.

(113) Angel MONTENEGRO, *Los Pueblos del Mar en España y la nueva revisión de la historia de Tartessos*, in "Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid", n° XXXVI, 1970.

(114) José María BLAZQUEZ, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Universidad de Salamanca, 1975, pp. 213 ss.

d'une nouvelle société de turbulentes bandes de guerriers pasteurs deshérités qui vivaient dans des zones montagneuses éloignées des villes, ou qui s'y étaient retirés en devenant adultes ; ils répétaient ainsi, symboliquement, l'acte cosmogonique du dieu qui triomphe dans la lutte contre le chaos primordial.

C'est encore à *Habis* que l'on attribue la diffusion de la charrue, outil rattaché à la royauté indo-européenne, comme dans le cas de *Thésée*, de *Triptolème* et d'*Italo*, les héros destinés à devenir des rois et les introducteurs de la charrue et des lois dans leurs pays. Georges DUMEZIL a étudié la légende scythe de *Kolaxais*, qui devint le héros royal ordonnateur de la société après avoir reçu du ciel plusieurs talismans sacrés (la charrue, le joug, la hache et la coupe), qui représentaient symboliquement les trois fonctions indo-européennes : la coupe servait au culte, correspondant à la première fonction, la hache, symbolisant la guerre, correspondrait à la deuxième fonction ; quant au joug et à la charrue, leur rapport avec la troisième fonction productive est évident. DUMEZIL rapprocha aussi cette tradition scythe d'autres traditions similaires chez divers peuples indo-européens, comme celles que nous montrent les collections d'objets fonctionnels de l'*Avesta* iranien et des *Brahmana* de l'Inde, ou celle que nous pouvons percevoir dans la légende irlandaise qui attribuait aux *Tuatha Dé Danann* quatre "joyaux" partiellement comparables aux personnages destinés à la royauté (115). J.H. GRISWARD s'est occupé de la survivance de ce thème dans le cortège avec les objets sacrés de la légende du *Graal* (116).

A l'aide de ces investigations duméziliennes, la charrue de *Habis* peut être interprétée comme le talisman royal qui, dans les mains du héros adéquat, garantissait de belles récoltes et promouvait la santé et la fertilité terrestre, animale et

(115) Georges DUMEZIL, *Mythe et Epopée I*, Gallimard, Paris 1974, pp. f ; Id., *Romans...*, *Op. cit.*, pp. 169-246.

(116) J.H. GRISWARD, *Trois perspectives médiévales*, in "Nouvelle Ecole" n° 21-22, Paris, 1972-73, pp. 80-89.

humaine, c'est-à-dire la richesse du royaume, dépendante de la troisième fonction (bergers, agriculteurs et artisans), dont les valeurs devaient être associées par le roi à celles des autres fonctions sociales (guerriers et prêtres). Est bien connu à cet égard le thème du roi qui, s'exposant à réveiller les forces malignes toujours latentes du dragon primordial, commet une faute ou un crime sacrilège contre l'un de ces piliers garants de la prospérité sociale, provoquant la stérilité de la terre et le retour du chaos.

Dans toutes ces légendes, la victoire sur les dragons des héros fondateurs ou des dieux de la foudre *Thraētona*, *Indra*, *Faridum*, *Teshub*, *Zeus*, *Bórr*, *Mithra* et d'autres) constitue l'argument mythico-rituel qui animait les cérémonies de renouvellement du monde à la Nouvelle Année, thème archétype des sociétés de guerriers qui resta reflété dans le rite de la lutte des néophytes contre un simulacre de dragon tricéphale, ou dans les luttes de fin d'année entre deux bandes de jeunes gens masqués, tous ces rites renfermant, en fin de compte, la réactualisation du combat entre le dieu défenseur de l'Univers et le dragon primordial. Le mythe et ses rituels sont d'une grande ancienneté, car déjà chez les Hittites, à l'occasion de la Nouvelle Année (*purulli*), on commémorait le combat entre le dieu des orages *Teshub* et le dragon *Illuyanta*, comme l'on commémorait aussi annuellement dans le *akitu* mésopotamien la victoire de *Marduk* sur le dragon, renouvratrice du monde (117). En Gaule, les colonnes du cavalier vainqueur du géant serpentiforme (l'anguipède) représentaient le dieu du tonnerre *Taranis* qui, dominant les forces malfaisantes et primordiales, garantissait l'ordre universel contre les pouvoirs de la désagrégation (118). Chez les Thraces, le "Héros à cheval", qui abat ses ennemis, a été identifié comme

(117) Mircea ELIADE, *Historia...*, Op. cit., vol. I, 1978, pp. 86-93, 161-163, 409-411, 431-432.

(118) F. BENOIT, *Monstres Hippophores Méditerranéens et Cavalier à l'Anguipède Gallo-romain*, in "Ogam" n° 35, vol. VI, 1954, pp. 219-226. Françoise LE ROUX, *II Taranis-Jupiter-Donar, la roue et l'anguipède*, in "Ogam" n° 64-65, tom. XI, 1959, pp. 307-324.

l'Apollon solaire vainqueur du dragon (119). Óðinn lui-même, avec ses deux corbeaux messagers, est représenté, sur le casque trouvé dans le tombeau XIV de Vendel (Suède), sous la figure d'un cavalier qui empoigne son infaillible lance *Gúngnir* ("l'ondulante") pour faire face au monstrueux serpent infernal *Nidhoggr* ("le cruel rongeur") qui ronge les racines de l'arbre de la vie, l'ophidien du *Miðgarðr* qui, avec ses anneaux, entoure le monde depuis qu'il fut soumis par le dieu (120). Le rayonnant *Lug*, qui combat avec la lance *Gai Bulga* aussi infaillible que celle d'Óðinn, a été considérée comme l'un des probables prédécesseurs des saints chrétiens qui percent de leurs lances les dragons, ainsi que celui des patrons des "Ordres de Chevalerie" héritiers des *Männerbünde* (Saint Georges, Saint Michel et Saint Jacques) (121).

Dans une stèle discoïde de type indigène provenant de Clunia (Burgos), se trouve représenté sur l'une des deux faces un cavalier celtibère, armé d'un bouclier rond et d'une lance, qui attaque un serpent ; sur l'autre face, l'on voit un loup qui attaque une vache. Le parallélisme thématique entre les deux représentations pourrait symboliser la communauté spirituelle existant entre le guerrier et le loup. Quant au choix du loup comme emblème exemplaire des qualités guerrières, il pourrait peut-être indiquer la transformation du guerrier en loup après son "héroïsation"

(119) D. BERCIU, *Arta traco-getica*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucarest 1969, pp. 101 ss. G. KAZAROW, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Dissertationes Pannonicae, vol. I, Budapest 1938, n° 528, pp. 835 ss. C.H. PICARD, *Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans*, in "Revue de l'Histoire des Religions" n° 150, Paris 1956, pp. 1-26. Mircea ELIADE, *Historia...*, Op. cit., vol. II, 1978, pp. 177, 455. D. TUDOR, *Nuovi monumenti sui cavalieri danubiani*, in "Dacia" n° IV, 1960, pp. 333 ss.

(120) Eric GRAF OXENSTIERNA, *Los pueblos del norte*, Castilla, Madrid 1965, ill. 74.

(121) Jean MARKALE, *Le Druidisme*, Payot, Paris 1985, p. 89. Francisco MARCO SIMON et A. CANELLAS LOPEZ, *San Jorge de Capadocia*, Oroel, Zaragoza 1987. Francisco MARCO SIMON, *Las estelas decoradas de los conventos Caesaraugustano y Cluniense*, in "Caesaraugusta 43-44, Zaragoza 1978, pp. 33-37.

d'outre-tombe (rappelons que dans cette zone d'Aranda de Duero est attestée la gentilité des *Vailicom*, nom qui est en rapport avec le nom celtique du loup) **vailo-*. La scène du cavalier en train de donner des coups de lance au serpent pourrait faire allusion à la lutte victorieuse du héros sur le monstre ophidien ou dragon à l'image de la lutte cosmogonique, contre la mort et le chaos, du dieu ordonnateur (122).

Une autre stèle découverte également à Clunia et représentant l'image d'un cavalier, est dédiée à quelqu'un portant le nom de *Lougesterico* ou à un membre de la gentilité des *Lougesterico(n)*, ce nom ayant le même radical que celui du dieu à la lance *Lug* (123). Or, dans le même territoire celtibère, il faut signaler les gentilités des *Lougedicum* (Segobriga) et des *Lougestericum* (Muro de Agreda) (124). S'agissait-il de groupes unis par une communauté mystique d'idéaux, comme certains l'ont pensé des Astures *Lugones* ? En tout cas, le culte à *Lug* est bien attesté en Celtibérie et dans d'autres régions de l'Espagne. Les nombreuses représentations de cavaliers lanciers sur les stèles funéraires hispano-romaines de la Meseta pourraient avoir des rapports avec cette divinité, dont le caractère mercurial comme conducteur des morts et vainqueur des forces maléfiques de l'obscurité est hors de doute. Les guerriers célébrés sur ces stèles, à l'instar du dieu dont ils imitaient la conduite, étaient représentés comme des cavaliers lanciers qui combattaient les forces s'opposant à la vie et à l'ordre. Déjà CARO BAROJA et LAMBRECHTS avaient indiqué que le cavalier armé de la numismatique et des stèles indigènes pourrait être une divinité équestre, comme celle que possédaient les Celtes, les Germains, les Thraces et, même, les peuples

(122) Francisco MARCO SIMON, *Las estelas...*, Op. cit., n° B-10, ill. 9-10.

(123) Francisco MARCO SIMON, Op. cit., n° B-234.

(124) Francisco MARCO SIMON, Op. cit., p. 741.

classiques (125). Récemment, à Saint Vincent de Toranzo (Cantabrie), on a découvert une stèle discoïde qui porte sur l'une de ses faces le typique cavalier nu, ayant dans chaque main, au lieu d'une lance, une petite arme de jet pouvant représenter la foudre ; sur l'autre face de la stèle, un grand svastika circulaire entre des anneaux concentriques et une auréole dentelée avec des triangles semblent renforcer le caractère solaire du cavalier (126).

A Sigüenza (Guadalajara), on a découvert un autel consacré à *Arconi*, dieu dont le nom pourrait être en rapport avec celui de l'ours (127), de même que le nom des *Artabres* gallaïques ou la forme onomastique *Arcco* documentée en Hispania. BLAZQUEZ indique que ces noms pourraient, en fait, se rattacher à l'indo-européen **rtko-*, "l'ours", que l'on trouve en grec sous la forme *arktos* (128). La ville celtibérique d'*Arcóbriga* aurait un dieu ou un héros éponyme fondateur associé à l'ours, de même qu'*Ursone* (Osuna), ville qui dans ses monnaies montrait comme emblème un ours parlant en position bipède et d'aspect anthropomorphe (129). Une inscription perdue de Monreal de Ariza, l'ancienne *Arcóbriga* ("ville de l'ours", ou "ville du dieu *Arconi*", c'est-à-dire de *Lug*), était dédiée à *Mercurius Ocniorocus*, en relation avec le dieu gaulois *Ogmios* et avec le dieu irlandais *Ogme*, que suivait vers l'au-delà un cortège d'âmes (comme les

(125) Julio CARO BAROJA, *Los Pueblos...*, Op. cit., vol. I, pp. 301-302.

(126) A GONZALEZ DE RIANCHO, *Estela de San Vicente de Toranzo (Cantabria)*, in "Revista de Arqueologia" n° 89, Madrid 1988, p. 62.

(127) Certes, comme nous l'a suggéré Goulven PENNAOD, on pourrait aussi rapprocher *Arconi* du mot irlandais arg signifiant "guerrier", "héros", peut-être rattachable à l'adjectif grec *ἀργός* signifiant "clair", "blanc" (voir *Lexique Etymologique de l'Irlandais Ancien*, A-87 et A-88).

(128) José Maria BLAZQUEZ, *Diccionario...*, Op. cit., p. 29 ; Id., *Primitivas...*, Op. cit., p. 300.

(129) L. VILLARONGA, *Numismatica...*, Op. cit., p. 148.

soldures gaulois suivaient enchaînés leur maître) et que les sources décrivent recouvert de peaux d'animaux et armé d'une massue (130). Pour Françoise LE ROUX, le dieu *Lug*, qui comme Óðinn est "le roi des dieux" (le roi n'est que le premier des guerriers), est rattachable au *Mercurius Artaios* vénéré dans l'Isère. Il ne s'agit pas, dit-elle, d'un dieu local assimilé à Mercure, et il serait également arbitraire de la qualifier de "protecteur" ou de "chasseur d'ours" (en irlandais *arth*, en gallois *arth*, en breton *arzh*, "ours") ; Berne, par exemple, a eu une déesse *Artio* ; il s'agit plutôt du surnom de Mercure considéré comme le "roi souverain", puisque l'ours est un des symboles de la classe guerrière, d'où sort la royauté (131). A Lugo, on a découvert plusieurs dédicaces aux *Lucoubus Arquienobus*, *Lucobos Arquinobos* et *Lucubus Arquien-sis*, épithètes qui confirment le rapport entre l'ours et le culte voué à *Lug* en Espagne (132). GUYONVARC'H a étudié comment dans toutes les langues celtiques il existe une série de noms archaïques dérivés du thème *arto-*, "ours", qui ont subsisté jusqu'à la fin du Moyen Age dans plusieurs toponymes irlandais, gallois et bretons. Le nom du roi Arthur en est le plus important de tous ; en effet, le nom de l'ours s'appliquait au roi, et peut-être aussi à la pierre censée être le symbole de la royauté et de la terre d'Irlande, *Lia Fáil* ("Pierre de la Souveraineté") (133).

Nous avons ici encore une analogie du celt *Lug* avec Óðinn, dieu dont les berserker se couvrent avec la peau d'un loup ou

(130) E. AGUILERA Y GAMBOA, *El Alto Jalón. Descubrimientos arqueológicos*, Madrid 1909, p. 120. Sur Ogmios, voir Françoise LE ROUX, *Le dieu celtique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer*, in "Ogam" n° 68-69, t. XII, 1960, pp. 209-234.

(131) Françoise LE ROUX, *La religion...*, *Op. cit.*, p. 120.

(132) N. ARES, *Exvotos a Lucoubu y Lugubo en Lugo*, in *Boletín de la Real Academia de la Historia* n° CLXIX, 1972, pp. 185-195.

(133) Christian GUYONVARC'H, *Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques*, in "Ogam" n° 94-96, t. XVI, 1964, pp. 436-440 ; "Ogam" n° 109-110, t. XIX, 1967, pp. 143-144 ; "Celticum" n° XVI, Rennes 1967, pp. 215-238.

d'un ours et qui, parfois, instaurent des royautés ou font partie du cortège des rois germaniques. PLINIE signale comme un fait typique de l'Hispania la pratique de boire les cerveaux des ours sacrifiés pendant les spectacles pour acquérir le courage et la rage furieuse de la bête, ce qui semble être une réminiscence d'anciennes pratiques magiques d'initiation guerrière (134). Nous avons vu comment dans les fêtes de la Nouvelle Année les zamarrones de l'Espagne continuaient à utiliser des déguisements d'ours, mais il est difficile de savoir si l'on peut mettre ces déguisements en relation avec les *reges* qui commandaient les Celtibères ou les Cantabres pour aller à la guerre. En tout cas, il en était ainsi dans la royauté celte, germanique et iranienne, tout comme dans d'autres royautés, mais il n'y a pas de témoignages sur les chefs hispaniques entourés de leurs dévoués. Cependant, si nous tenons compte que la *devotio* a les mêmes racines que les cortèges des soldures et comites autour de la royauté, il n'y a pas lieu de considérer que les Indo-Européens hispaniques étaient une exception. C'est-à-dire que l'élection des chefs ou des rois hispaniques aurait participé des mêmes scénarios et thèmes mythico-rituels que ceux que l'on observe dans les *Männerbünde* d'autres peuples. Est bien significatif à cet égard le fait que les confréries juvéniles de zamarrones du folklore espagnol, lors des fêtes de la Nouvelle Année, choisissent encore entre eux le "roi" du groupe.

Les jeunes Celtibères fugitifs réfugiés dans les montagnes fondaient de nouvelles villes, comme celle des "jumeaux" (y-a-t-il des rapports avec le mythe indo-européen des jumeaux allaités par une bête ?), dont DIODORE nous dit expressément qu'elle était habitée par des fugitifs et des gens qui vivaient en marge de la société (135). Chez les Indo-Européens, le loup était le symbole des émigrés, des exilés et des fugitifs (voir le vieil irlandais *cú glas*, littéralement

(134) PLINIE, VIII, 130.

(135) DIODORE, XXIX, 28.

"loup gris", signifiant "proscrit", "criminel"), comme dans le cas de *Romulus* et *Remus*. C'est pourquoi il faut tenir compte de la possibilité que cette ville celtibère fondée par des jeunes gens poursuivis et dédiés à la guerre ait été sous la protection d'un dieu loup, et que les jumeaux fondateurs ne fussent qu'une allusion au vieux mythe des héros fondateurs de villes ou aux initiations guerrières reliées avec le loup, initiations que ces celtibères pratiqueraient dans les zones éloignées où ils se réfugiaient.

On peut rattacher aux *Männerbünde* fondateurs de villes toutes les localités et toutes les tribus hispaniques dont l'emblème était le loup, souvenir de leur héros éponyme ou du *Männerbund* fondateur. Plutôt que chez les habitants des villes et des villages, c'était chez les bergers et chez les gens qui vivaient dans des zones de la Celtibérie et de la Lusitanie éloignées des lieux d'habitation, chez les habitants des petites forteresses (*castella*) ou des régions montagneuses qui gardaient le bétail de l'aristocratie des grands centres urbains en qualité de clients, que se constituaient ces confréries. Selon CARO BAROJA, "cette classe sociale, qui parfois s'insurgeait, devait être celle où les éléments indigènes anciens étaient les plus nombreux, et d'elle sortait une foule de jeunes gens qui, s'étant enfuis ensemble vers des régions montagneuses et peu peuplées, fondaient de nouvelles villes" ; pour cet auteur, il s'agissait donc d'un mouvement de révolte des classes sociales démunies, celles des bergers et des chasseurs habitant les montagnes, des esclaves et des jeunes gens sans fortune, qui se dressaient contre les riches et les puissants", se livrant au banditisme typique des peuples hispaniques dénués de terres (136). A ce sujet, souvenons-nous encore une fois comment dans les légendes fondatrices de Rome, de la dynastie Achéménide et de beaucoup de villes fondées par des héros nourris par des loups ou des chiens, ces personnages fondateurs passent leur jeunesse chez les bergers dans les

(136) Julio CARO BAROJA, *Los Pueblos...*, Op. cit., vol. I, pp. 285-288 et 332-335.

montagnes, d'où sortent ensuite les groupes juvéniles que les héros associés au loup conduisent vers une entreprise de conquête ou de fondation, lorsqu'ils arrivent à leur adolescence.

D'après M. SALINAS DE FRIAS, les expéditions de pillage des Lusitaniens et des Vettons, comme celles des Celtibères, s'expliquent par la décomposition du régime tribal gentilice indo-européen, dont les territoires et les troupeaux tombent progressivement entre les mains d'une minorité aristocratique, ce qui pousse les jeunes gens à quitter le territoire gentilice paternel en quête de fortune guerrière ; d'autre part, dit-il, les guerres contre Rome renforcèrent l'institution de la direction militaire et favorisèrent la prolifération des types de dépendance personnelle établis en marge de la tribu ou du clan, comme dans le cas des clients, *ambacti* et *devoti*, tout cela allant contre la cohésion elle-même du clan, car on favorisait la formation de bandes ou *Männerbünde* de guerriers en marge de l'autorité gentilice (137). Plus récemment, María Luisa RUIZ GALVE a considéré que cette tendance vers le mercenariat de la jeunesse indigène n'implique pas nécessairement la précarité économique, puisque le mercenariat est une institution propre des sociétés de pasteurs guerriers, et a été pratiqué par les Celtibères tant pendant les époques de pénurie que pendant les époques d'abondance comme une formule régulatrice de tensions à l'intérieur de la société, ainsi que comme une voie pour acquérir le pouvoir et le prestige par l'obtention des dépouilles de guerre (138). C'était le *modus vivendi* des Cantabres et des Astures qui s'adonnaient ensemble au mercenariat ou au pillage contre les peuples voisins (139).

(137) Manuel SALINAS DE FRIAS, *La organizacion...*, Op. cit.

(138) M.L. RUIZ CALVE, *Sobre la Pobreza de los Celtiberos et Los Mercenarios Celtiberos*, in *Celtiberos*, Diputación de Zaragoza, 1988, pp. 187-191.

(139) STRABON, III, 3, 8. FLORUS, II, 33, 47. OROSE, VI, 21, 3. Joaquín GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los Cantabros*, Guadarrama, Madrid 1966, pp. 124 ss., 153 ss.

L'expansion des excédents démographiques cantabres depuis les montagnes Cantabriques vers les plaines céréalières est très semblable à celui des guerriers pasteurs montagnards lusitaniens du *Mons Herminius* (Cordillère de l'Etoile, Portugal), qui lançaient leur jeunesse dans une sorte de *ver sacrum* sur les plaines et les villes de l'actuelle Andalousie (140).

Cette méthode d'expansion, provoquée par la fragmentation des tribus du fait du dessèchement des pâturages ou des excessifs accroissements démographiques, s'explique par le type d'économie d'élevage semi-nomade pratiquée par les Indo-Européens. Ce système économique obligeait à conserver un nombre fixe de têtes de bétail et de personnes assignées au territoire correspondant à chaque tribu. Lorsque l'on dépassait ces limites, la solution était ou bien la guerre de conquête victorieuse permettant à la tribu d'en "phagocyter" une autre et de s'emparer de ses terres, ou bien l'expulsion des jeunes gens en surnombre en les consacrant au dieu de la guerre, cette pratique étant utilisée par les Celtes d'une façon massive et désordonnée, alors que la branche balkanique (Italiques, Hellènes et Illyriens) s'en est servie d'une façon progressive et ordonnée selon le rite du *ver sacrum* (141).

MARTINEZ GAZQUEZ considère que le groupe armé de "bandits" cités par TITE LIVE, qui vers 159 av. J.C. avaient vaincu les habitants de *Bergium* (Berga, Barcelone) et qui se servaient de la ville comme refuge depuis lequel ils organisaient des incursions vers les champs voisins, pourraient être l'une de ces petites bandes celtiques ayant quitté comme émigrants un

(140) Antonio TOVAR et Julio CARO BAROJA, *Estudios sobre la España Antigua*, in " Cuadernos de la Fundacion Pastor" n° 17, Madrid 1971, pp. 21 ss. Angel MONTENEGRO, *La Conquista de Hispania por Roma*, in *Historia de España* de Ramon MENENDEZ PIDAL, t. II, vol. 1, Espasa-Calpe, Madrid 1982, pp. 81, 94-95, 150-152.

(141) Cf. bibliographie de la note 107.

centre tribal plus fort (142). BOSCH GIMPERA croyait que les celtibères *Tittes* représentaient une branche détachée du groupe des *Bellos*, puisque la société gentilice générait sans cesse de nouvelles tribus et de nouveaux clans (143). La présence de tribus indo-européennes avec le même nom que celui de certains peuples celtes de la Gaule, de la Belgique ou du Sud de l'Allemagne et de l'Autriche s'expliquerait de façon satisfaisante par les migrations périodiques des jeunes gens depuis ces centres de diffusion vers notre territoire hispanique, où ils répétaient l'acte fondateur de leur groupe gentilice originaire (144). Cette méthode d'expansion massive poussa le chef gaulois *Bellouesos* à conduire les jeunes jusqu'en Italie, où ils fondèrent un nouvel *axis mundi* ou centre de la royauté et de la tribu à *Mediolanum* (Milan). De la même racine que *Mediolanum* ("centre du pays", "sanctuaire central") et que d'autres toponymes celtes qui font allusion à un "centre" sacré de la royauté fondé après une émigration, comme *Mediaregio* ou comme *Medinemetum* (145), PTOLEMÉE mentionne, justement dans le centre du territoire des Celtibères, la ville de *Mediolum* (146). L'un de ces importants "centres du monde" de la Celtibérie serait le sanctuaire de *Lug* à Peñalba de Villastar, cité plus haut, situé sur le sommet d'une montagne et

(142) J. MARTINEZ, *Los praedones de Livio 34, 21, restos de bandas emigrantes en Hispania*, in "Pyrenae" n° 11, 1975, pp. 99-107.

(143) P. BOSCH GIMPERA, *Les mouvements celtiques*, in *Paletnologia de la Peninsula Iberica*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz (Autriche), 1974, pp. 577-578.

(144) R. PITA, *Presencia de grupos tribales europeos en la Peninsula Iberica*, in "XI Congreso Nacional de Arqueología", Valladolid 1966, pp. 214-232.

(145) Christian GUYONVARC'H, *Mediolanum Biturigum. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée*, in "Ogam" n° 73, t. XIII, 1961, pp. 147 ss. Françoise LE ROUX, *Le Celticum de Ambigatus et l'Omphalos gaulois. La royauté suprême des Bituriges*, in "Ogam" n° 73, t. XIII, 1961, pp. 159 ss.

(146) PTOLEMÉE, II, 6, 57.

dédié à un dieu représentant de la royauté celte.

Pour ce qui est de la coutume de se déguiser à l'aide de masques, nous pouvons encore signaler quelques témoignages. SILIUS ITALICUS affirme que, commandés par un chef nommé *Rhyndacus*, les cavaliers celtibères de la ville d'*Uxama* (Osma, Soria), où l'on trouva un autel dédié au dieu *Lug*, vivaient en montagnards de la chasse, de la guerre et du pillage, activités traditionnelles chez leurs progéniteurs ; et il ajoute un détail intéressant pour nous : "avec des visages et des gueules de fauves, dit-il, ils rendent terrifiants leurs morions" (147). Dans un fragment en céramique de *Numantia* sur lequel on distingue deux guerriers peints qui se préparent à combattre, l'on peut voir comment l'un d'eux porte un casque imitant une grande gueule bifide dentée. Un autre vase, également numantin, montre une tête humaine recouverte d'une peau de loup sur laquelle se dressent les oreilles de l'animal, ce qui confirme les paroles d'APPIANUS sur le Celtibère à la peau de loup de *Nertóbriga* (148). La statuette de bronze de Cubillas de Cerrato (Palencia) représente un cavalier indigène avec une armure en lin recouverte de renforts métalliques circulaires, lequel porte dans sa main droite la tête d'un ours ou d'un animal lui ressemblant, peut-être pour se couvrir la tête, qui apparaît nue (149). Les déguisements hivernaux imitant des cerfs, fortement critiqués par l'Eglise, étaient très répandus en Hispania (150). Sur quelques figures de la *sigillata hispanica* de Broncholes (Teruel), BLAZQUEZ signale la présence d'une représentation de guerriers indigènes avec des têtes de cerf, armés du bouclier rond hispanique (*caetra*) et d'une lance courte, accompagnés par des chiens de chas-

(147) SILIUS ITALICUS, III, 384.

(148) Federico WATTENBERG, *Op. cit.*, p. 133, ill. XI, figs. 1041, 1290.

(149) P. PARIS, *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive*, vol. II, E. Leroux, Paris 1904, pp. 224, 228-237, ill. VI.

(150) Saint Isidore, *De eccl. off.*, I, 41.

se (151).

On peut associer aux mêmes thèmes la sculpture ibérique d'un guerrier découverte à Alcudia (Elche, Alicante), qui porte sur le plastron de la cuirasse une menaçante tête de loup montrant les dents, où l'on trouve encore une fois la vinculation entre le loup et les hommes d'armes. L'horrible aspect du loup avec la gueule ouverte est clairement en rapport avec la volonté de paralyser d'épouvante l'ennemi, en utilisant les artifices des *Männerbünde* destinés à ligoter à distance avec les *herfjötur* ("lassos d'armée") (152). Etant donné que le plastron circulaire de cette sculpture est du même type que celui des guerriers celtibères ou lusitaniens que l'on voit dans les sculptures d'Obulco, il pourrait s'agir d'un mercenaire ou de l'un de ces guerriers celtiques de la Meseta qui soumettaient des populations ibériques par la force (153). Signalons, enfin, que sur une céramique de Cigarralejo (Murcie), en plein territoire ibérique cette fois-ci, se trouve représentée une danse guerrière avec des masques ou des visages peints (154).

Les données que nous avons étudiées permettent de conclure que chez les divers peuples de l'Espagne ancienne ont existé les mêmes types de *Männerbünde* indo-européens que dans d'autres pays, et que les reflets de ces sociétés juvéniles sont arrivés jusqu'à nos jours. Quant à l'influence décisive des *Männnerbünde* dans le mythe central des ordres de chevalerie du Moyen Age espagnol, avec la lutte victorieuse d'un cavalier divin contre les Maures envahisseurs ou contre les dragons, pour libérer le sol de l'occupation islamique ou pour délivrer une blonde jeune fille (Saint Jacques dans le

(151) José Maria BLAZQUEZ, *Diccionario...*, Op. cit., pp. 60-61.

(152) M. TARRADELL, *Arte Ibérico*, Poligrafa S.A., Barcelona 1968, p. 64.

(153) José Maria BLAZQUEZ, *Primitivas...* Op. cit., ill. 60, 61, 62.

(154) José Maria BLAZQUEZ, *Primitivas...* Op. cit., ill. 138.

royaume de Castille-Léon, Saint Georges dans le royaume d'Aragon et Saint Michel dans le royaume de Navarre), nous nous proposons d'en parler dans une prochaine étude.

Eduardo PERALTA-LABRADOR

(Traduit par Eulogio LOSADA-BADIA)

LA RELIGION DE LA VERITE DANS LE MONDE GERMANIQUE

1 "La religion de la vérité"

1.1 Origine et bases de la conception

J'ai donné, voici une douzaine d'années (1), ce nom à un ensemble de conceptions magico-religieuses, sociales et esthétiques du monde indo-iranien. L'importance de cet ensemble conceptuel apparaît immédiatement par la place que tiennent dans le Véda, l'Avesta et les inscriptions des Achéménides, la notion de vérité (védique *rtá-*, avestique *aša-*, vieux-perse *arta-*), les dieux gardiens de la vérité : notamment les dieux souverains indo-iraniens **Mitrá* dont le nom signifie "contrat" (c'est encore le sens de l'avestique *miθra-*) et **Váruna* dont le nom signifie probablement "serment" ou "parole de vérité", et les dieux qui, dans l'Inde védique, constituent avec eux la classe des *Ādityas* : *Bhāga* "répartition" (dont le nom est devenu, dans une partie de l'iranien la désignation commune des dieux *baga* etc.), et l'entité voisine *Ámša* "part, lot" ; *Dákṣa* "efficacité

(1) Actes de la session de linguistique de Bourg-St. Maurice, 4-8 sept. 1977, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, p. 148-153 ; EPHE IVe section, sciences historiques et philologiques, Annuaire 1977/1978, p. 987-992.

rituelle", et Aryamán, qui, derrière Mitra et Varuna, représente le "troisième souverain". Mis à part ce dieu dont le nom est d'interprétation difficile (ci-dessous 1.2.1.2) les autres s'interprètent comme des substantifs abstraits appartenant au champ sémantique de *ṛtā*- "vérité" ou proches de lui, que ce soit immédiatement, en védique même comme *Bhāga*-, *Amśa*- et *Dákṣa*-, soit en remontant à une valeur plus ancienne du terme (*Mitrā*- : avestique *miθra*- "contrat") ou à son étymologie (*Váruna*- : **wer*- "parole vraie, vérité" lat. *vērus*, ou **wer*- "bloquer", ou **wer*- "lier", cf ci-dessous 1.2.1.1 ?).

L'antiquité de cet ensemble de conceptions dans la religion indo-iranienne est garantie par la solution qu'elles apportent au vieux problème étymologique posé par la racine i.-ir. **yaž*-, qui désigne les formes principales de la pratique religieuse (récitation et sacrifice), ainsi que ses acteurs, officiants et sacrifiants (le *yājamaṇa* indien). En effet, cette racine a été rapprochée depuis longtemps de la racine grecque *hag*-, qui, certes, relève elle aussi pour une part de la sphère du sacré (grec *hágios*), mais signifie "ne pas offenser". Le passage de "ne pas offenser" (un dieu) à "l'honorer (par le sacrifice ou la récitation d'un hymne)" n'est pas naturel : quand il s'applique aux dieux, le verbe grec réfère à ce que Durkheim (2) nomme le "culte négatif", tandis que la racine indo-iranienne réfère à ce qu'il nomme le "culte positif". Dans toutes les religions, le culte positif coexiste avec le culte négatif, mais il n'en est pas issu. On ne peut donc pas tirer directement le sens de "sacrifier" de celui de "ne pas offenser" ; quant à l'évolution inverse, elle est encore plus difficile à concevoir ; personne ne l'a proposée. Cet obstacle sémantique avait conduit Meillet à renoncer au rapport que Benveniste (3) a repris, mais sans résoudre de façon satisfaisante le problème

(2) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*², Paris, Alcan, 1925, Livre III.

(3) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 p. 202 et suiv. (avec renvoi à Meillet).

sémantique : la situation intermédiaire qu'il envisage, celle d'Apollon auquel Agamemnon au premier chant de l'*Illiade* est invité à "témoigner sa révérence", en rendant Chryseïs à son père, est fort éloignée de la pratique ordinaire du culte. Au contraire, les entités de la "religion de la vérité" fournissent la solution : Mitra Contrat, Varuṇa Serment en particulier sont par nature des dieux qu'il suffit de "ne pas offenser" pour les "honorer". Si donc une racine signifiant "ne pas offenser" a pu prendre le sens d'"honorer", ce ne peut être qu'à partir de leur culte, qui est d'abord un culte négatif ; ce qui en confirme l'importance et en garantit l'antiquité, puisque la désignation est commune à l'ensemble de l'indo-iranien. On rappellera de surcroît que cette racine *yaž- fournit la désignation du "sacré" dans une partie de l'i.-ir. (véd. yájata- av. yazata-), et qu'en vieil-indien une évolution sémantique parallèle s'observe dans la racine īd- (d'où sont tirés les adjectifs ília-, ilénia- synonymes de yájata-) et dont la base *ays- a fourni aux langues italiques les désignations du dieu, du sacré et du sacrifice, ci-dessous 1.2.3.4 : cette racine signifie initialement "éprouver une crainte respectueuse devant", grec *aídesthai* et gotique *aistan*). Elle aussi a dû s'appliquer d'abord aux devanciers indo-iraniens des Adityas védiques et de leurs correspondants avestiques. Inversement, l'absence de grands dieux analogues dans le panthéon grec a empêché la racine *tyeg^w- "se détourner de" (i.-ir. *tyag-) de poursuivre son évolution jusqu'au culte positif : *sébein* (*sébesthai*), contrairement à l'indo-iranien *yaž^v-, ne s'applique jamais au sacrifice.

1.2 Développements de la conception

1.2.1 A l'intérieur du monde indo-iranien

1.2.1.1 *Mitra et *Varuna : dieux-paroles ou dieux-liens ?

Le problème étymologique posé par le nom des deux principaux dieux de la religion de la vérité appelle une solution

globale : rien ne donne à penser que leur couple soit récent, accidentel, ou dépourvu de signification. C'est ainsi qu'ont raisonné Thieme et Lüders pour déterminer la signification du nom de Varuṇa à partir de celle du nom de Mitra. Il convient d'en faire autant pour l'étymologie. C'est pourquoi, parmi les nombreuses possibilités envisagées pour chacun de ces deux noms divins, on préférera celles qui rendent compte de leur association. Ainsi, on peut y voir des dieux-paroles, en tirant le nom de Varuṇa de la racine *wer- "parler" (Pokorny 6 *wer-* "feierlich sagen, sprechen", p. 1162) et celui de Mitra de la racine *mey- "échanger" (Pokorny 2 *mei-* *t(h)-* "wechseln, tauschen", p. 715) à partir du sens de "échanger des engagements (verbaux)". On peut aussi penser à des dieux-liens [cf hittite *ishiu*l "traité"] en tirant leurs noms respectivement de la racine *wer- "lier" (Pokorny 1 *wer-* "binden" usw.) ou *wer- "bloquer" et de la racine *mey- "attacher" (Pokorny 4 *mei-* "binden, verknüpfen" p. 710).

1.2.1.2 *Aryaman

L'apparente exception que constituait le nom d'Aryaman⁽⁴⁾ disparaît aujourd'hui si l'on admet l'interprétation que j'en ai récemment proposée⁽⁵⁾ à partir d'un composé *ary-nmn-* "nom aryen" = "ensemble des tribus aryennes", "peuple aryen" (initialement : "clan" puis "tribu", "ensemble des clans aryens) = *āryam nāma* qu'on a jadis rapproché de formules latines (*nomen Latinum*) et italiques⁽⁶⁾ **aryamānam yaž-* signifie, dans cette hypothèse, "faire honneur au nom tribal que l'on porte".

1.2.1.3 La "religion du mensonge"

(4) Qu'on l'interprète comme un dérivé (type *dā-mān-* "donneur") ou comme un composé ("Aryen de pensée"), c'est un nom de personne, et non, comme celui des autres Adityas, un abstrait, malgré P. Thieme *Der Fremdling im Rgveda* p. 134 et suiv.

(5) Voir mon article *Ai. ari, gr. éris, eri-, ari- und der Gott Aryaman*, à paraître *Fest. H. Rix*.

(6) R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1967, § 374.

Aux tenants de la "religion de la vérité", qu'il nomme *artāvan-*, l'Iran oppose les *drugvant-*, qui sont en quelque sorte les fidèles d'une "religion du mensonge". Cette conception n'est pas, comme on l'admet généralement, une innovation iranienne : l'Iran a seulement durci et systématisé une opposition plus ancienne, dont le *Rgveda* présente au moins un vestige assuré, 7, 104, 14

yádi vā_o ahám ānṛtadeva āśa
 móghaṃ vā devān apyūhé agne
 kīm asmábhyaṃ jātavedo hṛnīse
 droghavācas te nirrthāṃ śacantām_o

"Aurais-je agi en fidèle de dieux du mensonge
 ou bien faussement juré par les dieux, Agni ?
 Pourquoi, Jātavedas, es-tu irrité contre nous ?
 Que les menteurs aillent par toi à l'anéantissement".

Le dernier vers montre que celui qui parle ne se considère pas comme un menteur (c'est ce qu'a bien vu Geldner "Als ob ich je falsche Götter gehabt hätte"). Mais l'*ānṛtadeva-* n'est pas non plus un "adorateur de faux dieux", un "idolâtre" : c'est ce que l'Avesta nomme un *drugvant-*, un "tenant de la religion du mensonge", tandis que celui qui jure faussement par les dieux est un parjure occasionnel. La distinction entre ces deux cas de figure montre que le *Rgveda* conserve la trace de la conception qui oppose à la "religion de la vérité" une "religion du mensonge". A cette "religion du mensonge" correspond un "peuple du mensonge", si l'on adopte l'interprétation habituelle de *Druhyú-*, nom de l'un des "Cinq peuples" de l'Inde védique (ainsi A. Debrunner, *Altindische Grammatik* II 2 p. 845, W.P. Lehmann, *Indo-European and Indo-Europeans*, p. 7, M. Mayrhofer *KEWA* II p. 79, avec doute). Naturellement, cette dénomination aurait été imposée par des voisins hostiles. Mais s'il s'agit d'une dénomination indigène, mieux vaut la rattacher à la racine du germanique **dreuga-* "aller en expédition guerrière", **druhti-* "troupe", bien qu'elle ne soit pas représentée en vieil-indien.

1.2.1.4 Indo-iranien *dhru^hh- et *dhwar-

A côté de la racine *dhru^hh-, l'indo-iranien désigne également le "mal causé par le mensonge" par une racine *dhwar- véd. dhvar-. Comme le degré zéro de la racine védique est soit dhvr̥ (RV 10,27,1 satya-dhv̥r̥t- "qui altère la vérité"), soit dhru (RV 7,60,9 varuṇa-dhrūt- "qui ment à Varuna"), cette racine est manifestement la forme de base de la précédente, ainsi que le suggèrent les emplois (p. ex. la druh est qualifiée de dhvarás- "fallacieuse" RV 4,23,7).

1.2.1.5 Indo-européen *dhwer-, *dhrew-gh- "tromper", "nuire par tromperie" et *dhwer- "briser"

Si donc, comme il est probable, la forme originelle est *dhwer-, la métathèse s'étant produite au degré zéro *dhwr > *dhru, on peut, avec Mayrhofer KEWA II 119, renvoyant à Pokorny, rattacher cet ensemble de formes au verbe hittite duwarnai- "briser". Dans cette hypothèse, le sens de "mentir", "tromper" est issu de celui de "rompre un engagement", ce qui ramène au centre même de l'éthique de la vérité : le respect des engagements.

1.2.2 La religion de la vérité dans l'épopée arménienne

Relisant l'épopée arménienne *David de Sassoun*, il m'est apparu que les chants II à IV sont fondés sur les thèmes majeurs de la religion de la vérité, telle qu'elle apparaît dans le monde indo-iranien ; c'est ce que j'ai exposé dans mon article paru *Etudes Indo-Européennes* 2, 1982. Rien de surprenant à cela : les héros des chants II et IV, Mher le Grand et Mher le Petit, portent le nom du Mithra iranien ; il y a donc lieu de penser à une influence iranienne. Les faits observés attestent seulement une éthique de la vérité (ci-dessous 1.2.3.1) dans le monde arménien, mais ne permettent pas d'affirmer que la religion arménienne ancienne la reflétait, comme le fait la religion indo-iranienne.

1.2.3 A l'extérieur du monde indo-iranien

1.2.3.1 L'éthique de la vérité

Est-il légitime d'étendre ces conceptions à l'ensemble du monde indo-européen comme je l'ai proposé dans mes *Indo-Européens* (p. 64 et suiv.) ? Je continue à penser qu'on est en droit de le faire en ce qui concerne l'éthique : le respect de la vérité (en particulier du contrat et du serment), celui du lien tribal (puis national), celui de la juste répartition des biens, sont considérés comme des obligations essentielles, en particulier pour les chefs, chez tous les peuples indo-européens sur lesquels nous sommes suffisamment documentés. Mais quand on considère leur panthéon, il apparaît impossible d'y trouver une classe de dieux analogue à celle des Ādityas védiques : tout au plus des entités isolées, comme *Fides* à Rome, *Horkos* en Grèce, ou *Vár* chez les Scandinaves (ci-dessus § 2.1). Il en va de même en Anatolie. Certes, comme l'indique C. Watkins (7) "le premier mot hittite que les Assyriens ont appris dans la colonie marchande de Kārum Kaniš (19^e siècle avant J.C.) était le nom du "Contrat" *ishiuili*... Le premier dieu indo-aryen invoqué par Sattiwaza de Mitanni est *Mi-it-ra* "Contrat". Mais contrairement à son nom indo-iranien, le nom hittite du Contrat n'a pas été divinisé. On parlera donc, dans tous ces cas, d'une "éthique de la vérité", mais non d'une "religion de la vérité" : la surveillance du respect des engagements et des comportements sociaux y incombe à des divinités qui ont d'autres rôles, et dont la nature ne se définit pas par là, comme Zeus Horkios, Dius Fidius et le Soleil "œil des Ādityas" dans l'Inde, "surveillant des hommes et des dieux" en Grèce.

1.2.3.2 La magie de la vérité

On distinguera aussi de la religion de la vérité, caractérisée par des dieux, la "magie de la vérité", représentée par l'"assertion de vérité" indo-iranienne (véd. *satyókti*-

(7) *Studien zum indogermanischen Wortschatz* hsg. von W. Meid, Innsbruck, 1987 (IBS 52) p. 306.

pāli *sacca-kiriya-* etc.) et ses correspondants celtiques. Mais le panthéon celtique ne connaît lui non plus aucun dieu semblable aux Ādityas védiques ; on ne peut donc en tirer une attestation de la "religion de la vérité". Les observations de Watkins (8) sur la construction syntaxique des assertions relatives aux effets de la "vérité du prince" en illustrent le caractère "impersonnel" : la phrase n'a pas de sujet exprimé au nominatif ; c'est le nom de la vérité, exprimé à l'instrumental (on a un tour prépositionnel équivalent à ce cas), qui en tient lieu. De fait, dans le monde indo-iranien, alors que les "entités de la vérité", comme *Mitra Contrat, *Varuna Serment etc. ont été personnifiées très tôt, et en tout cas dès la période commune, le *ṛta* védique ne l'a jamais été, et son équivalent iranien ne l'a été qu'avec la réforme zoroastrienne. Tout cela met en évidence une "magie de la vérité" bien distincte de la religion de la vérité, et sûrement antérieure à elle.

1.2.3.3 Vestiges de la religion de la vérité

Pourtant, certains indices donnent à penser que ces obligations sociales ont été conceptualisées, formulées, intégrées au formulaire traditionnel. Ainsi, en Grèce, le lien établi dans un groupe de trois composés (9) entre leur premier terme *arti-* (étroitement apparenté au nom i.-ir. de la "vérité") et la triade pensée, parole, action qui en fournit le second terme paraît conserver le souvenir d'un ensemble formulaire représenté dans le monde i.-ir. et en particulier dans l'Avesta : "penser, parler, agir vrai". D'autre part, j'ai montré qu'il existe des liens entre la "religion de la vérité" et la "religion cosmique" fondée sur les cycles temporels (10), illustrés par le rapport étroit entre le nom indien de la "vérité" (*ṛtá-*) et celui de la "saison" (*ṛtú-*).

(8) *Eriu* 30, 1979, p. 181 et suiv.

(9) Les composés homériques en *arti-*, *Lalies*, 2, 1983, 7-12.

(10) *La religion cosmique des Indo-Européens*, pp. 108, 120, 176, 180.

1.2.3.4 Les noms italiques du dieu, du sacré et du sacrifice

La désignation italique du dieu (pélignien *aisis* "diis"), du sacré (ombrien *esono-* "divinus, sacer"), du sacrifice (osque *aisusis* "sacrificiis", volsque *esaristrom* "piaculum") à partir de la racine **ays-* "honorer", celle de l'allemand *Ehre*, expression du "culte négatif" comme sa forme élargie **ayz-d-* (ci-dessus 1) doit refléter une évolution similaire à celle de la racine **yag-* en indo-iranien. Cette évolution a pu se faire à partir du dieu *Fisius Sancius* attesté dans les *Tables Eugubines*. On lui offre trois cochons de lait devant sa citadelle, l'*arx Fisia* (*sif filiu trif fetu fiso sansie ocriper fisiu* Tab. Ig. VI b 3), mais pour "honorer" un tel dieu, il fallait d'abord respecter la *fides*. Parallèlement, l'adjectif ombrien signifiant "saint", *arsio-* et le nom du "rite" *arsmo-* sont ordinairement rattachés à la racine **ar-* celle de l'indo-iranien **(a)rta-*. Il convient de pousser l'investigation, en dépit des résultats peu encourageants que fournit l'examen des divers panthéons (11).

1.2.3.5 Dieu et Destin : le nom tokharien du "dieu"

Le groupe indo-iranien des dieux qu'on honore en évitant de les offenser comprend, outre des dieux de la vérité au sens strict, des dieux "destin", "part", "lot", comme *Bhaga*, qui a donné le nom générique du "dieu" dans une partie de l'iranien et de là, par emprunt, au slave. De tels dieux sont, eux aussi, initialement l'objet d'un culte négatif, qui consiste à accepter son sort, fixé par leurs décrets. Or, il semble que le nom tokharien du "dieu", A *ñkät*, B *ñakte*, s'applique initialement à une entité de ce genre : si l'on adopte

(11) Cf. H. Frisk, "Wahrheit" und "Lüge" in den indogermanischen Sprachen, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg, 1936 (Göteborg Högskolas Årsskrift XLI 1935 : 3) p. 29 "die dogmatische und religiöse Sublimierung der Wahrheit und Lüge, die in der zarathustrischen Lehre zu Tage tritt, hat übrigens anderswo kein Gegenstück".

l'étymologie qu'en propose J. van Windekens dans son *Dictionnaire étymologique*, à partir d'une forme **nekto-* (= latin *nactus*), c'est la seule possibilité : s'agissant d'un adjectif en *-to- de la racine **Hnek-* "porter"/"atteindre", "obtenir", le sens premier ne peut être que "atteint", "obtenu", donc l'équivalent de celui du nom de l'Āditya *Aṃsa*, issu de la même racine (**Honko-*). Tous les panthéons indo-européens connaissent assurément des figures du destin, comme les Moires grecques, les Parques romaines, etc. mais qui en général ne deviennent pas l'objet d'un culte positif. Le fait qu'un ancien nom du destin individuel soit devenu la désignation générique du "dieu" atteste le passage du culte négatif au culte positif, qui définit la religion de la vérité.

2 Les dieux de la vérité dans le monde germanique

Il n'est pas nécessaire de rappeler la place que tient le respect de la parole donnée, des engagements et des liens familiaux dans l'"univers mental des Germains" : il suffit de relire, dans la traduction qu'en a donnée J.P. Allard (12), le troisième chapitre du livre de J. de Vries. L'objet de l'investigation sera la traduction *religieuse* de cette éthique.

2.1 La déesse v. isl. *Vár* "Engagement solennel"

Ici encore, l'examen du panthéon se révèle décevant, qu'il s'agisse de la dénomination des dieux, de leurs fonctions, ou même de leur comportement : comment espérer trouver des vestiges de "religion de la vérité" dans un panthéon dont le dieu suprême, **Wōde/ana-*, est un fourbe (ci-dessous 4) ? La seule entité incarnant, comme les Ādityas védiques, l'un des aspects de l'éthique de la vérité, est la déesse nordique *Vár*, dont le nom, signifie, au pluriel "engagement" en particulier "engagement entre conjoints" ; c'est ainsi que le définit Snorri, dans sa liste des déesses *Gylfaginning* 35

(12) Editions du Porte-Glaive, Paris, 1987.

(trad. Dillmann) : "la neuvième est Var : elle écoute les serments prêtés par les hommes, et les accords que passent entre eux les femmes et les hommes. C'est la raison pour laquelle ces accords portent le nom de varar ("promesses solennelles"). Elle punit ceux qui ne tiennent pas parole". Assurément, il ne faut pas surestimer la valeur du témoignage de Snorri en l'occurrence : cette déesse Vár qui n'a pas de mythologie à l'intérieur du panthéon scandinave, et pas de correspondant connu à l'extérieur, peut fort bien être une invention pure et simple, sur le modèle des abstractions médiévales. D'autre part, la limitation surprenante à l'engagement conjugal peut indiquer une réinterprétation : comme l'indique R. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie* s.v., Vár peut être une plus ancienne déesse du mariage et de l'amour, ou, comme le propose R. Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, p. 185, un nom de Frigg. Toutefois, son nom, qui se retrouve avec un sens voisin dans le vieil-anglais *waer* et dans le vha. *wāra*, apparentés à l'un des deux adjectifs germaniques signifiant "vrai", vha. *wār*, (et lat. *vērūs*, v.irl. *fír*) se rattache à une famille dont les représentants ont évolué vers les sens de "foi" (v.sl. *věra*), et de "ami, amical" (grec *éra phērein* "faire plaisir", germ. **wēri-* et lat. *se-vērūs* "inimical"). Du sens d'"engagement solennel" à celui d'"ami" (à celui d'"hôte", germ. **werdu-*), la filière est celle qui conduit de l'i.-ir. *mitrá-* "contrat" au vieil-indien *mitrá-* "ami", la réinterprétation du composé privatif *amíttra-* "sans contrat d'amitié" (= lat. *sevērūs*) en composé négatif, "non-ami".

2.2 Les dieux "liens"

2.2.1 v.isl. *bönd*, *höpt*.

La désignation vieil — islandaise des dieux comme "liens", *bönd*, pluriel de *band* et *höpt*, pluriel de *hapt* "entraves, menottes" ne se comprend que dans le cadre de la religion de la vérité. Ces "liens" ne sont autres que les "engagements" (notamment ceux du serment *ganga i bönd ok eid*, *Bandamanna saga*) comme ceux de Mitra et Varuṇa (dont les noms ont été

expliqués à partir de racines signifiaient "lier" ci-dessus 1.2.1.1) ou la *religio sacramenti* romaine. Mais alors qu'en latin l'image n'a été appliquée que secondairement et tardivement au domaine religieux, les Scandinaves en ont tiré une désignation de leurs dieux ; non pas comme "gardiens du lien" que constitue l'engagement, mais bien comme "liens". Or, étant donné qu'aucune divinité scandinave (ni germanique), à l'exception de Vár, ne répond à cette définition, il doit s'agir d'un archaïsme - ou d'un emprunt. Le passage que Tacite consacre au sanctuaire des Semnones *Germanie* 39, mentionne un rite qui paraît en rapport avec cette conception : *nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens* (13).

2.2.2 Germ. *ansu-

Cette interprétation engage à reprendre en considération l'étymologie du nom germanique des Ases, *ansi-/*ansu- à partir de la racine *ans- qu'on trouve dans la désignation de divers objets servant à attacher comme les rênes (gr. *hēnía*), l'anse (lat. *ansa*) et l'oeillet par lequel passe le lacet (all. *Öse*). Certes, il ne manque pas d'autres possibilités (p. ex. outre celles qu'on trouve dans les dictionnaires étymologiques, la racine *ans- "être bien disposé" du perfect-présent *unnan* "gönnen") ; d'autre part, comme les Ases constituent l'une des deux classes de dieux (**tīwa*-<**deywo*-), il est nécessaire d'interpréter aussi le nom de l'autre classe, celle des Vanes, v. isl. *vanr*. Certes, ici encore, on a l'embarras du choix. Mais l'étymologie qui rapproche leur nom de celui de l'"ami", *vinr* (donc le rattache à la racine polysémique **wen*- qui se retrouve dans le verbe germanique **wenna*- "faire effort"), convient à ces dieux de "troisième fonction", comme les a définis

(13) Cf. O. Höfler, *Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, Festschrift Genzmer*, p. 1-68.

Dumézil (14), surtout si on les oppose à des dieux "liens", c'est-à-dire aux dieux souverains auxquels a été associé le dieu guerrier *Thunara-. Les deux classes de dieux correspondent à peu près, dans cette hypothèse, à la distinction classique entre culte positif, celui des Vanes "amis" et culte négatif, celui des Ases "liens". Mais aucun des Ases, rappelons-le, ne porte un nom reposant sur un substantif abstrait désignant un "lien", un "engagement". Ici encore, si l'on admet ces étymologies, la désignation est soit un archaïsme, soit un emprunt.

2.3 Les dieux "destin"

2.3.1 Germanique *wurdi

Abstrait du verbe *werdan "devenir", "se produire" (originellement : "tourner"), *wurdi- semble être la désignation germanique commune du "destin" : la Wyrd vieil-anglaise correspond à la norne Urdhr qui, dans la mythologie scandinave, a sa source au pied du frêne cosmique Yggdrasill. Cette entité est l'objet d'un culte négatif qui consiste à accepter ses décrets. Mais comme elle ne semble pas avoir suscité de culte positif - on ne la prie pas, on ne lui sacrifie pas - il n'est pas possible de la mettre en parallèle avec le dieu indo-iranien Bhaga, figure majeure de la religion de la vérité, ou avec la déesse iranienne Arti Vahvi, Bonne Fortune.

2.3.2 Vieil-anglais et vieux-saxon *metod*

La désignation du dieu chrétien (15) en vieil-anglais et en vieux-saxon par le nom du "destin", *metod* qui est initialement celui de la "mesure" (gotique *mitath-s*) est comparable pour le sens au nom du dieu en vieux-perse, *baga-* (d'où, par

(14) *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, PUF, 1952, p. 23 et suiv.

(15) Voir A. Crépin, *Poétique vieil-anglaise : désignations du Dieu chrétien*, thèse de Sorbonne, 1970.

emprunt, le v. slave *bogŭ*), qui correspond à celui de l'un des Ādityas védiques, *Bhāga*- "répartition" (c'est-à-dire, entre autres applications possibles, le "lot individuel attribué par le destin"). Or, il est facile d'interpréter cette désignation du dieu suprême à partir du destin, puissance non individualisée diversement nommée (16), objet non d'un culte positif mais d'une vénération toute négative, consistant à accepter ses décrets. C'est la seule forme de sacré que reconnaît l'impie, selon la formule fréquente *Hann vildi ekki blóta ok trúðhi á mátt sinn ok megin* "il ne voulait pas sacrifier [aux dieux] et il croyait en son propre pouvoir et en sa puissance" (17). Mais, comme pour **wurdi*-, le monde germanique pré-chrétien ne va pas au-delà. Dans l'*Edda*, *miotudhr* est une simple abstraction, comme l'interprète H. Kuhn dans son lexique, "Schicksalmacht, Schicksal" *Sg.* 71, *Od.* 16 ; "Verhängnis" (von Weltuntergang : *Vsp.* 46). C'est seulement le christianisme qui, utilisant ses correspondants anglais et saxon comme désignation de Dieu, réalise la double transformation caractéristique de la religion de la vérité : le passage de l'abstraction à l'être personnel, et le développement correspondant d'un culte positif.

2.3.3 Vieil-islandais *regin*

Par là s'explique aussi -mais à l'intérieur même du paganisme - la désignation collective des dieux comme *regin* "décisions, sentences" ; non pas "décideurs" ou "conseillers" ("die Beratenden", comme l'interprète J. de Vries s.v.), mais l'abstrait correspondant au gotique *ragin* traduisant "gnōmē" "dōgma", l'équivalent de l'abstrait sanskrit *racanam* "arrangement, disposition, confection" (**rek^w-eno-*) et, avec une autre formation, du slave **rokŭ* "terme fixé" (d'où "destin" et "délai", "année"). Cette désignation fait penser aux *numina deorum* de la religion romaine, que rap-

(16) R. Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris, Fayard Denoël, 1974, p. 12, en énumère dix dénominations.

(17) Je remercie F. X. Dillmann de cette indication.

proche Maurice Cahen (18), mais en interprétant l'une et l'autre par l'idée que "chez les Romains et chez les Germains, les dieux n'ont pas été, à l'origine, des dieux personnels, mais des puissances". On sait que G. Dumézil (19) a fait justice de cette conception.

2.4 v. isl. Sif "clan", "lignée"

L'épouse du dieu Thórr se nomme Sif "clan", "lignée" : c'est en islandais même le sens du pluriel *sífiar* (cf. Vár : *várar* ci-dessus 2.1) et celui des formes correspondantes des autres langues germaniques remontant au germanique commun **sebjō-*. On y voit d'ordinaire une dénomination banale sans signification particulière ("parente") : mais si on l'interprète comme la "lignée divinisée", les trois principaux traits de sa mythologie prennent une signification. Dans cette hypothèse,

1° son fils Ullr (20) dont le nom, issu de **wulthu-* (21) signifie "gloire", représente la "gloire de la lignée". C'est pourquoi aussi ce fils, né avant son union avec Thórr, appartient en propre à Sif.

2° sa chevelure d'or, que coupe le malicieux Loki, représente aussi la gloire de la lignée, héritage précieux comme l'or,

(18) *Le mot "dieu" en vieux-scandinave*, Paris, Champion, 1921.

(19) *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1948, ch. 2 "Numina deorum".

(20) Son autre nom, *Ullinn*, est l'adjectif correspondant ("glorieux") ; il est dans le même rapport avec *Ullr* que *Ódh-inn* avec *Ódh-r* ("fureur"). *Ullr* est un ancien "dieu souverain" : selon Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, 3, 73, il aurait remplacé *Ódhinn* absent (v. R. Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, Paris, Payot, 1981, p. 94). Voir note add. II 2.

(21) La forme ancienne de son nom est conservée dans le composé *wulthu-thewaR* probablement : "serviteur d'Ullr" de la bouterolle de Thorsberg, cf. L. Musset, *Introduction à la runologie* Paris, Aubier Montaigne, 1965, p. 349-50.

mais que menace la calomnie (22).

3° son union avec le dieu guerrier Thórr peut s'interpréter avec le rôle guerrier de la famille comme unité de base de l'armée (Tacite, *Germanie* VII).

Par conséquent, Sif peut être considérée comme la correspondante du dieu indo-iranien Aryaman, qui lui aussi personnifie initialement le clan (ci-dessus 1.2.1.2).

2.5 Les dieux "libations"

Le nouveau nom germanique commun des dieux *guda- (neutre) substitut de *tīwa- n'a pas toujours reçu d'explication satisfaisante. Qu'on parte de la racine indo-européenne *ghew- "verser" (représentée en germanique par le verbe *geutan) ou d'une hypothétique forme sans laryngale de la racine *ghawH- "invoquer", l'interprétation achoppe sur le genre. Assurément, comme on vient de le voir avec *bōnd*, *höpt* et *regin*, la désignation des dieux au moyen d'un substantif neutre n'a rien d'exceptionnel ; mais ces exemples confirment qu'il s'agit nécessairement d'une désignation *indirecte*. Le genre interdit donc de poser comme valeur de base "ceux à qui on verse la libation", ou "ceux qu'on invoque". Reste à trouver la signification première de ce terme. Elle est indiquée par la forme elle-même. Si l'on part de la racine *ghew- "verser", son ancien adjectif en *-to- *ghutó- substantivé au neutre ne peut désigner que la "libation" elle-même. Pour montrer comment on passe au sens de "dieu", il suffit de rappeler ce que représente la libation dans le monde scandinave, à partir de l'étude de Maurice Cahen (23). Cahen la définit comme une "forme spéciale de la communion alimentaire" (p. 19), au moyen d'une boisson consacrée. Elle constitue le rite central de toute association en particulier

(22) C'est le traitement ignominieux réservé aux femmes adultères, Tacite, *Germanie* 19 (Much p. 288-90). Il convient donc de rectifier en ce sens l'interprétation que j'en ai proposée dans mon étude récente sur Loki, *Etudes Indo-Européennes*, 1988, p. 116 et n. 46.

(23) *Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave. La libation*, Paris, Champion, 1921.

de la guilde (p. 59 et s.), où elle est associée au serment. De même, la libation accompagne l'engagement des fiançailles et du mariage et le concrétise, comme l'indique la construction transitive (*drekka brudhlaup*) (p. 77 et s. On accompagne les serments solennels de la fête de *jól* et du repas funéraire d'une forme de libation le "toast", *bragarfull* (*ibid.* p. 174) dont le nom signifie "la coupe du héros" (réinterprétée comme "la coupe du dieu Bragi"). Ainsi Cahen (*ibid.*) rapporte le serment fait par le roi danois Svend à la Barbe Fourchue à l'occasion des funérailles de son père Harald, le premier roi chrétien du Danemark, de conquérir l'Angleterre ; il interprète les serments de *jól* comme un rite "inventé par les Vikings impatients de tromper la longueur de l'hiver par la promesse de prochains exploits" (*ibid.*). Chez les Anglo-saxons, une pratique similaire, qui se nomme le *gylp*, est considérée comme une incitation à l'exploit : celui qui, dans la chaleur des libations, s'est vanté d'en accomplir un est tenu de le faire. Tacite note que chez les Germains "la réconciliation d'ennemis privés, la conclusion d'alliances de familles, le choix des chefs, la paix enfin et la guerre, se traitent le plus souvent dans les banquets : car il n'est, croient-ils, aucun moment plus favorable pour que l'esprit s'ouvre à la franchise ou s'échauffe pour la grandeur" (*Germanie* XII, trad. J. Perret). Naturellement, à l'époque païenne, ces engagements sont pris devant les dieux qui en sont les témoins. Et celui qui tient ses engagements "respecte ses libations" (**guda-*). Dans une telle expression, le nom des libations a pu être réinterprété comme celui des dieux devant lesquels ont été pris les engagements. Une telle désignation des dieux à partir des engagements accompagnés de libations est caractéristique de la religion de la vérité. C'est probablement dans ce même cadre que dans le monde indo-iranien l'officiant a été désigné comme le "libateur", **zháutar-*^v (cf. germ. **gud-jan-*) "prêtre" et que le hittite a utilisé la racine désignant la "libation", *spand-*, comme désignation générale des actes du culte.

Ainsi donc, le panthéon germanique comporte des vestiges de

la religion de la vérité : les dieux pris dans leur totalité (germ. *guda, v. isl. bönd, höpt, regin) ou une classe particulière de dieux (les *ansu-) semblent avoir été considérés comme l'objet d'un culte négatif consistant à ne pas briser les liens (bönd, höpt) de ses engagements, à honorer ceux qu'on a accompagnés de libations (*guda-), à ne pas tenter d'échapper à son destin (autre forme de liens). Ajoutons que ces désignations tiennent une place importante : dans son étude citée n. 18, Cahen mentionne seulement, comme autres substituts de tívar, trois autres désignations très rares ou même incertaines (fjörg, jóln, véar) et l'emprunt à l'irlandais díar.

3 Les démons "mensonge" dans le monde germanique

Ces observations sont renforcées par leur contre-partie : deux catégories d'êtres "démoniaques", les revenants (*drauga-) et les nains (*dwerga-) sont nommés à partir d'une racine qui signifie "mentir". Face aux dieux-vérité, il y a donc des démons-mensonge. Avaient-ils leurs dévots, semblables au drugvant- iranien, à l'ânrtadeva- védique ?

3.1 *dr(a)uga- "revenant"

Les deux noms germaniques du "revenant", *drauga- v.isl. draugr, et *druga- v.sax. gidrog, v.h.a. gitrog sont apparentés, en germanique même, au verbe "mentir" *dreug-a- et hors du germanique, aux noms indo-iraniens du "mensonge", *dhruzh-, et du "menteur", *dhraugha-. La solution facile consistant à partir du sens d'"illusion" (Trugbild) ne résiste pas à l'examen des données : dans le monde scandinave, le draugr n'est pas une illusion, mais un être bien réel, matériel ; il s'agit comme l'a indiqué H.R. Ellis (24) "du cadavre lui-même, qui quitte son tertre, et est possédé d'une forme surhumaine, et d'une malice sans limites", et "dont les

(24) *The Road to Hel*, Cambridge, University Press, 1943, p. 94. De même C. Lecouteux, *Fantômes et revenants au moyen âge*, Paris, Imago, 1986, pp. 9, 14 (et cf. p. 135 pour l'étymologie de draugr)

caractères physiques sont constamment mis en évidence" (25) ; on peut se battre avec lui, comme le fait Grettir (*Grettissaga* ch. 18), et lui couper la tête, ce qui l'anéantit, comme s'il s'agissait d'un être vivant. Tout cela montre à l'évidence que le *draugr* n'est pas considéré comme une illusion ou une vision comme il le sera ultérieurement par les chrétiens (Lecouteux, p. 53 et 131). Les *draugar* sont nommés "ennemis" (*dólgar*) *H.H.II* 51, comme le sont ailleurs des humains hostiles, des sorcières, etc. On en rapproche le nom du "rêve" v. isl. *draumr*, v. fr. *drām* v.h.a. *troum* en posant **drau(g)ma-* ; mais, outre que le sens de leur correspondant v. angl. *drēam* est "joie" (le vieux saxon *drōm* a les deux sens), rien n'indique qu'il faille partir ici non plus du sens d'"illusion" : comme l'observe J. de Vries s.v. "les Germains considéraient le rêve comme une manifestation de réalités à venir". Si le rapprochement est à maintenir (c'est-à-dire s'il faut partir de **draugma-*), le sens premier ne peut être que celui de "rêve trompeur" (26). Le rêve, en particulier le cauchemar, peut certes être attribué à l'intervention d'un être surnaturel : mais il s'agit d'un Alfe (v.a. *aelf-siden* "cauchemar", allemand *den Alp haben* "avoir un cauchemar"), et non d'un **dr(a)uga-*. On ne peut donc pas rendre compte du sens de "revenant" de **dr(a)uga-* à partir de celui de "rêve", d'"illusion". Il est admissible de poser un sens de "malice", ou de "malicieux", puisqu'il s'agit d'êtres malicieux. Mais pour un dérivé d'une racine qui signifie uniquement "mentir", un tel sens se conçoit que par l'identification de la malice au mensonge comme dans le monde indo-iranien, c'est-à-dire dans l'optique de la religion de la vérité. C'est ainsi que dans le RV la *druh* est

(25) *ibid.* p. 16 q.

(26) La pratique de l'interprétation des rêves conduit nécessairement à la distinction entre rêves vrais et rêves trompeurs. Dans cette hypothèse, le sens de "joie" serait issu de celui de "fausse joie", "illusion agréable" ; celui de "rêve" de l'anglais moderne *dream* serait un calque du v. isl. *draumr*, comme l'indique C.T. Onions, *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford, 1966, p. 289 sous *dream*.

assimilée au *raksas* "démon" 9,71,1 (et 7,104,7) ou à des sortes d'Erinyes 7, 61, 5 *drúhah sacante ánr̥tā jānānām* "les *druh* poursuivent les mensonges des hommes", mais ces *druh* ne sont autres que les mensonges eux-mêmes, comme la *Druj* avestique, l'antagoniste d'Aša "Vérité". Pourtant, si le passage de "mensonge" à "démon" est attesté par le parallèle i.-ir., l'application au revenant (et éventuellement au rêve) appelle d'autres justifications. On entrevoit une possibilité dans le rituel hittite de Tunyawwi (27). Ce rituel a pour but de restituer la possibilité d'avoir une descendance à celui, homme ou femme, qui en est privé par une malédiction. Or, trois cas sont envisagés (§ 18) : la victime peut avoir été accusée "devant les dieux", "devant les morts" ou "devant les hommes", le résultat étant respectivement "la colère des dieux", "la terreur des morts", "la mauvaise langue du *panku*" c'est-à-dire de la communauté ou de ses représentants (§ 19) et même (III 51) les "mauvais rêves" (*idalamus zashimus*). C'est que la "mauvaise parole" (dont la calomnie et la malédiction ne sont que des cas particuliers) est une sorte de génie malfaisant, aussi bien chez les Hittites que chez les Germains, comme en témoigne la concordance formulaire entre le hittite *kallar uttar* et le vieil-anglais *yfel wiht* (28).

3.2. Germanique **wehti*- "esprit"

Le nom germanique de l'"esprit", et plus particulièrement du "mauvais esprit", ce qu'est en général la *wiht* anglaise, R. Jente, *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*, (Anglistische Forschungen 56, 1921 § 107), mais aussi du "génie tutélaire", comme les *landvaettir* scandinaves, qui peuvent être amicales aussi bien qu'hostiles, est identique au nom slave de la "chose" *veštī* (Falk Torp 382). L'étymologie qu'en a proposée F. Prusík KZ 35, 597 à

(27) Voir le compte rendu de mes conférences de 1989-1990, à paraître dans le *Livret de l'EPHE IVe section*.

(28) Voir le compte-rendu de mes conférences de 1988-1989 à paraître dans le *Livret de l'EPHE IVe section*.

partir de la racine *wek^w- "parler" a été reprise par plusieurs auteurs, tant pour la forme germanique (Feist p. 549 sous *waihts*, De Vries p. 672 sous *vaettr* la citent, parmi d'autres) que pour la forme slave (Vasmer p. 196, Sadnik Aitzetmüller p. 328). Cette étymologie a été considérablement renforcée par la concordance formulaire observée entre le vieil anglais *yfel wiht* glosant *phantasma* et le *kallar uttar* du rituel hittite de *Huwarlu*, publié par H. Kronasser, *Die Sprache* 8, 1962, 89-107. En effet, hitt. *uttar* (issu de *uk^(w)-tr-) désigne d'abord, conformément à son origine, la "parole" puis l'"affaire judiciaire", puis la "chose" en général - et, dans cette expression, un "esprit" (maléfique). Or si l'évolution de "affaire judiciaire" à "affaire en général" et "chose" est banale, celle qui mène de "parole" à "esprit" appelle une justification particulière. J'ai proposé (*Lalies* 10, à paraître) de partir de "malédiction" (pour le *kallar uttar* hittite et l'*yfel wiht* anglaise), et de "bénédictions" pour les esprits favorables, comme les *hollar vaettir*, désignation des dieux, *Oddrúnargrātr* 9. On peut également penser aux *meinvaettir* nordiques, qui dans cette hypothèse seraient des "mauvaises paroles", des "mensonges" (cf. v. isl. *meinsvari* "parjure") : l'évolution sémantique du "mensonge" à "mauvais esprit" est celle de l'indo-iranien *dhru^vzh-, donc caractéristique de la religion de la vérité. Il en va d'ailleurs de même pour celle du premier terme, *mein-*, qui passe du sens initial de "faux, mensonger" à celui de "mauvais". Sur les questions de forme, voir la note additionnelle, à la fin de l'article.

3.3 *dwer^g- "nain"

On interprétera dans le même sens le rattachement du nom germanique commun au "nain" *dwer^g- (v. isl. *dvergr*, v.a. *dweorg*, v. fr. *dwerch*, v. sax. *gidwerg*, v.h.a. *twerc*) à la racine *dhwer- "tromper" ci-dessus § 1.2.1.4 (29). Cette

(29) Si, comme l'indique Pokorny (p. 276), à la suite de Stokes, m. irl. *aurddrach* "revenant" était apparenté, l'hypothèse proposée ci-dessous vaudrait aussi pour le

étymologie, très largement admise, a été confirmée par les études consacrées aux nains par C. Lecouteux (*Les nains et les elfes au moyen âge*, reprenant les conclusions d'une étude antérieure, *Zwerge und Verwandte*, *Euphorion* 75, 1981, 366-378). Il rappelle notamment que le nom allemand moderne du "nain", *Zwerg*, s'explique par croisement de la forme ancienne avec l'adverbe *zwerch* "de travers" : "Le nain est donc à l'origine un "tordu", conclut-il (p. 96), ajoutant : "une métaphore indo-européenne identifie droiture et vérité, courbure et mensonge, conception qui survit encore de nos jours dans des expressions "le droit chemin" ou "emprunter des chemins tortueux". Dans le Veda et l'Avesta, "chemin de la vérité" est synonyme de "droit chemin". C'est dire que la dénomination du nain relève de cet ensemble de représentations que j'ai nommé "religion de la vérité". Toutefois, ces observations conduisent à la conclusion que le nain est "moralement tordu" avant d'avoir été doté du physique correspondant "en raison de la solidarité entre l'apparence physique et la nature morale d'un individu" (*ibid.* p. 96), contrairement à ce que suppose Lecouteux, qui établit le rapport inverse. Mais les racines indo-européennes **dhwer-* et **dhrewgh-* ne s'appliquent jamais à une malformation physique : elles désignent seulement des attitudes morales (perfidie, ruse) et les actes correspondants (tromper, mentir, nuire par ruse). C'est seulement en allemand, par croisement avec *zwerch*, que la désignation du nain a pris une connotation physique. Avant d'être identifiés à des personnages du folklore universel qui, probablement, leur ont préexisté sur le terrain, les **dwerga-* sont, aux côtés des **etuna-* "géants", des ennemis des dieux : plusieurs poèmes de l'*Edda* répartissent sans équivoque en deux camps opposés dieux et alfes d'une part, nains et géants de l'autre (*Vsp* 48). La

domaine celtique. Mais dans son *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, A-41, sous *airdrech* "apparition" (autre graphie de ce même mot), J. Vendryès est sceptique sur ce rapprochement, et envisage tout au plus un croisement entre la racine "*derk-* "voir" (qu'on retrouve dans (a)*urdrech* "visage", *airdirc* "visible"), et la racine **dhrewgh-*.

strophe évoque la situation à la veille du Ragnarök :

"Que se passe-t-il chez les Ases, que se passe-t-il chez les Alfes ?

Le monde des géants tout entier bruit ;

les Ases sont au conseil

les nains gémissent devant les portes de pierre...".

Il y a certes des nains "trompeurs", comme celui qui berne Sveigðhir (30), mais ce n'est probablement pas à partir d'eux en particulier qu'a été désigné l'ensemble de la catégorie. Lecouteux (p. 104-105) distingue cinq groupes de désignations des nains, à partir 1° de leur confusion avec les alfes (ci-dessous), 2° de leur caractère ou de leur aspect physique, 3° de leur activité d'artisans, 4° de leur caractère nuisible (l'un de ceux-là se nomme justement Trompeur), 5° de leurs liens avec la magie, la mort et l'obscurité. Leur désignation par la racine *dhwer- atteste donc elle aussi une identification du "méchant" au "trompeur" typique de la religion de la vérité (cf i.ir. *aka- "mal" : gr. apātē "tromperie"). On notera que les nains sont des êtres du monde nocturne : la lumière du jour les pétrifie. De même, en Iran, le monde du mensonge, qui est le monde du mal, s'identifie à celui des ténèbres, comme le monde de la vérité (du bien) s'identifie à celui de la lumière. Leurs activités de forgeron s'expliquent par la diabolisation de la métallurgie mise en évidence par M. Eliade dans *Forgerons et alchimistes*. Plus énigmatique est le fait qu'on leur donne un rôle essentiel dans la création de la poésie, que rappellent les *kenningar* désignant la poésie comme "breuvage des nains", "coupe des fils de Billing", Lecouteux p. 110 ; on reviendra sur cette question ci-dessous 5.2. Comme l'a souligné Lecouteux (p. 121 et suiv.), la confusion des nains et des alfes, due à différents facteurs, est récente. A l'origine, ces deux classes s'opposent directement, ce dont témoigne la désignation des nains comme "alfes noirs" (une interprétation erronée de cette formule, qui est initialement une alliance de termes contradictoires, a pu contribuer à la confusion). Or, une des

(30) Ouvr. cité n. 24, p. 194.

caractéristiques des alfes ("les blancs") qui survit chez certains de leurs représentants tardifs, comme Obéron, est leur attachement à la vérité, leur haine du mensonge (Lecouteux p. 139).

3.4 Le loup *Skoll*

Au douzième chapitre de sa *Gylfaginning*, Snorri explique la course du soleil comme une fuite devant un loup qui finira par l'attraper, et le dévorer à la veille du Ragnarök. Or ce loup s'appelle, selon les manuscrits, *Skoll* ou *Skoll*. Si, avec J. de Vries, on adopte cette seconde lecture, c'est le neutre qui correspond au masculin *skollr* "tromperie", "fourberie" (qui a donné une désignation du "renard"). Cette interprétation s'accorde bien avec la désignation du loup qui poursuit la lune : *Hati* "haineux". L'application de ces notions au domaine cosmique a un correspondant dans l'Avesta, Yt. 13, 12 : Sans les Fravarti, dit Ahura Mazda, "le monde corporel tomberait au pouvoir de la *Druj*". C'est ce qui, dans la conception scandinave se produira à la fin du cycle cosmique lorsque l'effondrement de la moralité (Vsp. 45) précèdera celui du monde matériel et l'affrontement entre dieux et démons (Vsp. 46 et suiv.). Le soleil est étroitement lié à la religion de la vérité, "ami des Saints Immortels" en Iran (Yt. 10,51) ; d'où, en Inde, son nom d'Āditya : il l'est en tant qu'"œil", que "surveillant des hommes et des dieux" (31). Il est donc logique que son adversaire soit une entité du mensonge.

3.5 Du vieil-anglais *wāer-loga* "parjure" à l'anglais moderne *warlock* "sorcier"

Le composé v.a. *wāer-loga* désigne initialement un "per-fide", qui manque à un engagement, conformément à sa formation (*wāer* "engagement" : ci-dessus 2.1 ; *loga* nom d'agent de *lēogan* "mentir"). Ce sens est attesté notamment Wulfstan Hom. (1888) 266, où il côtoie son synonyme *wed-loga* (*wed(d)* "gage") ; (on laissera de côté l'application (contestée) au

(31) Schmitt, ouvr. cité n. 6, § 315 et suiv.

roi Eormenric, *Widsith* 9). La forme parallèle du vieux-saxon, *wâr-logo* est appliquée aux pharisiens qui essaient de "piéger" le Christ, *Héliand* 3816, et glosée (v. 3818) *driogeri* "menteur", "trompeur". Mais, contrairement aux formations parallèles (*āth-loga* "parjure", *trēow-loga* "qui manque à la fidélité (envers son seigneur)" (dit des compagnons couards de Beowulf, v. 2847) et son correspondant vieux-saxon *treulogo*, *word-loga*, et *wed-loga* précité), *wāer-loga* est appliqué par extension à divers êtres néfastes ou mal considérés, mais qui ne sont pas présentés comme des menteurs, p. ex. Holopherne, *Judith* 71 : le texte le présente comme un ivrogne et un débauché, mais n'indique pas qu'il ait manqué à un engagement quelconque. C'est ici, selon la formule de l'*Oxford Dictionary* sous *warlock* "a general term of abuse". Il en va de même quand il est appliqué aux géants, *Genèse* 1266, aux habitants de Sodome, *ibid.* 2409, au monstre marin qui avale Jonas, à Cerbère, à un Centaure, etc. Il est probable que le glissement sémantique s'est effectué par l'intermédiaire de la désignation du démon, *Andreas* 1299, et des anges rebelles, *Genèse* 36, considérés comme ayant brisé le lien de fidélité qui les liait au Seigneur. C'est à partir de la "fidélité" (latin *fides*) qu'a été nommée la "foi" : de là vient la signification nouvelle qu'a prise en latin médiéval l'adjectif *perfidus*, auquel correspond à peu près l'anglais *waer-loga*. Plus tard, le terme, sous de formes diverses (*werlau*, *warlou*, *warlagh(e)*, etc., finalement *warlock*) est appliqué aux sorciers, considérés comme des êtres démoniaques. Cette évolution - qui de bout en bout est indissociable des conceptions chrétiennes - rappelle étonnamment l'emploi avestique du nom du "mensonge" *drug-*, et de l'adjectif signifiant "menteur" *dragvant-*, pour désigner ou qualifier des monstres comme *Aži Dahāka* ("Serpent barbare") ou la *Nasu* ("Mort"). Inversement, le juste est nommé "tenant de la vérité", *sōdh-faest* = v. sax. *sōdh-fast*, comme l'artavan iranien. P. ex. l'âme de Beowulf est dite "aller dans la gloire des justes", v. 2820 *sēcean sōdhfaestra dōm*), en un emploi qui fait penser aux *āšaonam fravašayō* du *yašt* 13 de l'*Avesta*, et surtout à la désignation des morts par

artāvan dans une inscription de Xerxes, XPh 48 et 55. Or effectivement, dans son ultime examen de conscience, le héros s'est défini comme "véridique", v. 2738-9 "je n'ai pas souvent juré, prêté de serments contraires au droit" (ce qui représente évidemment une litote, comme l'ont noté les commentateurs). La traduction du concept chrétien est donc conforme à l'éthique germanique.

4 Le parjure des dieux

En dépit de ce contraste avec des démons-mensonge, et de leurs désignations comme "liens (de la parole donnée)" ou "libations (concrétisant l'engagement)", les dieux germaniques pris individuellement ne sont pas irréprochables sur ce chapitre, tant s'en faut, notamment les premiers d'entre eux, *Tīwaz, *Wōdenaz, comme on l'a rappelé ci-dessus 2.1. L'acte central de la mythologie de *Tīwaz, le souverain "diurne" (*deywo-) consiste à cautionner une tromperie. Snorri le résume en ces termes : "quand les Ases s'efforcèrent d'obtenir du loup Fenrir qu'il acceptât que le lien appelé Gleipnir lui fût passé, il ne crut pas qu'ils le libéreraient de ce lien - jusqu'à ce qu'ils eussent placé le bras de Tyr en gage dans sa gueule. Mais quand les Ases refusèrent de le libérer, il déchira ce bras à la hauteur de ce qui est appelé à présent "articulation du loup" ; aussi Tyr est-il manchot, et il n'est pas appelé conciliateur des hommes" (*Gylfaginning* 25, trad. F.X. Dillmann). Comme le souligne cette dernière indication, Tyr s'est acquis dans cette affaire une réputation d'héroïsme, mais y a perdu celle de justice, qui faisait partie de son personnage de "souverain juriste" analogue au Mitra indo-iranien. Quant à *Wōdenaz, le souverain magicien, longue est la liste de ses fourberies p. ex. ci-dessous 5.2, dont la plupart visent ses protégés. De plus, les dieux dans leur ensemble se rendus coupables d'un parjure. Selon l'*Edda*, l'histoire du monde commence par un parjure des dieux vis-à-vis du maître-ouvrier qui leur a construit la Valhalla : "Alors les Ases, assurés que c'était un géant des montagnes qui était venu, ne respectèrent plus leurs serments..."

(*Gylfaginning* 42, trad. Dillmann). Ils appellent Thórr qui tue le géant. Or, bien loin de contredire l'hypothèse proposée ci-dessus, le parjure de dieux en est une illustration. Dans une récente étude (32), j'ai montré que cet acte, qui marque le début d'un processus de décadence qui aboutira au Ragnarök, correspond au mensonge de Yima qui, dans l'Avesta, met fin à l'âge d'or. Le parallélisme des deux conceptions entre elles, et avec la doctrine indienne des âges du monde et notamment la correspondance entre les trois premiers âges et les trois fonctions, permet de les considérer comme étroitement liées. Or, l'idée que la décadence commence par un mensonge divin est paradoxalement caractéristique de la religion de la vérité. Ajoutons que l'instrument de ce parjure n'est autre que Loki, l'"initiateur des tromperies", comme le définit Snorri (*Gylfaginning* 33, trad. Dillmann). C'est lui également qui a le premier rôle dans les deux derniers épisodes du cycle cosmique : la mort de Baldr, dont il est l'instigateur, ouvre le dernier âge du monde ; et lors de la catastrophe ultime, il est à la tête des géants qui affrontent les dieux.

5 Poésie, vérité et mensonge

5.1 Poésie et vérité

Le nom vieil-anglais du "poème", qui s'applique à divers types de formes littéraires, notamment aux proverbes et aux énigmes, *gied(d)*, *gid(d)*, *gyd(d)*, *ged*, se rattache, comme **gad-ja-*, à la racine germanique **gad-* "assembler", "unir", dont sont tirés le nom du "compagnon" de l'"époux", v.a. *gada* (all. *Gatte*) et l'adjectif "bon" **gōda-* ("convenable"). Cette désignation du poème est analogue à celle de l'hymne védique par *ṛtá-* "vérité" (33) dérivé de la racine **H₂er-* "ajuster", "adapter". De même, on note que le correspondant slave de

(32) Les âges du monde, les trois fonctions et la religion cosmique des Indo-Européens, *Etudes Indo-Européennes*, 1990 99-121.

(33) H. Lüders, *Varuṇa*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959, p. 421 et suiv.

l'adjectif germanique **gōda-*, *godŭ*, désigne le "temps convenable", comme l'indo-iranien **r(a)tu-*. Certes, la racine germanique **gad-* n'a pas fourni de nom de la "vérité", mais le rapport est établi par plusieurs indications, notamment un passage de *Beowulf*, v. 867 et suiv. : "Tantôt un compagnon du roi, fêru en exploits, l'esprit plein de rythmes (*gidda*), qui se rappelait grand nombre d'antiques histoires, trouvait un nouveau dit, correctement (*sōdhe*) agencé" (34). Or *sōdhe* n'est autre que l'adverbe tiré de l'adjectif qui signifie "vrai". Le lien entre *sōdh* et *gid* est confirmé par le composé *sōdh-gid* "a true tell" (35), qui fait partie d'un ensemble de composés désignant des formes littéraires traditionnelles, comme l'histoire *sōdh-spell* : v. sax. *sōdh-spell* ; *sōdh-sagu* : v. isl. *sann-saga*), ou le proverbe (*sōdh-cwide*), et dont il reste une trace dans le nom du "devin" *soothsayer*. De même, dans l'*Edda*, les runes que révèle la tête de Mimir sont nommées *sannir stafir* "lettres véridiques" *Sd* 14. Cette "vérité" peut être, conformément à la valeur étymologique de **santha-*, forme thématisée de l'ancien participe présent du verbe "être", **sōnt-o-*, la "réalité" : c'est le cas pour tout ce qui touche à la "prédiction", pour le fait à venir, et à l'histoire, pour les faits passés. Mais c'est également la "conformité à l'idéal traditionnel". Après avoir exposé la générosité du roi Hrothgar vis-à-vis de *Beowulf*, le poète conclut v. 1048-9 : "jamais ne lui reprochera qui veut conter correctement, comme il se doit" (36) *sē the secgan wile sōdh aefter rihte*). Il applique les mêmes termes à son action, *ibid.* 1700 "un homme qui suit la vérité et la justice (*sōdh ond riht*) en gouvernant son peuple" (37).

(34) Trad. A. Crépin, *Poèmes héroïques vieil-anglais*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1981, p. 68. Expression similaire aux v. 2108-10.

(35) J. Bosworth, T.N. Toller, *An Anglo-saxon Dictionary*, Oxford University Press, 1898, s.v. p. 897.

(36) Trad. A. Crépin, ouvr. cité n. 34, p. 74.

(37) Trad. A. Crépin, ouvr. cité n. 34, p. 99.

5.2 La poésie entre mensonge et vérité

Ces observations jettent un éclairage nouveau sur le mythe d'origine de la poésie. Selon le récit de Snorri, *Skáldskaparmál* ch. 2, la poésie est née du sang de Kvasir (c'est une des *kenningar* qui la désignent, ci-dessus 3.2). Or Kvasir n'est autre que le "gage de paix" entre les Ases et les Vanes : par son origine, il est indissociable de la vérité. Mais ce sont deux nains, *Fialarr* ("cacheur") et *Galarr* ("chanteur") qui réalisent l'hydromel de la poésie, en tuant Kvasir, qui est leur hôte, et en mêlant du miel à son sang. Ensuite, ils mentent aux Ases sur les circonstances de sa mort. La poésie est donc liée également, par son origine, au mensonge ; ce que confirme la suite du récit, où interviennent le géant *Suttungr*, qui récupère l'élixir après que ses parents aient été dupés et tués par les nains, et *Óðinn* qui, sous le nom de *Bölverkr* ("malfaisant") s'en empare en dupant *Suttungr*. Telle est de fait la situation de la poésie : entre mensonge et vérité. "Nous savons", disent les Muses, "conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités" (Hésiode, *Théogonie*, v. 27 et suiv., trad. P. Mazon).

6 Mensonge et monde nocturne, vérité et monde diurne

Il est notable que les deux principaux groupes représentant par leur dénomination le "mensonge", **drauga-* et **dwerga-*, soient des êtres du monde nocturne (ci-dessus 3.2) : les "habitants de la maison des *draugar*" qualifiés d'"ennemis" (*dólgar*) sont dits être plus forts la nuit qu'à la lumière du jour, *HH.II* 51. Et pour se débarrasser définitivement d'un nain qui prétend courtiser sa fille, *Thórr* fait durer leur conversation jusqu'au lever du jour, qui pétrifie le nain : telle est la trame des *Alvíssmál*. Inversement, les êtres du monde diurne, dieux (**tīwa-*) et alfes (**alba-* "blancs") sont amis de la vérité. Les alfes le sont restés jusqu'à ce qu'on les confonde avec les nains. Quant aux dieux, c'est un peu moins simple : il ne faut pas perdre de vue qu'en face des

"diurnes" que sont originellement les *tīwa-, et qui avaient pour chef *Tiwaz, il y avait certainement, comme dans le monde indo-iranien notamment, des "nocturnes" dont nous ne connaissons pas la dénomination générique, mais dont nous connaissons le chef, *Wōdenaz. Comme nains et draugar, ces dieux du ciel nocturne étaient initialement proches du monde du mensonge, et dans un rapport complexe avec lui : à la fois punisseurs du parjure, et parjures eux-mêmes. Les perfidies d'Ódhinn sont donc un trait ancien et central de son personnage ; en revanche, le parjure de Týr n'est qu'un accident isolé, qui contredit sa nature originelle. Ce lien entre la vérité et le ciel diurne, le mensonge et le ciel nocturne, est bien attesté dans le monde indo-européen, et pas seulement en Iran : p. ex. Zeus ("ciel diurne") Horkios est le gardien du serment, Jupiter Fidius, le garant de la *fides*, etc.

7 La religion de la vérité chez Germains : héritage ou emprunt au monde iranien ?

7.1 Les limites à la validité de l'hypothèse

Il est donc permis d'attribuer aux Germains un ensemble de conceptions analogues à celles qui, dans le monde indo-iranien, justifient le passage de la racine *yaž^V- du sens de "ne pas offenser" à celui d'"honorer par le culte", et que j'ai proposé de nommer la "religion de la vérité", en raison des entités principales auxquelles s'applique ce "culte négatif". Le rappel de ces notions de base met toutefois en lumière les limites à l'application de cette conception au domaine germanique. On y rencontre cinq entités ou groupes d'entités analogues aux Ādityas, la déesse Vár (§ 2.1), les dieux "liens" (§ 2.2), les dieux "destin" (§ 2.3) et la déesse Lignée (§ 2.4), les dieux "libations" (§ 2.5), mais aucune évolution sémantique similaire à celle de la racine yaž^V- n'y est attestée. La racine qui désigne le culte négatif *aiz- (*aizjan, *aizōn, *aizēn, *aiztēn) (cf. §§ 1.2.2.3 et 7) ne

s'étend pas l'acte essentiel du culte positif, le sacrifice, qui est désigné par un autre verbe, *blōtan (qui paraît avoir ce sens dès l'origine, si on le compare au nom latin du *flamine*) (38). Il est donc envisageable que la conception soit en partie influencée par un modèle iranien ; c'est ce que suggère le nom westique du "sentier", *patha-.

7.2 Westique *patha- "sentier"

Ce terme westique désignant le "sentier" v.a *paeth*, v.h.a. *pfad*, etc., a été expliqué depuis longtemps par un emprunt à l'iranien *paθ-* postérieurement à l'époque des mutations consonantiques (ainsi Kluge sv). A première vue, l'emprunt d'une telle désignation paraît bien peu vraisemblable : quel besoin avaient les Germains d'aller chercher un nom du "sentier" chez des voisins, iraniens ou autres ? (39). On sait que la notion de "chemin", "sentier", fait partie du vocabulaire de base, le moins sujet à l'emprunt ; M. Swadesh l'a retenue dans les deux listes (celle des deux cents et celle des cent) qu'il a dressées pour servir de bases aux calculs de la glottochronologie. L'hypothèse de l'emprunt ne se justifie que s'il s'agit d'un élément de formulaire. Or, on sait que le nom indo-iranien du "chemin" est au centre d'un ensemble de formules typiques de la religion de la vérité : le "chemin de la vérité" (véd. *pānthā ṛtásya* (40) = avestique *pantā... ašahe*) et le "droit chemin" (véd. *ṛjūnā*

(38) Toutefois, la construction originelle de ce verbe, avec l'accusatif du dieu "honoré" (par le sacrifice ou la prière), qui est celle de l'indo-iranien *yaž-, permet d'envisager une même filiation sémantique, qui vaudrait pour le latin *flāmen*. Mais les arguments positifs font totalement défaut.

(39) La difficulté est identique si l'on y voit, avec W. Meid, *Das Germanische und die Rekonstruktion der Indogermanischen Grundsprache*, hsg. von J. Untermann und B. Brogyanyi, Amsterdam - Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1984, p. 110, une forme celtique reposant sur *g^wōto-. Dans leur étude détaillée des formes germaniques et iraniennes, path, TPS 1961, 107-142, H.W. Bailey et A.S.C. Ross ne posent pas la question.

(40) Lüders, ouvr. cité n. 34, p. 461-469.

pathā (Instr.), avestique 𐬱𐬀𐬭𐬀𐬰𐬭𐬀 paθō (A.Pl.) "frayer le chemin pour bien-aller" (RV. 5, 80, 3 pathó rádantī suvitāya : yt. 10, 68 x^vite paθō raḡaiti) etc. (41). Des emplois similaires apparaissent dans les textes vieil-anglais, comme *Chronique anglo-saxonne D*, année 1067 *Dhone kyng gerihtan of dham dweliandan paethe* "détourner le roi du chemin de l'erreur". On comprend dans ces conditions pourquoi le mot peut avoir été emprunté. Il est initialement lié à un formulaire iranien qui, à l'époque chrétienne, a servi à rendre certaines expressions bibliques et évangéliques. Notons au passage que la valeur "abstraite" est originelle pour ce terme, comme l'a montré E. Benveniste (42) : ce n'est pas la désignation du "sentier", mais celle du "franchissement" de la "traversée d'obstacles naturels", "un chemin dans une région interdite au passage normal". L'analyse de Benveniste est confirmée par le rapprochement de ce mot avec sa racine, qui ne donne des formes verbales qu'en germanique, dans le verbe *fentha- "trouver" : *p_gth₁- désigne donc le "bon chemin" qui mène à un but difficile (43). Et le nom tokharien B du "guide" panto, récemment signalé par KT Schmidt (44) va aussi dans ce sens.

L'autre valeur du westique *patha-, celui de "vallée", signalée pour le vieil-anglais (Bosworth-Toller 771) peut s'expliquer à partir d'une autre formule iranienne, attestée dans l'Avesta, Yast 13, 53-54 : "Les Fravartis... montrent leurs chemins éclatants aux eaux créées par Mazda, qui, une fois créées, étaient auparavant restées longtemps à la même place sans couler. Mais maintenant elles coulent, le long du chemin créé par Mazda". On reconnaît, appliqué aux Fravartis,

(41) B. Schlerath, *Avesta-Wörterbuch, Vorarbeiten II, Konkordanz* p. 154 (y. 33,5) ; 159 (y. 51,13) ; 162 (yt. 10,68) ; 163 (yt. 16,3).

(42) *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 296 et suiv.

(43) J. Untermann, *Studien zur Ethnogenese* p. 161.

(44) *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, p. 289 et s.

le mythe cosmogonique de la libération des eaux, rôle initialement attribué au dieu guerrier (Indra dans le Vêda). L'image du "chemin des eaux" appartient à un ensemble d'images cosmogoniques, à côté des chemins du soleil, de la lune et des étoiles, *ibid.* 57, et *Rgveda* 7,87,1 "Varuna a frayé les chemins au soleil, il a fait couler vers l'océan les flots des rivières... il a fait aux jours de vastes carrières". L'attribution de ce rôle à Varuna met en évidence la liaison avec le "chemin de la vérité".

Il est possible que cet emprunt à un dialecte iranien ait relayé dans tous ses emplois y compris les plus concrets le nom hérité dont le dérivé possessif, reposant sur **pnt-to-* est conservé dans l'adjectif **funsā-* "prêt à partir" (got. *funs* dans le NP espagnol *Alfonso* ; v.isl. *fúss*, v.a. *fūs*, v.h.a. *funs*).

L'hypothèse de l'emprunt rejaillit sur le dossier tout entier, qui peut contenir d'autres dénominations et conceptions empruntées au monde iranien, à des dates et par des voies diverses, y compris chrétiennes, cf. § 3.4. Elle rendrait compte de l'absence quasi-totale dans le panthéon scandinave, et sans doute déjà dans le panthéon germanique de l'époque commune, de dieux de la vérité, alors qu'on y trouve des désignations collectives relevant de cette conception et surtout de l'application de termes signifiant "mensonge" (ou "menteur") à des êtres - revenants ou nains - dont tel n'est pas le caractère essentiel : la désignation des "mauvais morts" comme "menteurs" peut être la réplique de celle des "bons morts" en vieux-perse comme "tenants de la vérité", *artāvan-* X Ph 48,55 (ci-dessus 3.5).

7.3. Germanique **swara-* : iranien **x^var-* "jurer"

Mais on ne peut exclure l'hypothèse de l'héritage, surtout si l'on considère que la désignation italique des dieux, du sacré, du sacrifice à partir de la racine **ays-* "ehren"

représente, comme l'estime Devoto (45) "un parallèle linguistique significatif de la pénétration protovillanovienne en Etrurie". Ainsi conçu, le parallèle linguistique se doublerait d'un parallèle culturel. A l'appui de cette hypothèse, on peut citer une correspondance significative entre germanique et iranien : la désignation du fait de "jurer" par la racine *swer-. Alors que l'expression diffère dans les autres langues indo-européennes (46), et que la racine *swer- présente d'autres sens ("parler", peut-être "retentir", si l'on identifie les deux racines *swer- de Pokorny), seuls, germanique et iranien attestent le sens de "jurer" pour cette racine. Pour l'iranien, ce sens est attesté sûrement dans l'expression *saukantam x^var- "jurer un serment" (47) (pers. *saugand xurda*) et peut-être dans un passage des Gâthâs, malheureusement obscur, Y 32,8. Cette concordance significative, en raison de la nature de la notion désignée, et de son caractère exclusif, donne à penser qu'il a existé entre le monde germanique et le monde iranien - que l'on peut considérer comme l'épicentre de la religion de la vérité - des affinités particulières, dont la nature et les motivations nous échappent, mais qui n'ont pu que favoriser les emprunts, quand les contacts proto-historiques en ont fourni l'occasion.

7.4. Les Germains et les Iraniens d'Europe

Ces contacts avec les Iraniens d'Europe (Scythes, puis Sarmates et Alains) auxquels est dû par exemple le mythe des funérailles de Freyr et de Fródhi (reflet d'un rite funéraire scythique, comme l'a montré K. Schier, *Festschrift Höfler*, 1968, p. 389-409) ont pu commencer dès le sixième siècle

(45) *Gli antichi Italici*, Vallecchi, Firenze, 1977, p. 81.

(46) Voir E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 163 et suiv.

(47) M. Schwarz, Pers. *saugand xurda*, etc. "to take an oath" (not *"to drink sulphur") *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, *Studia Iranica*, cahier 7, 1989, p. 293-295.

avant notre ère, et ils se sont prolongés jusqu'à l'époque des grandes invasions, dont les Sarmates ont été l'une des composantes. Ces contacts plus récents sont beaucoup mieux connus. Ils ont été étudiés par G. Vernadsky, *Saeculum*, 2, 1951, p. 340-392. Ces contacts entre Sarmates et Germains de l'est (Goths) ne se situent pas uniquement au plan des tribus et des clans : ils concernent aussi les individus quand ils entrent dans le compagnonnage d'un chef étranger (Vernadsky p. 357), ce qui contribuait à mêler Germains et Sarmates et conduisait à des mariages mixtes ; donc à un certain degré de bilinguisme. On voit comment ont pu se produire non seulement des emprunts, comme celui du nom du "chemin" (sûrement antérieur, puisqu'il se manifeste en germanique occidental), ou les emprunts "scythes" en nordique primitif étudiés par V. Brøndal, *Acta philologica scandinavica*, 3, p. 1-31, mais aussi des calques sémantiques, comme celui des grades militaires iraniens (iranien *sata-patī- : gotique *hunda-fath*- "centurion", etc.) signalés par E. Herzfeld (*Zoroaster and his world*, I, 1947, p. 110) et étudiés par E. Benveniste, *BSL*, 58, 1963, p. 41-57.

D'autre part, la situation faisait du respect des engagements personnels ou collectifs, et en particulier de la fidélité au chef, une nécessité vitale, sous peine de laisser s'installer l'anarchie et le chaos. Elle constituait donc une base socio-historique idéale pour la religion de la vérité, moins essentielle dans une société stable et homogène, ou dans un état policé.

NOTES ADDITIONNELLES

I Germanique *wehti-, vieux slave veštĭ, vieil-indien vakti : faut-il poser une forme indo-européenne *wék^(w)-ti- ?

1 Phonétique : la dissimilation de *k^w en *k est attestée dans cette racine de façon sûre en latin (vōc-, vocāre).

2 La forme v. ind. vakti-

C'est un hapax BĀU 4,3,26 et, comme tel, suspect d'être une réfection, d'autant que, dans le texte, il suit immédiatement la forme apparentée vaktuḥ qui peut lui avoir communiqué son vocalisme radical. Mais les paragraphes suivants présentent des séquences parallèles dans lesquelles le vocalisme radical du second terme n'est pas influencé par celui du terme précédent : 27 srotuḥ sruteḥ, 28 mantur mateḥ, 29 sprastuḥ sprasteh. La forme vakti- a donc chance d'être authentique, et son irrégularité même interdit de la considérer comme une réfection analogique.

3 La question du degré radical

Les dérivés d'action en *-ti- ont presque tous le degré zéro de la racine. Il existe pourtant quelques exemples de degré plein, comme v. ind. manti- (forme usuelle et régulière : mati-) "pensée" qui correspond exactement au gotique anaminds "arrière-pensée" (Debrunner Ai.Gr. II 2 p. 630-1) et repose donc sur une forme i.-e. *mén-ti-, qui devait alterner avec *mṇ-téy-, comme p. ex. *Héw-i- avec Hw-éy- "ovin" (cf. Beekes, *The origin of the indo-european nominal inflection*, Innsbruck, 1985, p. 81-2) : on peut donc reconstruire une forme *Hwék^w-ti- : *Huk^w-téy-.

II Les fils de Burr et le remplacement d'Ódhinn

1 La conception proposée s'applique à la triade divine primitive des "fils de Burr". La Lokasenna, str. 26 et

Snorri, *Gylfaginning* ch. 6, *Ynglinga Saga* Ch. 3, attribuent à Óðhinn deux frères, Vé et Vili - ou (chez Snorri) Víli(r). Les deux premières formes, qui figurent par ailleurs dans le lexique, s'appliquent manifestement à des entités analogues aux Ādityas védiques. Vé est le nom du "temple". Pour interpréter la désignation de l'entité divine, on ne partira évidemment pas de celle du temple, mais de la valeur sur laquelle elle se fonde, celle du "sacré", et plus particulièrement de la forme de sacré qui est l'objet du "culte négatif". Il en va de même pour l'entité Vili "Volonté" : la volonté divine (le *numen* latin) est par nature l'objet d'un culte négatif qui consiste à ne pas la contrarier. Dans ces conditions, il est envisageable que leur frère Óðhinn tienne dans cette triade la place de l'entité dont il est maître, la "fureur", incarnée par le dieu-entité Óðhr. La célèbre formule d'Adam de Brême, qui glose son nom par *furor*, et non *furiosus*, confirme la possibilité de cette équivalence. On aurait alors une triade homogène, rassemblant trois entités : le sacré, la volonté divine et la fureur. Il reste à déterminer la logique de cette triade et à expliquer le rôle qui lui est attribué dans la suite du récit de Snorri, au ch. 9 de la *Gylfaginning* : l'animation du premier couple humain, que la *Völuspá* attribue à une triade Óðhinn Hoenir Lódhurr, et la construction d'Ásgardhr - ainsi que dans le mythe du remplacement d'Óðhinn (ci-dessous 2).

Mais à côté de Vili, la forme Víli ou Vílir, qui fait figure de *lectio difficilior*, a comme telle quelque chance d'être la plus ancienne, bien qu'elle ne figure pas dans la *Lokasenna*. Si, avec J. de Vries *AEW* s.v. et E. Polomé, *Essays on Germanic Religion* p. 91, on l'identifie à la forme runique *wīwila*, tout rapport avec le nom de la "volonté" disparaît. Comme, de son côté, Vé peut s'interpréter à partir d'un second terme de composé agentif (Polomé *ibid.* p. 92), l'identification des dieux de la triade à des entités pourrait bien être secondaire et due à une réinterprétation. Elle ne serait pas pour autant illusoire : c'est ce que confirme la confrontation des trois versions connues du remplacement d'Óðhinn.

2 Dans la version de Snorri, *Ynglinga Saga*, ch. 3, Vílir et Vé remplacent Óðhinn absent à la tête de son royaume, et auprès de son épouse Frigg. A son retour, ils lui cèdent la place. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 25 et III, 72, donne de ce mythe deux versions différentes, qui substituent à Vili et Vé deux personnages qui sont manifestement des entités : *Mithotyn*, dans lequel on s'accorde à voir une forme articulée du nom du "destin" (ci-dessus 2.3.2), et *Ollerus*, qui est le dieu *Ullr*, dont le nom repose sur un abstrait représenté en gotique : *wulthus* "gloire" (ci-dessus 2.4). Ici encore, il reste à dégager la signification de la triade, et du mythe dans lequel elle est impliquée. Mais le parallélisme des trois versions engage à rechercher une explication conjointe, donc à interpréter Vili et Vé comme des entités. Il est possible de serrer la comparaison, en établissant des correspondances entre les personnages eux-mêmes. Si l'on admet l'interprétation de *Mithotyn* par le nom du "destin", il est à mettre en relation avec Vili : le destin peut s'identifier à la volonté divine. Quant à *Ollerus*, s'il représente, par-delà le dieu scandinave *Ullr*, l'abstrait germanique **wulthuz*, il incarne la "majesté divine", entité proche du "sacré" que représente Vé. Par ailleurs, *Ullr* est un dieu de la vérité : *Atli* et *Gunnarr* ont échangé des serments sur son anneau, *Akv.* 30.

Renauld-Krantz, *Structures de la mythologie nordique*, p. 40 considère que les frères d'Óðhinn ne sont que "des hypostases de sa puissance (Vili) et de son caractère sacré (Vé)" : la substitution, dans cette hypothèse, perd toute signification, et les autres mythes de la triade concernent le seul Óðhinn. Mais le parallèle d'une triade réelle dans la *Völuspá* rend cette supposition improbable. F.R. Schröder *Germanentum und Hellenismus* p. 80 propose (avec doute) une explication à partir du cycle de la végétation, ce qui laisse inexpliqué le nom des frères. Les compléments qu'il apporte GRM (NF) 17, 1967, 1-12, ne répondent pas à cette question. De plus, l'identification de **Wōde/anaz* au *Vāta* ("Vent") indien est peu satisfaisante.

III La désignation scandinave des dieux comme "liens" selon P. Renauld Krantz et R. Boyer

1 Après avoir présenté Óðhinn comme "dieu des liens", P. Renauld-Krantz observe, *Structures de la mythologie nordique* p. 78 : "Höpt, bönd (liens, entraves) sont d'ailleurs des dénominations courantes des dieux et l'action de lier, de retenir paraît être un caractère essentiel de la divinité". Prise dans son contexte, cette formulation réunit implicitement deux conceptions difficilement conciliables :

1° une explication à partir du "dieu lieur" Óðhinn. Mais, pour le reste du panthéon, l'auteur ne mentionne que les déesses du destin (valkyries, etc.) comme divinités "lieuses". La désignation des dieux dans leur ensemble par ces termes serait donc indirecte.

2° une explication directe, à partir du lien comme caractère essentiel de la divinité. Mais cette explication ne trouve guère d'appui dans la mythologie, à part quelques épisodes (Fenrir, Loki sont liés par les dieux), ni dans le culte positif. Reste la justification à partir du culte négatif d'entités semblables aux Ādityas védiques, ce qui rend compte du rite mentionné par Tacite pour le sanctuaire des Semnones (ci-dessus 2.2.1).

2 L'une de ces divinités est le Destin, "maître de l'univers, des hommes, et aussi des dieux", selon une formule de R. Boyer dans son étude consacrée à Herfjötur(r), *Visages du destin dans les mythologies*, Mél. Jacqueline Duchemin, publiés par F. Jouan, Paris, 1983, pp. 153-168. Il y aborde, à la suite de Renauld-Krantz, la question de la désignation des dieux comme "liens" (p. 162) "plus précisément avec la connotation de : ce qui arrête, ce qui retient". Pour une part, ces dénominations se fondent sur la forme de magie guerrière incarnée par la Valkyrie Herfjötur "lien de l'armée" ou encore le *seidhr* (de *sey- "lier"). Mais, observe Boyer, "elles dépassent largement ce champ d'interprétation". C'est que "ces liens, cette torpeur, cette paralysie [le herfjöturr] ne s'exercent que lorsqu'il s'agit de restaurer

un ordre physique, moral ou mental, et que les victimes sont toujours, à quelque degré, des fauteurs de désordre" (-p. 159). Comme exemple, il cite le loup Fenrir enchaîné jusqu'à la fin de ce cycle cosmique, en rappelant qu'on l'a comparé à l'Azhdahāk iranien (p. 160) : encore une concordance significative entre domaine germanique et domaine iranien. Il note également (p. 162) que "par *galdr* (une opération magique) Ódhinn peut émousser les armes de ses ennemis en dirigeant sur eux les *höpt*". On pense à l'iranien Mithra qui rend inefficaces les armes des parjures (les *mithrō-druj-*) : armes qui figurent leurs mensonges mêmes, ainsi que je l'ai montré dans une étude à paraître *The Punishment of the Perjurer*. Ces liens qu'incarnent les dieux sont ceux qui "font tenir ensemble" le monde et la société : qu'il s'agisse de l'enclos familial ou du monde, tenu à la fois par le frêne Yggdrasill et le Serpent du Midhgardhr on trouve "partout un monde clos, fermé, lié" (p. 166). C'est là qu'on rejoint la religion de la vérité, et particulièrement le rôle des Ādityas védiques comme facteurs de cohésion cosmique

Mitra (-Contrat) quand on le prononce
met de l'ordre entre les clans

Mitra maintient terre et ciel

ou de Bhaga, "Répartition" et "Destin", qui est lui aussi un dieu du ṛta, RV 1,136,2 bc :

Le chemin de la vérité vient d'être tenu par les
rênes,

l'oeil (= le soleil) par les rênes de Bhaga

Comme Mitra et les autres Ādityas, il est facteur de cohésion - bien que fils d'Aditi "déliement". Mais si Aditi-déliement est une puissance éminemment bénéfique, il n'en va pas de même pour Nirṛti "désagrégation", "anéantissement" que L. Renou définit *Etudes védiques et paninéennes* 1, p. 22 comme la contre-partie nocive du ṛta.

Bhaga-destin (d'où provient le *baga*-dieu iranien, par une évolution similaire à celle de *va. vsax. metod* ci-dessus 2.3.2, et cf. 1.2.3.5) est le correspondant de l'entité que Boyer (p. 168) définit comme "le maître du monde religieux

nordique". Il est vrai que le caractère hérité du Destin dans le monde germanique a été mis en question par G.W. Weber (*Wyrð*, Bad Homburg, 1969), qui préfère y voir un reflet de la *Fortuna* de l'Antiquité tardive. Toutefois, les correspondances (indéniables) entre ces entités ne prouvent rien contre le caractère hérité de la notion, suggéré par sa désignation par un dérivé de la racine **med-* (ci-dessus 2.3.2) et que devrait confirmer une étude en cours sur un possible rapport étymologique entre la **wurdi-* germanique et l'iranien **fravarti-* (**w(e)rt-i-* "cours de la vie", "destinée individuelle").

IV Varuṇa et Mitra dans le panthéon germanique ?

A propos de la magie odinique des liens, Boyer (art. cité, p. 163) évoque le dieu védique Varuṇa. Or, il n'est pas impossible qu'il ait existé un correspondant germanique de ce dieu, si l'on admet, avec F.R. Schröder, *PBBWest* 84, 1962, 1-4, que le nom du géant *Vörnir* repose sur un adjectif dérivé de ce théonyme. L'étymologie, qui n'est en elle-même qu'une possibilité entre plusieurs, prend une signification toute particulière si on l'intègre à l'ensemble des données et des hypothèses présentées ci-dessus.

Parallèlement, l'indication de Snorri sur Týr qui "n'est pas appelé conciliateur des hommes" laisse entrevoir derrière le dieu scandinave, comme il a été indiqué ci-dessus 4, un Mitra qui "met de l'ordre entre les clans" (*RV* 3,59,1b cité ci-dessus). Cette formule a dû être conservée et appliquée à **Tīwaz* dans le monde germanique, tout comme elle se retrouve (par emprunt) dans le monde slave, avec la formule **mīru jatiti* "rassembler (les gens en) une commune", que reconstitue V.N. Toporov, *Pratidanam*, The Hague, 1968, p. 108-113 (*mīrŭ* est un emprunt à l'iranien, scythe **mihro-*, du nom de Mithra). Dans un article au titre significatif "Mitra as an indo-european divinity", J. Puhvel, *Etudes Mithriques*, *Acta Iranica*, 17, 1978, 335-343, soutient, à la suite de Dumézil, que ce dieu indo-iranien a pour correspondant plusieurs figures divines ou héroïques de "Trothkeeper" ou "Peacemaker", comme le dieu irlandais Nuadu, le Dīus Fidius

romain, le héros russe Oleg, et Týr - secondairement "disqualifié" à cause de son parjure. Puhvel relève l'étrangeté de l'indication négative de Snorri (p. 341, et *Comparative Mythology* p. 200) : "Týr a réellement été un conciliateur, mais il a été "exclu du barreau" (*disbarred*) à cause de sa mutilation due à son parjure". Il faut qu'un qualificatif traditionnel de *Tīwaz répondant au yātayájjana- védique se soit maintenu en germanique commun pour appeler ce démenti, lorsqu'il a cessé de s'appliquer. Il ne saurait s'agir d'une influence récente du mithraïsme : à l'époque où son culte se répand en Germanie, c'est avec Wōden, non avec Tīw, que Mithra est mis en rapport, comme l'a montré H.R. Ellis Davidson, *Etudes mithriaques*, 99-110.

Avec un *Tīwaz-Mitra, et un Varuṇa, dans son panthéon le plus ancien, la religion de la vérité serait donc à considérer pour l'essentiel comme un héritage dans le monde germanique ; et contrairement à l'opinion de Lüders, *Varuṇa* p. 40, ce ne serait pas une innovation indo-iranienne.

V Baldr, les âges du monde et la religion de la vérité

Quelle que soit l'interprétation que l'on retienne pour l'origine du personnage de Baldr (ancien dieu lumineux hérité, solaire ou lunaire ; dieu proche-oriental emprunté ; héros humain d'un rituel de mise à mort réelle ou simulée), le rôle qu'il tient dans la mythologie nordique, et peut-être déjà dans la mythologie germanique, est évident : sa mort marque le début du dernier âge du monde et préfigure la catastrophe finale. A son tour, cette conception peut être héritée ou empruntée au monde iranien ou à l'antiquité tardive. Mais cette incertitude ne change rien au rôle de Baldr. Dans ce rôle de victime du cycle cosmique, il a un parallèle dans le personnage de Fródhi (le dieu Freyr), roi de l'âge d'or, dont la perte, due à son avidité, a précipité le monde dans l'état actuel. J'ai soutenu (vol. 9, p. 32) que le personnage de Heremod dans *Beowulf* (identique par son nom au Hermodhr, frère de Baldr) a une signification analogue : sa chute est explicitement attribuée à son manque de générosité. On peut donc se demander s'il n'y a pas, dans le

personnage de Baldr, un trait qui explique sa chute. Sa mort apparaît comme un événement fortuit, accidentel, dans la version que donne *Beowulf* de celle de Herebeald. Ou encore comme un effet de la malice de Loki (*Völuspá*, Snorri), donc similaire au sort du roi Vikarr (qui n'a aucune signification cosmique). Mais Saxo la présente comme l'aboutissement d'un affrontement dont Baldr est le responsable. On considère souvent que Saxo a "inversé les rôles" entre Balderus et Hotherus. Cependant, il conserve fidèlement le point essentiel du mythe originel : la défaite des dieux, qui préfigure le Ragnarök. Il est donc permis de supposer que, dans la conception originelle, Baldr portait, comme Frodhi et comme Heremod, une part de responsabilité dans l'événement.

Or, l'indication nous est fournie par Snorri dans le bref portrait qu'il trace de Baldr, *Gylfaginning*, ch. 22 : "...Il est le plus sage des Ases et le plus habile à parler et le plus clément. Mais il possède cette caractéristique essentielle qu'aucun de ses jugements ne peut se réaliser" (trad. Dillmann). On reconnaît dans ce portrait le schéma traditionnel (hérité ou emprunté à l'Iran) pensée, parole, action, fréquemment utilisé pour les portraits de héros, qui sont dits exceller dans ces trois domaines. Il n'en va pas de même pour Baldr, car s'il "pense bien" et "parle bien", ses bonnes intentions et ses promesses, peut-être, ne sont pas suivies d'effet. Ses actes ne correspondent pas à ses pensées et à ses paroles. Il se trouve donc dépourvu d'une qualité essentielle pour un prince selon la religion de la vérité, celle que le monde indo-iranien désigne par un composé dont le premier terme est l'adjectif *satyá* "vrai" et le second la racine du verbe "faire" : véd. *satya-karman-*, avest. *haiθya-varəz-* "qui agit vrai", c'est-à-dire "qui met ses actes en conformité avec ses paroles" (voir en particulier *Rgveda* 9,113,4, où le terme, appliqué au roi Soma, figure à côté de *satyám vad-* "dire la vérité" et est repris, au vers suivant, par *satyámugra-* "vraiment fort", "dont le force se traduit par des actes". Le qualificatif d'Indra, *satyá-sušma-* (*śušma-* "ardeur") est à interpréter dans ce sens, de même que la formule traditionnelle que reflète la concordance entre le

composé védique *satyá-śravas-* et son correspondant grec *eteo-klês* : "dont la gloire correspond à des actes". Si donc Baldr a été roi, comme le Balderus de Saxo, et le Baeldaeg de la généalogie royale du Wessex, la "caractéristique essentielle" signalée par Snorri en faisait nécessairement un mauvais roi, destiné à tomber, comme Fróðhi et comme Heremod, quoique pour une raison différente. Et, comme eux, il a pu être antérieurement un excellent roi, si cette caractéristique n'était pas "essentielle", comme le croit Snorri, mais la conséquence d'un changement que Saxo attribue à la passion amoureuse : l'état du Balderus qu'il présente comme un "roi fainéant" qui s'enfuit honteusement après sa défaite représente de façon typique l'engourdissement, la torpeur qui précède la mort, état que le germanique désigne par l'adjectif **faigja-* "dem Tod verfallen" (Torp-Falk, p. 223), et qui ressemble à la lâcheté (all. *feig(e)*). Dans cette hypothèse, le sort de Baldr est proche de celui du Yima avestique, roi de l'âge d'or, qui perd successivement les trois composantes fonctionnelles du charisme royal "quand il admit en son esprit la parole fausse et mensongère" (*Yāst* 19,34). Il est alors désemparé, vaincu, livré à son ennemi Aži Dahāka et finalement scié en deux par son propre frère Spityura (*ibid.* 46). Mais Yima est aussi celui qui, réfugié dans le vara, assure la continuité de la vie pendant le grand hiver, lors du passage d'un cycle cosmique au cycle suivant : en cela aussi, sa fonction est comparable à celle de Baldr, roi de l'âge d'or à venir.

Jean HAUDRY

UN EPISODE DE QUALIFICATION PAR « TRAVERSEE DE L'EAU »
DANS LA TAIN BO CUALNGE

1. Une digression mineure

Il est dans la grande épopée irlandaise *Táin Bó Cúalnge* un épisode singulier qui associe le héros Cúchulainn à une jeune fille quelque peu mystérieuse. C'est le "rendez-vous de femme" qui précède les premiers combats du récit.

Le savant gallois John Rhys avait écrit brièvement dans son grand ouvrage *Celtic Heathendom* (1) que cette Fedelm qui donne un bain à Cúchulainn était comparable à une "Athéna aux neuf aspects de beauté". Telle quelle, la comparaison paraît mal étayée (même si la protectrice d'Ulysse et d'Héraklès est liée à divers λουτρά mythiques et rituels). Cependant les données relatives à la "religion cosmique" des Indo-euro-

(1) *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom* (= Hibbert Lectures), Londres, 1886, p. 378-379. Ce livre repose en partie sur l'ancienne "mythologie comparée".

péens (2) lui donnent une nouvelle résonance, et il vaut la peine de s'y arrêter.

2. Les textes

Les versions du *Lebor na hUidre* (la *Fassung I* de Thurneysen) et du Livre de Leinster (la *Fassung II*) diffèrent sensiblement (3), sans que le schéma narratif soit altéré : la nuit précédant la bataille, Cúchulainn quitte le camp des Ulates, donnant l'impression de désert, et rejoint une femme ; il s'attarde et prend le temps de se baigner. Il revient au matin et trouve son camp enseveli sous la neige. Une relation précise est établie entre l'inconnue et le nombre neuf (*cf. infra*).

2.1. L'engagement, l'abandon, la tempête de neige

Le texte du *LU* présente ainsi la péripétie : "Je dois aller vers Fedelm Noíchríde - il voulait dire au rendez-vous avec sa servante qui était secrètement la concubine de Cúchulainn - pour remplir mon propre engagement que je lui ai donné". (1.223. *I sim écen-sa techt i ndáil Fedelmae Noíchríde -i. i ndáil a hinailte boí i comair Con Culaind i ndormaineacht- dim glinniu fadéin dochóid friae.*) (4). C'est donc pour répondre à un engagement préalable que le héros délaisse la lourde tâche militaire qui est pourtant l'essentiel de sa carrière. Et il le fait dans une circonstance très grave : à la suite de la malédiction de Macha les Ulates sont dans leur "faiblesse", ils n'ont que "la force d'une femme en couches" et le jeune garçon est seul pour garder toute la

(2) Données mises en évidence par Jean Haudry et rassemblées dans l'ouvrage paru sous ce titre aux éd. Archè/"Les Belles Lettres", Milan-Paris, 1987. Voir aussi les livraisons antérieures de *EIE* (= *Etudes Indo-Européennes*, revue, Lyon).

(3) *Die irische Helden und Königsage*, Halle, 1921, p. 124 s.

(4) éd. C. O'Rahilly, *Recension I*, Dublin 1976.

frontière d'Ulster ⁽⁵⁾. Encore à ce point du récit sa valeur, annoncée dans les "exploits d'enfance", demande-t-elle confirmation. Il faut que le rendez-vous ait à la fois pour Cúchulainn et pour son camp une importance au moins égale aux risques encourus. On lit dans le LL ⁽⁶⁾ cette petite scène entre son père nourricier Sualtam et le jeune impatient : (l.450 s.) "'je dois aller vers le sud à Tara en rendez-vous avec la servante de Fedelm Noíchruthach, avec ma propre caution jusqu'au matin.' 'Malheur à qui s'en va ainsi et expose les Ulates à être foulés aux pieds par leurs ennemis et des étrangers, pour s'en aller au rendez-vous de quelque femme'. 'Je dois y aller cependant, car si je ne le faisais pas les contrats des hommes seraient caducs, et les paroles des femmes vérifiées'".

Cúchulainn fait sans doute allusion ici à la situation des alliés du Connacht, qui a fait l'objet d'une controverse entre le roi Ailill, la reine Medb et Fergus : Medb conseille de tuer les trente centaines de Galeoin (Leinstériens), alliés puissants mais peu sûrs. Fergus rétorque qu'ils sont liés aux Ulates par traité. L'"avis de femme", estime Ailill, "n'est pas bon" et c'est Fergus qui emporte la décision. Les Galeoin, épargnés, seront prudemment répartis dans toute l'armée, ce qui donne matière à un petit exploit d'observa-

(5) Cette "faiblesse" est généralement attribuée à une malédiction de Macha. Contrainte de disputer une course contre les chevaux du roi d'Ulster, elle meurt en donnant naissance à deux jumeaux : "'Dès que tous les gens eurent entendu le cri de la femme, ils furent abattus si bien qu'ils n'eurent pas plus de force que la femme qui était dans les douleurs. 'Ce sera un malheur pour vous à partir de maintenant, la honte que vous m'avez infligée. Quand cela sera pour vous le plus difficile, tous ceux d'entre vous qui défendent cette province n'auront que la force d'une femme en couches, et aussi longtemps qu'une femme est en couches vous serez ainsi : pendant cinq jours et quatre nuits. Cela sera sur vous jusqu'à la neuvième génération, c'est-à-dire pendant le temps de neuf personnes !'" Noinden Ulad, trad. Ch.-J. Guyonvarc'h in *Mórrigan-Bodb-Macha, la souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes, 1983, p. 50. Voir G. Dumézil, *Le trio des Macha*, in *Revue de l'Histoire des Religions* CXLVI, 1954, p. 5-17 (= ME², p. 602-612).

(6) éd. C.O'Rahilly, Dublin, 1970.

tion de Cúchulainn (cf. ci-dessous 2.4). Le contrat royal et masculin a prévalu sur la parole vindicative. Cúchulainn s'est donc engagé verbalement auprès de Fedelm. Manquer à cette parole serait pour lui une faute encore plus grave que l'apparente négligence militaire (7).

Le retour de Cúchulainn a lieu le lendemain. Mais la nuit a été peu ordinaire, car une tempête de neige a dévasté le campement, interdisant même les repas : LU, l.309 s. "Une lourde neige tomba sur eux, atteignant les ceintures des hommes et les roues des chariots. Ils se levèrent de bonne heure le matin. Ce n'avait pas été une nuit tranquille pour eux à cause de la neige, et ils n'avaient pas non plus préparé la nourriture pour eux-mêmes cette nuit-là. Mais Cúchulainn ne revient pas de bonne heure de son rendez-vous. Il resta jusqu'à ce qu'il fut lavé et baigné". (*Ferais snechta mór forru co fernu fer 7 co drochu carpat. Bá moch a mmatan arna bárach do érgiu. Nírbo hí sin adaig ropa sám dóib lasin snechta, 7 ní airgénsat bíada dóib ind adaig sin. Nípo moch didiu dolluid Cú Chulaind as a bandáil. Anois co foilc 7 co fothraic*).

Le bouleversement climatique est le même dans LL : "de sorte que les provinces de l'Irlande furent toutes au même niveau à cause de la neige" (l.517... *combatar clárenig uile cóiceda Hérend din tsnechtu*). Le texte ajoute un détail de poids : "Aucun des hommes d'Irlande ne savait si c'était un ami ou un ennemi qui se trouvait près de lui, jusqu'à l'heure brillante du lever du soleil". (*Ní fítir nech d'feraib Hérend in cara fa náma ba nessam dó co solustráth éirge arnabárach*). La neige, la tempête, la confusion des êtres qui, d'ordinaire, n'existent que séparément (amis/ennemis), l'obscurcissement de la raison, du discernement, tout cela évoque très fortement la période de Samain et l'on soupçonne fort, à lire cette description, l'utilisation d'images traditionnelles.

(7) Il ne s'agit pas en tout cas d'un simple divertissement. Le récit n'indique pas clairement le motif du rendez-vous mais suggère deux explications : celle de Sualtam, probablement fausse et superficielle, par une inconstance de jeune homme ; celle de Cúchulainn, pleine de sous-entendus.

relatives au "crépuscule de l'année" (8).

2.2. La nuit héroïque

Il est maintenant possible d'attribuer un sens à ce qui apparaît comme une diversion mineure du récit, à partir des données indo-européennes relatives au héros. L'épisode me paraît en effet basé sur le schème notionnel reconstruit de la "traversée de l'eau de la ténèbre hivernale" : un homme qualifié, souvent un guerrier, traverse une étendue d'eau ou de neige, la nuit, en hiver ; il en retire l'immortalité ou quelque bénéfice dans l'ordre physique ou spirituel. Il est dit avoir "conquis l'année" dont il a touché la "belle saison", d'où le nom grec d'Héraklès, lié à Héra-Année (9). J'ai montré comment ce schème notionnel trouvait de nombreux emplois dans le domaine celtique, notamment dans le contexte des "épreuves héroïques" que développe la *Mesca Ulad* (10) où figure en bonne place la neige hivernale de Samain. On vérifie aisément sa présence dans le récit :

a- la traversée : Cúchulainn se déplace jusqu'à Tara et en revient.

b- de l'eau : il traverse nécessairement la neige et prend un bain au sortir de la nuit.

c- de la ténèbre : tout cela se passe de nuit. Il rentre avec le soleil.

d- hivernale : LU précise que l'expédition de Medb est partie "le lundi après Samain". La halte correspondant à l'absence de Cúchulainn prend place une semaine et un jour après Samain.

Qu'a gagné Cúchulainn dans ce déduit ? Sans doute un

(8) Sur cette notion, voir J. Haudry, *op. cit.*, ch. 1,3 et *passim*. Sur Samain et le **Samonios* celtique, voir, entre autres : A. et B. Rees, *Celtic Heritage*, ch. III et *passim* ; F. Le Roux-Ch.-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*⁴, Rennes, 1986, p. 249 s.

(9) Cf. J. Haudry, *op. cit.*, ch. 5.

(10) *L'Aurore Celtique*, Paris, 1991, I.5.2.

surcroît de force bien nécessaire avant la longue série de ses exploits individuels, la confirmation de sa valeur héroïque (au sens plein, étymologique, du terme : liée à l'Année) et peut-être une lucidité particulière (cf. *infra*). Son retour sans encombres contraste avec la "mauvaise nuit" passée par les Ulates.

2.3. La désertion

Considéré dans son rapport avec la qualification héroïque l'événement perd son aspect mineur, il s'insère dans le portrait d'ensemble de Cúchulainn, mortel né des dieux et des hommes (11). Sualtam, le "bon nourricier" qui est son père putatif, fait la morale à l'imprudent : abandonner son poste pour une femme ! Mais les affaires du héros ne sont pas celles de la troupe et son destin solitaire passe par de tels manquements à la règle commune. Toutefois, avant de partir, il a eu soin de placer un collier d'osier autour d'un pilier et de graver une inscription en *ogams* sur la cheville. Découverte et interprétée par Fergus, elle suffira à retarder les Irlandais (i.e. les provinces coalisées contre l'Ulster). Suivront alors les combats singuliers du Gué de la Fourche, *Ath Gabla*, premières victoires du héros sur les envoyés de Medb. Le champion n'est pas seulement un bon guerrier, il possède aussi une science qui l'apparente aux *Erila-* germaniques graveurs de runes, science qui ressortit à l'aspect "sombre" de la première fonction et au domaine du souverain nocturne.

A la veille d'une bataille décisive, à Mag Tured, le Dagda "déserte" aussi son camp pour aller à son "rendez-vous de femme" avec la Mórrígan. Mais c'est là aussi mystère de héros : le Dagda-"ciel-diurne" rencontre la Mórrígan-Aurore

(11) Cúchulainn est relativement "extérieur" à l'Ulster : sa naissance terrestre est certes assurée par la cohabitation du roi Conchobar et de sa soeur Deichtire, et sa protection paternelle par le "nourricier" Sualtam et le poète Amorgen, il n'en demeure pas moins le fils du dieu Lug et d'Eithne. Le récit *Noinden Ulad* précise d'ailleurs que la malédiction de Macha "ne tomba pas sur les femmes et les enfants, ni sur Cúchulainn car il n'était pas des Ulates, ni sur quiconque était à l'extérieur du territoire" (version citée note 5).

et mène à son terme une hiérogamie qui est également, à Samain, une "traversée de l'eau de la ténèbre hivernale" (12). Cependant, c'est à Lug que fait le plus penser Cúchulainn, ne serait-ce que par sa filiation "dans les sîde".

2.4. Le retour à l'ordre

Le texte présente un réel parallélisme entre l'action du jeune héros et les effets du soleil : comme les premiers rayons de l'astre restaurent la *distinction* amis/ennemis après la nuit, ainsi Cúchulainn permet l'évaluation exacte des hommes au matin. Le cocher Loeg ne peut dénombrer l'armée des Irlandais, il est dans la "confusion", à quoi Cúchulainn rétorque qu'il y parviendra. Il a en effet trois "triomphes", de l'oeil, de l'intelligence, du calcul. Il décompte "dix-huit trente centaines" dont la dernière, celle des Gaileoin, a été répartie dans toute l'armée. C'est celle dont Ailill, Medb et Fergus débattaient au début de l'histoire (cf. *supra*, 2.1). En se tirant sans difficulté de l'énigme, il fait preuve d'une lucidité toute "solaire". C'est dire que son absence est, dans son principe, identique à celle de l'astre du jour, porteur des qualités *diurnes* de discernement, de "vue", d'"intelligence", de "calcul" (13). Tant dans cette petite péripétie que dans son absence nocturne, Cúchulainn semble quelque peu extérieur aux événements, il paraît les dominer très largement. Ce n'est qu'à la fin du récit, parvenu au terme de sa carrière, qu'il sera rejoint par ses fatalités conjointes et vaincu par l'adversité des hommes et des dieux. Mais pour l'instant, il s'est rendu à Tara, centre de l'Irlande royale, et c'est cette incursion au coeur des mystères de la souveraineté qui lui permet, sans doute, de maîtriser si bien le cours des choses.

(12) Sur cet épisode, voir *L'Aurore celtique*, II.2.5.2. Sur la pratique du lien, on pense évidemment à Nera. L'usage de l'ogam se fait ici dans un contexte militaire. Cf. Ph. Jouët, *op. cit.*, I.2- (sur Nera) et 6.2.1.2 (sur Ogme).

(13) Sur ce motif de la conscience "diurne" du héros, voir mon étude précitée, I.3.2.4 ; 3.2.6.4 ; 4.6 ; II. 2.2.3.

2.5. Fedelm

La *Táin* connaît une première Fedelm, la prophétesse qui annonce dans un passage célèbre qu'elle voit "rouge, très rouge" l'armée de Medb. Fedelm Noíchríde est femme de Loegaire dans le *Fled Bricrend* et les neuf formes de Fedelm Noíchríthuch sont expliquées comme étant "chacune plus belle que l'autre". Il faut ici s'arrêter sur une autre Fedelm, dite *Foltchain*, "à la belle chevelure" qui joue un rôle important dans un récit où paraissent son époux Elcmaire (autre nom d'Ogme) et Cúchulainn. On y retrouvera les mêmes conceptions relatives au héros et à sa qualification que je viens d'examiner. Voici d'abord ce texte, tardif mais plein d'intérêt, dans la traduction de Ch.-J. Guyonvarc'h (14) :

"Cúchulainn et son cocher Loeg, fils de Riangabair, allèrent en expédition chercher des richesses le long de la Boyne. Il avait un jeu d'échecs et un jeu de dames (?) dans son char. Son... ?...était plein de pierres à tuer. Il avait à la main une lance pour tuer du poisson et une corde qui y était fixée. De cette façon il touchait à peine les rênes du char.

Fedelm Foltchain et son époux Elcmaire vinrent de l'autre côté de la Boyne. Elcmaire dit à sa femme : "une arrivée inattendue, ô Fedelm". Fedelm dit : "Garde-moi pendant que je regarde si l'homme qui est sur le siège inférieur avec son compagnon est capable de faire la course contre un autre après avoir équipé les deux chevaux, avec son jeu d'échecs, son damier et ses oiseaux capturés dans chaque main".

Il prit alors un saumon tacheté de la Boyne à la pointe de sa lance. Elcmaire alla dans le gué et il renversa un pilier à quatre côtés si bien que les chevaux du char prirent peur.

(14) Texte de Harleian 5280, édité par K. Meyer in *ZCP* VIII, 1910, p. 120 ; repris par V. Hull in *ZCP* XXIX, 1964, p. 310-314 ; traduit par Ch.-J. Guyonvarc'h, *loc. cit.* note 5, p. 52.

Cúchulainn lui coupa les pouces et les orteils. Fedelm promet d'être avec lui pendant un an et elle se montra nue aux Ulates le jour de son arrivée. Un an après elle se montra encore et c'est ce qui est cause de la faiblesse des Ulates, etc."

La faiblesse des Ulates est ici attribuée à la seule apparition de Fedelm nue, ce qui rejoint à l'évidence d'autres données celtiques relatives à l'emploi de la nudité féminine comme moyen d'apaisement, de domestication, de la fureur guerrière (15). On retient aussi que Fedelm intervient de façon déterminante dans le cours de la Razzia. Si les Ulates n'avaient pas été dans leur faiblesse Cúchulainn n'aurait pas accompli seul les exploits héroïques de sa garde sur la frontière. Nous devinons ici une intervention de l'Autre Monde dans ce qu'il a de plus trouble - la saisie immédiate et paralysante des êtres par une manifestation soudaine - et de plus dangereux. Le texte reproduit en effet, avec un exemple nouveau de "traversée de l'eau" et de combat dans le gué, le motif de l'incursion violente d'un mortel bien doué dans le *Síd*, ce que confirme l'image de Cúchulainn pêcheur et chasseur d'oiseaux (images aussi de la "prédation spirituelle" de l'homme supérieur).

La présence d'Elcmaire n'est pas pour surprendre. C'est un autre nom d'Ogme, dans son aspect le plus sombre, et je pense avoir montré qu'il tient la place d'un "ciel-nocturne" indo-européen dans le récit mythologique de la *Courtise d'Étáin* (16) : Le Dagda (i.e. le ciel-diurne) l'éloigne pour neuf mois, suspend le cours du temps, et conçoit avec sa femme Bóand (la "vache blanche", figure de l'Aurore indo-européenne) le dieu Oengus, image du soleil naissant. Notre récit conserve deux acteurs de cette cosmogonie : Elcmar et, sous la forme de la rivière Boyne, son épouse volage Bóand.

(15) Ainsi à l'encontre du jeune Cúchulainn au retour de sa première expédition guerrière. Voir G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*², p. 200 s.

(16) *op. cit.* I.6.3.2.1.

Le combat entre Cúchulainn et le souverain nocturne, conflit du guerrier et du magicien, a pour effet, sinon pour but, la conquête d'une "puissance" féminine et ce schéma recoupe celui de maints autres textes proprement "héroïques" (17). Combat magique autant que guerrier : les "pouces" et les "orteils" assuraient probablement à Elcmaire une bonne "prise" sur ses proies, insuffisante toutefois pour vaincre celle du champion. Cúchulainn emporte d'ailleurs avec lui son échiquier, symbole des capacités mentales du héros "diurne" (18).

Ce texte montre donc nettement le lien qui unit le héros mortel à sa protectrice surnaturelle (mais soumise "pendant un an"...), reproduction du lien "cosmologique" entre le héros et l'Aurore. L'attitude d'Elcmaire diffère totalement de celle du dieu Manannán dans la *Maladie de Cúchulainn* : Elcmaire est confiné à la partie sombre de l'univers tandis que Manannán est généralement bienveillant. Le premier a conservé les plus mauvais aspects du ciel-nocturne indo-européen, le second gouverne par-delà les mers un royaume qui a beaucoup à voir avec la "belle saison de l'année" indo-européenne (19).

Ainsi se confirme l'importance des liens de Fedelm et du héros d'Ulster, l'identité des noms entre les quatre Fedelm mentionnées n'étant évidemment pas fortuite. Ils ne sont pas occasionnels mais durables et procèdent d'une nécessité de nature : le héros ne peut réussir sa tâche sans un appel audacieux aux forces de l'Autre Monde, sans une "captation"

(17) Par exemple *Tochmarc Delbchaime*, à l'issue d'une "traversée de l'eau".

(18) Sur l'échiquier, voir A. et B. Rees, *op. cit.*, p. 154. Cúchulainn et Conchobar sont les deux joueurs d'échecs dans la *Mort tragique de Celtchar*, cf. mon étude in *EIE* "Trois fautes fonctionnelles dans un texte irlandais". Sur le "pouce", cf. A. et B. Rees, *op. cit.*, p. 66, 250, 348. Cúchulainn est un spécialiste du "combat dans le gué". C'est là, notamment, qu'il combat la Mórrígan, à l'aide de ses pierres de combat (voir les textes traduits par Ch.-J. Guyonvarc'h, *op. cit.* note 5, p. 21 s.).

(19) Ph. Jouet, *L'Aurore celtique*, II.2.2.4.

d'une partie de sa puissance. Ces contacts sont évidemment cachés aux yeux des hommes du commun, ils se nouent dans la région des eaux nocturnes, loin de la troupe des Ulates "affaiblis". L'incapacité des hommes d'Ulster à supporter la vision de Fedelm confirme ce que la victoire sur Elcmaire a démontré : le héros est doué d'une vision supérieure et d'une aptitude inhabituelle à maîtriser le monde des "formes" nées de l'invisible.

De plus ce récit nous apprend que la "faiblesse des Ulates" est d'origine nocturne et hivernale.

2.6. Les neuf signes

Dans la version du *LU* la fée se nomme Fedelm *Noíchríde* "à neuf coeurs". Dans le *LL* c'est la servante de Fedelm *Noíchrúthach* "aux neuf formes", ce qui rappelle le surnom de la *Mórrígan ingin iluchtach*, la "fille aux multiples aspects" et ses "neuf tresses" (CMT § 84). Elles me semblent comparables à d'autres créatures du *Síd* auxiliaires du héros dans sa "traversée de la ténèbre", et doivent être comme telles interprétées par l'Aurore indo-européenne. Le nombre neuf qui les marque toutes les deux possède une riche symbolique que les textes ne permettent pas toujours d'élucider. Il est probablement ici en rapport avec une unité de temps, peut-être une conception ancienne de l'année (20).

3. Conclusion

Sir John Rhys n'avait pas tort de soupçonner un rapport avec Athéna. Ce rapport n'est pas direct, mais dans la mesure où Athéna procède aussi d'un aspect de l'Aurore indo-européenne (21), il est possible. Il manquait pour en préciser la

(20) Voir A. et B. Rees, *op. cit.*, p. 149 s. et 192 s. ; D'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, p. 256-257 ; J. Loth, *RC* XXV, p. 135 s. ; G. Dumézil, *EC* VIII, p. 272 s. Sur le neuf "saisonnier et polaire", voir B. G. Tilak, *Origine polaire de la tradition védique*, (trad. fr. éd. Archè, Milan, 1979), ch. VII et p. 320.

(21) J. Haudry, *op. cit.*, p. 134-135, 179, 276, 289.

nature une théorie qui intègre aussi les autres éléments du récit : la nuit et la neige, avec leurs conséquences sur l'organisation des armées. La "religion cosmique" indo-européenne fournit une telle théorie d'ensemble et c'est là un exemple, à mon sens, de ce que certains rapprochements anciens, presque intuitifs, insuffisamment fondés, peuvent attendre d'une nouvelle lecture. Pour la compréhension du texte épique en lui-même il en résulte un gain sensible de cohérence, une séquence mineure retrouvant sa raison d'être dans l'économie générale du récit. En outre l'utilisation d'un schème "cosmologique" dans l'épopée montre, une fois de plus, que celle-ci, loin d'être une construction parahistorique, a des bases mythologiques anciennes.

Philippe JOUET

NOTE ADDITIONNELLE A LA "MORT DE CELTCHAR"

J'ai montré dans une livraison précédente d'*EIE* comment le récit irlandais de la *Mort de Celtchar* s'organisait selon le schéma trifonctionnel de trois "fautes fonctionnelles" sanctionnées par trois morts violentes.

Le crime du premier protagoniste, le guerrier-magicien Celtchar, est d'avoir tué l'inoffensif Blái dans la maison royale, dans l'hospitalité même du roi. Faute contre les règles du droit et le respect dû à l'aire royale, donc faute de première fonction, encore renforcée par un fait sur lequel il convient de s'arrêter : ce crime est, directement, une atteinte à la *sacralité du roi*.

Le texte précise en effet que le javelot de Celtchar transperce Blái et va se planter dans la claie, derrière le roi Conchobar. Ce détail me paraît d'une extrême importance et doit être interprété, au vu d'autres textes, comme un défi à l'ordre sacré organisé autour de la personne royale. C'est ce que donne à voir le rite de présentation de la lance royale, auquel Mme Clémence Ramnoux a consacré des pages très pertinentes (articles récemment réédités : *Le Grand Roi d'Irlande*, L'Aphélie, Perpignan, 1989), et notamment ceci : "La légende *La Mort du roi Diarmuid* associe le rite de la prise de possession et le rite de la pénétration. Pour vérifier que l'autorité de son maître est effectivement respectée, un haut fonctionnaire effectue une procession de la lance royale : le héraut s'avance en portant la lance symbolique, non pas la pointe en avant, mais posée en travers

des bras ; devant cette lance pacifique toutes les clôtures doivent s'abattre, et la laisser pénétrer. Le texte distingue bien la clôture autour de la maison, et le seuil de la maison elle-même : seule la première doit s'abattre, ce qui limite exactement la prétention royale. (...) Tant de prescriptions, tant de précautions ne soulignent-elles pas la gravité de l'acte royal : pénétrer la clôture, en corps ou par substitution symbolique, n'est-ce pas le symbole d'une prise de possession ? La suite de la légende de *Diarmuid* montre que la prétention royale, quoique limitée, a été ressentie comme intolérable. L'homme noble refuse d'abattre sa clôture, pour laisser pénétrer la lance portée en travers des bras. Il tue le messenger royal (p. 30). (...) La procession de la lance royale prend un caractère rituel accentué par la pénétration de la lance dans l'enclos de la maison. Devant la lance royale, sans qu'elle ait besoin de se pointer, les barrières des enceintes doivent s'abattre. Il s'agirait donc, au principe, d'une manifestation non agressive et tempérée du pouvoir royal" (pp. 94-95).

L'intrusion de Celtchar est donc un véritable défi et un viol de la sacralité. De même que tout homme libre est le maître dans une zone définie par le jet de son arme, ainsi le roi étend son droit à une aire en principe inviolable, tant pour les biens qu'elle renferme que pour l'asile qu'elle procure : "Cette antique coutume atteste chez ces populations un sens de la dignité de l'homme, concrètement réalisée comme une zone de rayonnement invisible autour de la personne, et dont les enceintes successives sont le corps propre, les murs de la maison, l'aire d'asile ainsi définie" (op. cit., p. 25). Et cette "zone de rayonnement" est ici celle du roi, centre mystique de sa province, objet dans sa personne d'un respect qui ne s'attache qu'aux objets les plus sacrés. Celtchar n'est donc pas seulement coupable de meurtre, mais d'une transgression majeure, impardonnable. En fichant sa lance ensanglantée dans la claie qui délimite le coeur du "sanctuaire" royal (-inversion du principe-), il se pose en adversaire des choses humaines et divines, en rebelle absolu. Atteinte d'un "extérieur" déréglé contre un "inté-

rieur" équilibré (cf. 2.5.1), son geste irréfléchi résume l'agression globale que mènent contre l'ordre juridique et religieux les puissances irrégulières, tels ces guerriers marginaux dont Celtchar est un type particulier (c.f. 2.6 et 3).

La "faute" de Celtchar est donc à plusieurs titres faute de "première fonction". D'abord, par le viol de l'hospitalité : atteinte au juridique. Ensuite par le symbolisme menaçant, extrême, de l'arme portée contre une demeure entre toutes sacrée : atteinte au religieux (dans sa composante la plus archaïque, l'aura royale). C'est le roi qui représente la "victime" de cette agression, tout autant que Blái, c'est le roi qui la vengera, car il est *directement* impliqué dans le scénario destructeur, même s'il garde les apparences du sang-froid. Et si le fer de Celtchar résumait les risques que court, au crépuscule de l'année, l'institution royale elle-même ? Encore une fois, nous constatons que le premier niveau, dans la dramaturgie irlandaise, est occupé par le roi, victime, dominateur, *procurateur des sacra*, et pas seulement par la classe auxiliaire des druides. Cela aussi prouve l'archaïsme foncier du récit.

Philippe JOUET

L'ARBRE DE LA LIBERTE RESURGENCE D'UNE MENTALITE INDO-EUROPEENNE

La recherche iconographique demeure bien évidemment essentielle lorsqu'on aborde l'art figuratif. Mais il ne suffit pas d'identifier les sujets, figures allégoriques, saints, attributs, etc. Encore faut-il savoir à quelle nécessité ils répondent, quelles notions ils convoient, et comment ils fonctionnent les uns par rapport aux autres. Dans cette perspective, il convient de renverser la tendance actuelle des historiens d'art, qui consiste à privilégier l'image et à constater des faits, au profit d'une conception plus abstraite, mais plus rationnelle, qui partant des idées, permet de pénétrer la signification d'une oeuvre dans ses rapports avec les mentalités de l'époque qui la vit naître.

En s'inspirant des recherches mythologiques, notre étude se propose précisément de démontrer le fonctionnement de cette méthode. Si l'on admet que les cultures populaires sont des survivances dévaluées d'antiques systèmes religieux profondément ancrés dans les mentalités, il apparaît que l'application de la science mythologique à l'iconographie révolutionnaire autorise une analyse qui déborde très largement du seul cadre artistique, pour prendre en compte la Révolution dans son ensemble.

Les travaux relatifs à l'idéologie indo-européenne fournis-

sent en effet un cadre dont on entrevoit rapidement la possible extension à d'autres disciplines. A priori extérieur à notre propos iconographique, le discours tri-fonctionnel établi par Georges Dumézil semble pouvoir se répercuter sans grande difficulté sur les aspects sociologiques de la Révolution. Et ainsi que nous le verrons dans le cours de cette étude, il n'est pas jusqu'à certaines oeuvres qui peuvent être soumises avec bénéfice à une approche de ce type. Parallèlement, le discours anthropologique lié aux éléments apporte un éclairage permettant aux supports iconographiques de fonctionner selon des schémas ayant fait leurs preuves au niveau de la mythologie.

Cette recherche se situe ainsi sur un plan différent de celui des travaux les plus récents portant sur l'iconographie révolutionnaire. La problématique socio-politique qui préside aux analyses de Thomas Crow ou Philippe Bordes n'est pas à remettre en cause, non plus que l'approche, plus historique cependant, de Mona Ozouf. Son important ouvrage sur *La fête révolutionnaire* est le seul à avoir abordé le terrain des mentalités paysannes. Mais il n'était pas dans son propos d'y pénétrer. De même, les analyses de Jean Starobinski touchaient aux mêmes questions. Mais plus philosophiques, elles ne pénétraient pas au sein des oeuvres. Nous proposons donc ici une recherche d'un type nouveau faisant appel à l'interdisciplinarité.

Selon cette méthode, *Le triomphe de la Liberté*, peinture de Colinart conservée au Musée de la Révolution française à Vizille ⁽¹⁾ (**Fig. 1**), se révèle beaucoup plus riche qu'il n'y paraît au premier abord.

(1) Huile sur toile. H.O, 885 ; L. 1,230. Inscription ancienne au dos de la toile : *Colinart de Versailles / en 1790. Vizille, musée de la Révolution française. Inv. 86. 160.*



Figure 1

"Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu". Dans un premier temps donc, considérons le tableau, avant d'en venir aux réflexions qu'il suscite. L'allégorie est claire : la Liberté vient de renverser un arbre, symbole de l'Ancien Régime. Sa victoire amène la lumière, qu'un coq annonce. Nous avons donc un sens de lecture très clair, allant de gauche à droite, et que souligne le bras armé de la Liberté.

Analysons en détail les protagonistes du drame. Des chaînes brisées (l'esclavage) pendent aux branches de l'arbre, tandis que de sa souche sortent des serpents, image des Vices. Les nuages de l'obscurantisme s'échappent par la droite, laissant place à un ciel lumineux. Nous sommes ici dans le plus parfait contexte décrit par Jean Starobinski, le mythe solaire de la Révolution (2). "A partir de là, écrit cet auteur comme pour nous donner raison, il est peut-être permis de traiter sur pied d'égalité un certain nombre d'idées, d'événements, d'oeuvres d'art, dont la parenté devient reconnaissable par le lien fabuleux qui les unit tous. L'image simple du jour triomphant et de l'origine est une image clé" (3). Répondant en écho, Mona Ozouf cite Godard et Robin, membres du club des Jacobins, qui soucieux de "comprendre à quelles motivations profondes répond le mai", s'entourent seulement de quelques précautions, "pour dissiper les nuages qui, dans quelques lieux, obscurcissent encore" l'esprit de l'homme (4). Réalités et idées se conjuguent ainsi étroitement durant la Révolution. Revenons au tableau de Colinart. La Liberté se tient debout sur un tertre - et nous verrons que cela n'est pas indifférent -, armée d'une pique surmontée d'un chapeau à plumes tricolores. Cuirassée,

(2) J. Starobinski, 1789. *Les emblèmes de la Raison*, Paris, 1979, chap. V.

(3) J. Starobinski, *op. cit.*, p. 33.

(4) M. Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, 1976, p. 283, qui cite le Rapport de MM J. Godard et L. Robin, commissaires civils envoyés par le roi dans le département du Lot, Paris, Imp. Nat., 1791.

elle est figurée sous les traits de Minerve-Athéna, déesse guerrière, revêtue de la peau du lion de Némée, attribut traditionnel d'Hercule. Ces éléments supposent plusieurs choses.

Insistons sur le rôle de chacun de ces dieux ou héros. On a parfois remarqué la similitude entre Dius Fidius, hypostase du souverain Jupiter, et Hercule (5). Jupiter est la divinité au foudre, Hercule meurt consumé par le feu. Le demi-dieu est donc en relation directe avec la lumière, mais sa force en fait également une sorte de dieu de la guerre et des combats, assez proche peut-être d'Apollon, au bras armé d'une lance (assimilable à une pique ?), dieu lumineux, vainqueur du serpent Python (6). Quant à Minerve, déesse guerrière par excellence, elle est indissociable de l'arbre, puisqu'elle fit surgir un olivier sur l'Acropole. Elle se trouve donc également en relation avec la terre et l'abondance. Mais elle symbolise aussi la sagesse, se trouvant ainsi liée à la lumière, du fait de la verticalité aérienne de l'arbre.

Dans le tableau de Colinart, la Liberté (Hercule-Minerve) recouvre nécessairement elle-même toutes les notions que nous venons de voir avec les divinités gréco-latines. Mais il y a plus. Ayant renversé l'arbre du despotisme, il semble évident qu'elle a pris sa place. Mona Ozouf rappelle que l'arbre de la Liberté était parfois dressé sur une montagne (7). Cette situation est particulièrement visible dans le dessin de

(5) J. Poucet, "Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point", *Recherches de philologie et de linguistique* (Louvain), 1972, p.33-68,, cité par G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, p. 156.

(6) Hercule aussi, dès son enfance, étrangle les serpents.

(7) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 302. En réalité, la montagne joue le rôle de la balustrade, du muret, de l'enceinte dont certains arbres étaient entourés (cf. M. Ozouf, *op. cit.* p. 306-307).

Naudet représentant *La fête de l'Etre Suprême* ⁽⁸⁾ (Fig. 2). La Liberté symbolise donc le peuple (plus tard directement représenté sous les traits d'Hercule), nouveau souverain. Tirons les conséquences de ces constatations. L'allégorie synthétise en fait les trois pouvoirs tels qu'ils ont été définis par Georges Dumézil : fonctions de souveraineté, guerrière et de production. La Nation révolutionnaire, d'origine roturière, est par nature liée au troisième pouvoir, mais ayant pris la place de l'aristocratie, elle a pénétré les deux premiers. Nous nous trouvons ainsi au centre même de l'idéologie indo-européenne.

Analysons ces trois fonctions, en prenant en particulier les trois couleurs nationales, bleu, blanc et rouge. Le blanc, la lumière donc, est attribué au souverain, le rouge, le feu, à la guerre, et le bleu (ou le noir), à la terre ⁽⁹⁾. Peut-on ainsi admettre l'irruption du hasard dans la peinture de Colinart ? Si la Liberté symbolise le peuple, elle synthétise les trois fonctions. Elle est l'image de l'Unité, par-delà les différences, l'image des pouvoirs de la Nation roturière unifiée. Que la Liberté soit surtout guerrière, cela se conçoit dans le contexte des débuts de la Révolution -le tableau date vraisemblablement de 1790 -, la souveraineté nationale ayant été conquise par la force une année auparavant.

L'ARBRE DE LA LIBERTE

Poursuivons maintenant notre réflexion relative à l'arbre, qui nous fixera plus spécifiquement dans l'iconographie, notre propos essentiel. La Liberté, nous l'avons vu, elle-même image du peuple, a remplacé le roi.

(8) Aquarelle, gouache et pastel sur traits de plume et de mine de plomb. H.O, 468 ; L.O, 730. Signé. Paris, musée Carnavalet. Inv.D.5976.

(9) Ceci très précisément chez les Aryens. Cf. J. Haudry, *Les Indo-Européens*, Paris, 1981, p. 42.

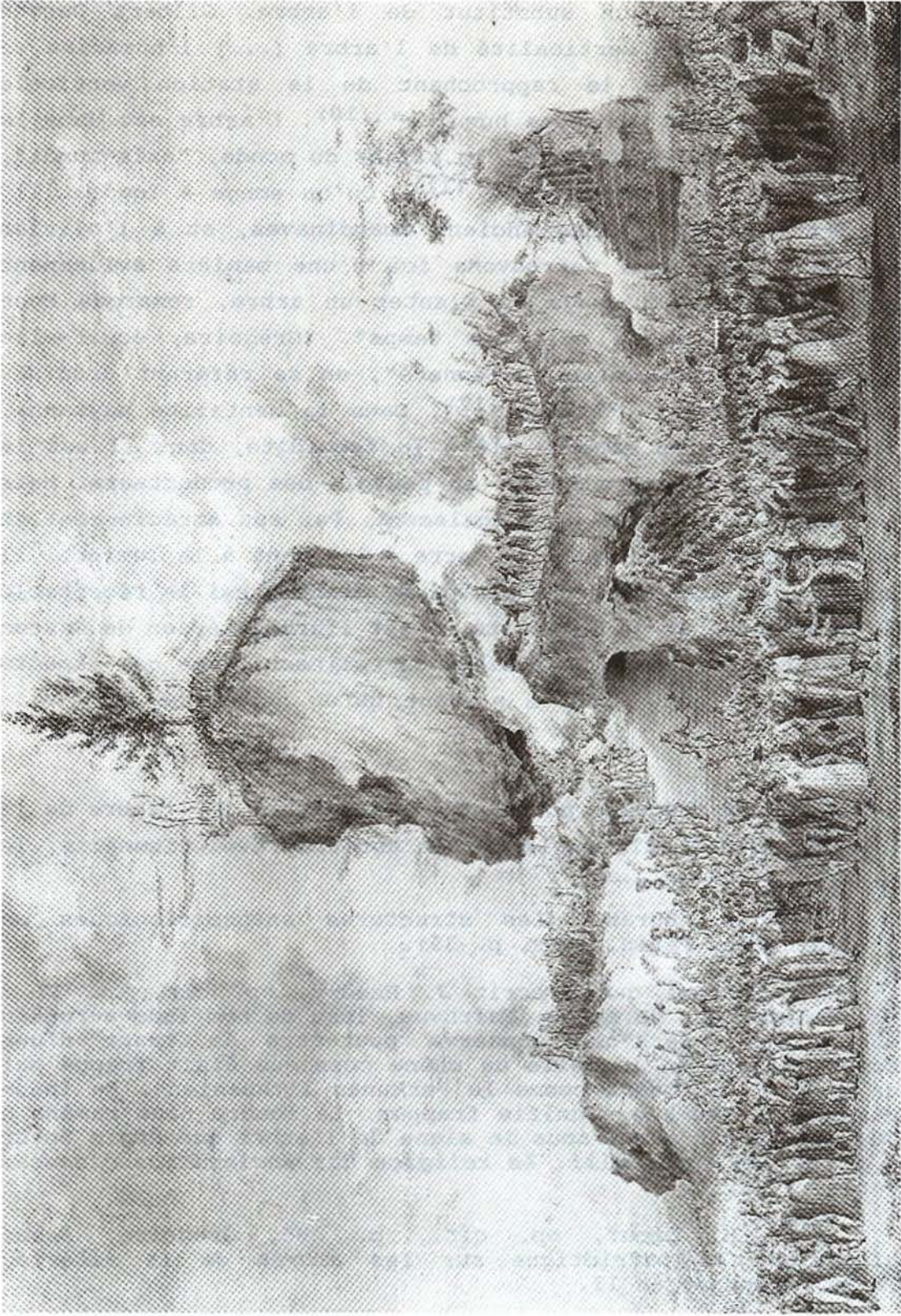


Figure 2

Elle est donc un substitut de l'arbre. Gilbert Durand remarque que "la verticalité de l'arbre (...) l'humanise en quelque sorte en le rapprochant de la station verticale significative de l'espèce humaine" (10). L'arbre est dans la mythologie indo-européenne, le pilier du monde, "axis mundi", image même de la cosmogonie (11). Qu'on songe à Yggdrasill, le frêne (ou l'if) des Anciens Scandinaves, et à l'olivier d'Athéna, que nous retrouvons ici d'une manière évidemment non innocente. "L'usage de planter un arbre, remarque Mona Ozouf, vient de la nuit des temps". "Grégoire, écrit-elle encore, démontre cette ancienneté", en se référant précisément à l'olivier d'Athéna (12). Dans la mentalité paysanne, l'arbre est bien entendu lié à la fécondité, dont il est le symbole. Il correspond donc au pouvoir des producteurs. Mais il est bien plus que cela également. Par son enracinement et sa verticalité, il relie la terre à l'air et à la lumière. Il conjugue en lui les trois pouvoirs, étant ainsi le réceptacle de la sagesse et de la vérité. C'est l'arbre aérien de Gaston Bachelard (13). Dans le tableau de Colinart, tous ces aspects s'interpénètrent, Minerve n'étant qu'un substitut de l'olivier.

Mona Ozouf rappelle pourtant l'ambivalence de l'arbre de la Liberté, quand elle parle de son ancêtre révolutionnaire, le

(10) G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1969, p. 391.

(11) Ainsi que l'écrit J. Haudry, *op. cit.*, p. 37 : "le nom gotique du monde, fairhvus, issu du nom indo-européen du "chêne" *pérk^wus, conserve peut-être la trace d'une cosmogonie selon laquelle un chêne cosmique était frappé par un dieu à la foudre comme le Perkunas lithuanien". En indo-européen, *per-k/g signifie frapper. La foudre nous ramène à Jupiter. C'est aussi sous le signe de l'arbre que Régis Boyer a placé son Yggdrasill. *La religion des anciens Scandinaves*, Paris, 1981.

(12) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 296. Grégoire, *Essai historique et patriotique sur les arbres de la liberté*, Paris, Desenne, an II.

(13) G. Bachelard, *L'Air et les songes*, Paris, 1943, p. 231.

mai, simple poutre fichée en terre (14). Potence ou symbole de fécondité ? Et l'auteur de citer l'inscription portée sur un arbre près de Cahors : "Le présent poteau est pour rétablir la liberté de France et le bonheur de tous les bons citoyens et pour pendre cet aristocrate..." (15) Ceci s'explique par la complémentarité de la mort et du renouveau dans la langage révolutionnaire, et plus généralement indo-européen. Cette rencontre "est le lieu symbolique du régicide", écrit Jean Starobinski (16). Quel meilleur exemple donner de cette perception des événements, que le dessin de Pierre-Etienne Lesueur, *L'exécution de Louis XVI* ? (17) (Fig. 3). Le boureau Samson brandit la tête du roi guillotiné : il brandit la lumière. La mort du souverain répond aux pendaïsons d'aristocrates suspendus à des lanternes, au début de la Révolution. Leur mort par pendaison annonçait la lumière de la vérité. Qu'on songe au mythe du dieu germanique Odinn, pendu à l'arbre Yggdrasill, pour conquérir le savoir. Ceci amène à considérer le rôle de la guillotine, dont nous savons qu'elle pouvait être perçue, comme "la barrière de l'éternité" (18), passage obligé vers un au-delà radieux. La guillotine image de la lumière ? Sa verticalité la rapproche de l'arbre. Nous verrons par le biais d'un autre élément, l'eau, que l'idée n'est pas sans fondement.

(14) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 288.

(15) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 288. cf. Godard et Robin, *op. cit.*

(16) J. Starobinski, *op. cit.*, p. 35.

(17) Plume, encre noire. Mise au carreau. H.O, 260 ; L.O, 385. Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Estampes. Coll. Hennin, n° 11675.

(18) Phrase de Chaumette rapportée par Lamartine, *Histoire des Girondins*, Paris, 1884, III, p. 382. Cité par Daniel Arasse, *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, Paris, 1987, p. 96.

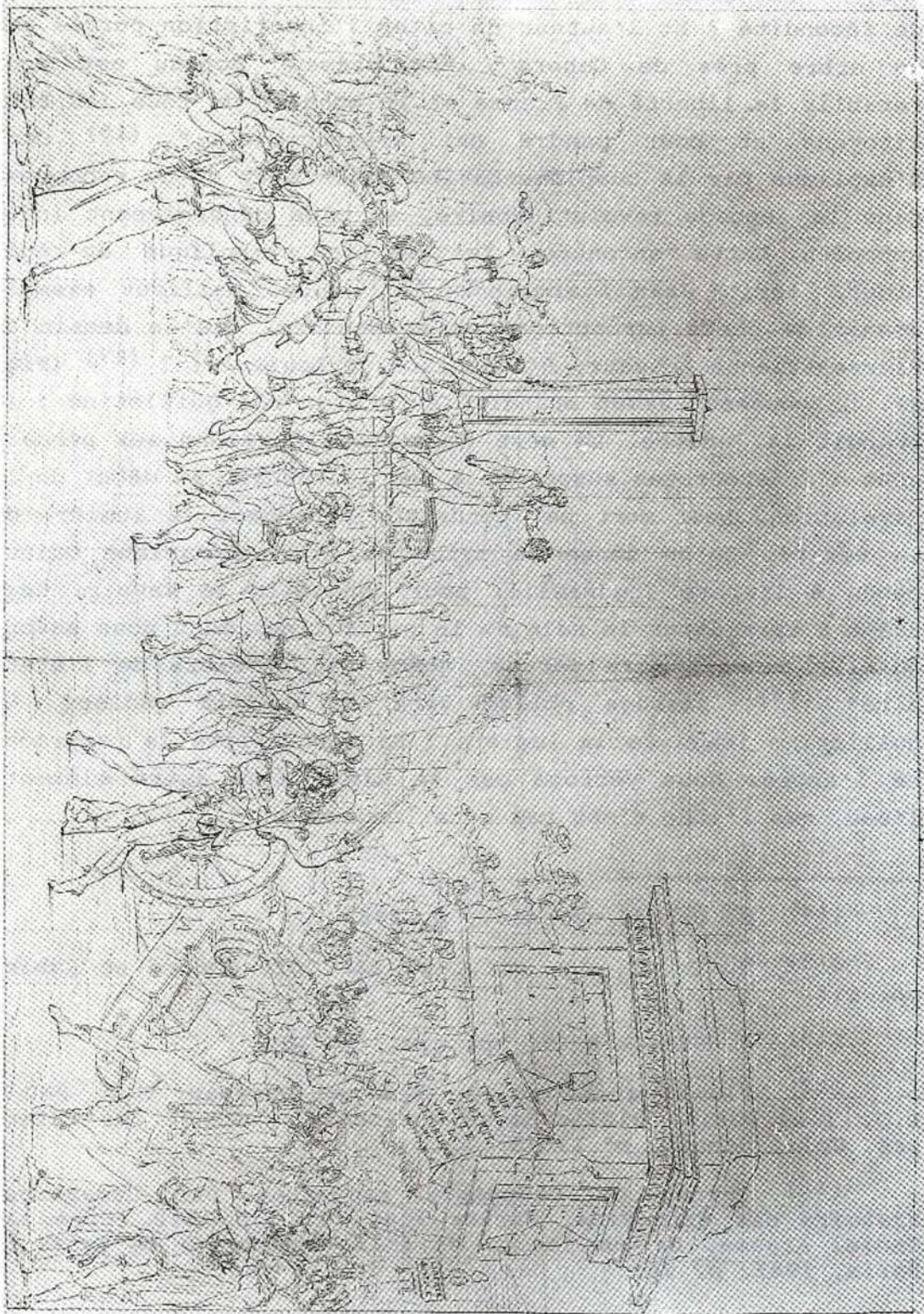


Figure 3

Mona Ozouf insiste sur l'aspect sacralisé des maïs, puis sur celui des arbres de la Liberté, ces "précieuses reliques" qu'on entoure "affectueusement" d'une enceinte "sacrée" (19). Que penser dès lors de "Sainte Guillotine" et de la "sainte pique" ? Ne peut-on les analyser comme étant des avatars de l'arbre ? L'arbre de la Liberté, explique Mona Ozouf, est parfois doublé "d'un piquet chargé de signes. Près de l'arbre vif planté à Villers-Cotterêts, une colonne aux trois couleurs doit porter la pique, la couronne, les pavillons tricolores" (20). Piquet, colonne, pique, cela élargit notre champ d'investigations. Pour bien comprendre ces aspects de l'arbre et les idées qu'il convoie, il est nécessaire d'avoir recours au tableau de Jeaurat de Bertry, *Allégorie en l'honneur de Jean-Jacques Rousseau*, conservé au musée Carnavalet (21) (Fig. 4). L'arbre est à nouveau planté sur un monticule, flanqué d'un faisceau républicain duquel émerge une pique avec couronne et bonnet rouge. Illustration de la réalité sans doute, mais plus que cela aussi. Mona Ozouf dit que l'arbre est presque obligatoirement coiffé du bonnet (22). Ici, il y a donc dissociation correspondant à l'exemple de Villers-Cotterêts. Lisons les inscriptions. Toute la terminologie révolutionnaire se trouve réunie sur ces deux symboles. Or, elle recoupe très précisément les notions que nous avons dégagées précédemment, comme étant liées à l'arbre cosmogonique des Indo-Européens. Il est donc clair que le faisceau et la pique se présentent comme des avatars de l'arbre de la Liberté. N'était-ce pas déjà ce qui était en germe dans la peinture de Colinart ?

(19) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 307.

(20) M. Ozouf, *op. cit.* p. 306.

(21) Huile sur carton. H. 0,575 ; L. 0,430. Inv. P. 1345. Il s'agit de l'esquisse d'un tableau offert à la Convention en 1794. Cf. M. Delpierre, "Note sur une allégorie révolutionnaire", *Bulletin du Musée Carnavalet*, 1952, n° 2, p. 8-10.

(22) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 306.



Figure 4

"L'arbre, écrit Gilbert Durand, peut être flanqué soit de deux animaux, soit de deux colonnes" (23). N'est-ce pas le cas dans le tableau de Jeaurat ? A droite, à nouveau sur un monticule, se trouve une colonne, qui répond par son idée de régénération, au premier groupe, duquel s'écoule une source d'eau vive, tandis qu'à gauche se dresse une pyramide d'Egalité (et non plus d'Eternité, bien que le message soit le même).

Certes, il est évident ici que nous avons aussi affaire aux deux colonnes maçonniques, Jakin, les nuées, donc l'eau, et Booz, le feu, qui selon Flavius Josèphe, ornaient l'entrée du temple de Salomon, mais nous avons aussi affaire à des substituts de l'arbre. Gilbert Durand remarque que l'arbre-colonne nous convie à une totalisation cosmique (24). On notera encore dans le lointain à droite, située entre la colonne de la Régénération et une seconde colonne, celle de la Révolution française, érigée sur un tertre, la guillotine, dont nous verrons plus loin, qu'elle peut être perçue comme un avatar de l'arbre. Ainsi, tout se passe comme si nous avions au premier plan, un bilan idéologique de la Révolution, et à l'arrière plan, une mise en pratique de cette symbolique, le lien se faisant autour de la grande idée de régénération. Ne dédaignons pas le fait en ce qui concerne le grand nombre de "montagnes" de ce tableau, que nous avons affaire ici à l'esquisse d'une oeuvre qui fut offerte à la Convention en messidor an II (juillet 1794). Selon la description fournie par le *Moniteur Universel* du 21 messidor (10 juillet), il semble qu'il n'y ait plus eu sur la toile définitive, qu'une seule "montagne sainte", couronnée de la colonne de la Régénération, elle-même flanquée du faisceau d'armes, "symbole chéri des départements de l'indivisible République, surmonté du drapeau tricolore, de la couronne civique et du bonnet de la Liberté", et de l'olivier de la paix. Cela simplifiait grandement la composition, sans pour

(23) G. Durand, *op. cit.*, p. 393.

(24) G. Durand, *op. cit.*, p. 393.

autant transformer le propos. La symbolique des trois éléments demeurerait semblable.

Etudions l'eau que nous venons de rencontrer, avant d'en venir à la signification de chacun de ces avatars. L'eau est l'image du savoir purificateur. Odinn fit tout pour posséder la source Mimir (Mémoire), qui coulait du chêne Yggdrasill. Et Mona Ozouf cite les rites d'arrosage des arbres de la Liberté, effectués parfois avec du vin ou du champagne (25). Rites de fécondité certes, confiés aux femmes, mais aussi rites de sagesse, liés à la grande idée révolutionnaire de régénération. La fête de la Nature, le 10 août 1793, se déroula devant une fontaine de la Régénération : une gigantesque statue de femme pressait ses seins desquels s'écoulait l'eau (26) (Fig. 5). Cette idée de la régénération est indissociable de la notion de devenir. C'est au pied du frêne Yggdrasill que se tenaient les Nornes, équivalent nordique des Parques. Le mai paysan scellait le pacte des saisons, l'arbre de la Liberté, "signe sensible de la régénération des Français", révèle l'annonce d'un monde nouveau. Il est "image de croissance" de la Révolution, selon les termes de Mona Ozouf, qui cite François de Neufchâteau (27).

La notion de liquidité nous amène à considérer une gravure de Normand d'après Louis Lafitte : *Les formes acerbes* (ou *La*

(25) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 305.

(26) Gravure d'Helman d'après Charles Monnet. H.O, 268 ; L.O, 437. Publiée dans les *Principales journées de la Révolution*. Paris, Musée Carnavalet, Inv. Hist. GC. VIII A.

(27) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 301. Dans sa *Circulaire du 26 vendémiaire an VII*, Neufchâteau écrit : "Il existe entre nous et les arbres (...) je ne sais quel attrait (...) qui lie notre courte existence à leur long avenir".



Figure 5

guillotine de Cambrai) (28) (Fig. 6). Joseph Lebon, terroriste de la région d'Arras et de Cambrai, y est présenté buvant alternativement le sang qui s'écoule des guillottes de ces deux villes. Il se régénère de cette manière terrible. Que signifie ceci ? Nous le supposons plus haut, la guillotine est perçue comme un avatar de l'arbre. Elle fait naître une source purificatrice. Et il est significatif de constater que dans la gravure, les deux portiques entrent en contact avec les nuages, donc avec le ciel, ici obscurci, mais habituellement lumineux. Nous avons ainsi la preuve, mieux que par le biais de la lumière, que la guillotine agit au niveau de l'iconographie, comme un avatar de l'arbre cosmogonique.

LES AVATARS DE L'ARBRE

A présent que nous avons vu quels sont les substituts de l'arbre, il convient d'étudier plus précisément la signification de chacun d'eux. Otons tout de suite la colonne, image d'éternité et de régénérescence, déjà considérée, pour nous pencher sur la pique, le faisceau et la guillotine.

La pique est l'emblème exclusif de la force combattante, semblable à la lance, qui est l'arme d'Apollon ou d'Odinn. Ces dieux étant respectivement liés, chacun dans l'univers mythologique auquel il appartient, à la lumière et au savoir, il s'ensuit que la pique est un symbole de la vigilance et de la vérité. "Monument d'insurrection", "symbole de révolte", selon Mona Ozouf (29), le mai, auquel la pique ressemble, véhicule l'idée de la conquête de la Liberté. Plus explicite encore que la perche des débuts de la Révolution, la pique est donc bien l'arme du combat révolutionnaire, ce qu'elle

(28) Gravure de Normand d'après Lafitte. H.O, 320 ; L.O, 360. Publiée le 13 mai 1796. Exemplaire conservé au Musée de Boulogne-Sur-Mer. Inv. 15 L.

(29) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 290. Trop riche d'interprétation pour être réduit à la seule notion de savoir, Odinn se situe en réalité à mi-chemin des fonctions souveraine et guerrière (cf. R. Boyer, *op. cit.*, p. 136 ss.).

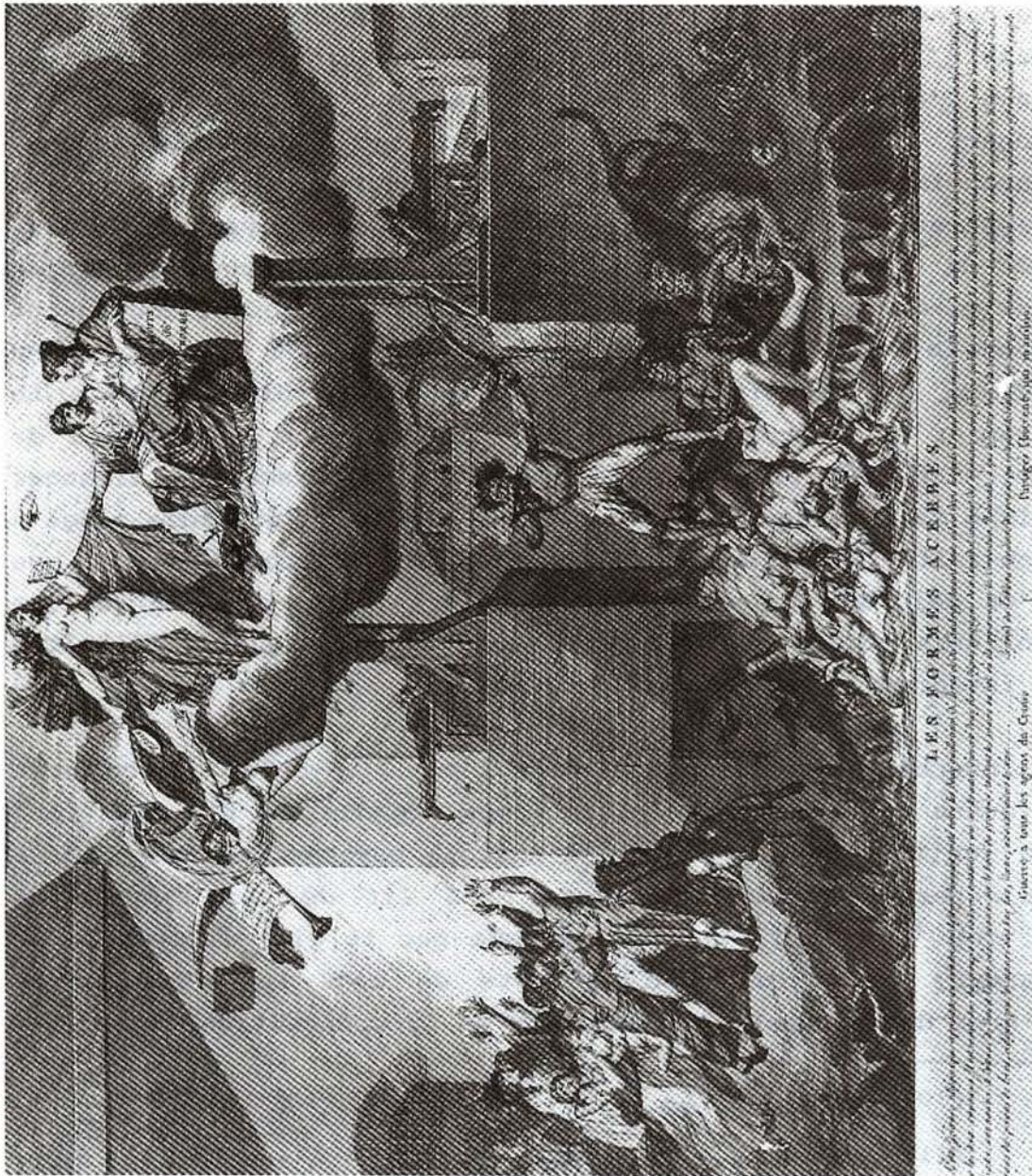


Figure 6

demeura sous la Terreur. Mai paysan, pique des sans-culottes, nous sommes bien dans le domaine des producteurs.

Nous l'avons vu, l'arbre de la Liberté est souvent coiffé du bonnet rouge. C'est également le cas de la pique, au moins dans l'iconographie. Rouge, couleur de la guerre, ainsi que nous l'avons dit, mais aussi du feu, donc de la lumière. Le bonnet occupe la place du coq, oiseau à la crête rouge, annonciateur de l'aurore des temps nouveaux. Et Mona Ozouf de rappeler que l'un des premiers gestes des paysans en 1789, fut de détruire les girouettes ⁽³⁰⁾. Que le bonnet remplaçât celles-ci ne fait aucun doute. Le coq ou le bonnet couronnent donc le sommet de l'arbre ou de la pique, et Gilbert Durand relève "la rivalité entre le serpent et l'oiseau" ⁽³¹⁾. Le premier se tient, comme c'est le cas dans le tableau de Colinart, au pied de l'arbre. Le dragon-serpent Nidhoggr niche dans la souche d'Yggdrasill, tandis qu'un aigle siège à son faite. N'a-t-on pas là un parallèle explicite avec ce que l'on sait des images révolutionnaires ? Mais on remarque que Colinart autant que Jeaurat ont éprouvé quelques difficultés à intégrer le coq à leurs compositions.

Intermédiaire entre la réalité et l'au-delà, le coq est d'autre part un animal psychopompe, conducteur des âmes vers la lumière. Dans le dessin d'Anatole Devosge représentant *Le Peletier de Saint-Fargeau sur son lit de mort* (musée de Dijon) ⁽³²⁾ (Fig. 7), on remarque que le glaive, symbole du martyr, est surmonté d'une tête de coq. La situation de l'arme dans la partie supérieure de la composition, vouée à

(30) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 284-286.

(31) G. Durand, *op. cit.* p. 395. Voir aussi R. Witkower, *Allegory and the migration of symbols*, New-York, 1977, II. Eagle and serpent, p. 16-44.

(32) Dessin à la pierre noire, mise au carreau, par Anatole Devosge d'après le tableau disparu de David. H. O, 467 ; L. O, 400. Dijon, Musée des Beaux-Arts. Inv. sup. 5 D. Dev.



LE PELETIER de SAINT FARGEAU

Dessin d'Anatole DEVOSGE

d'après DAVID

Figure 7

la transcendance, apparaît significative. C'est vers la vérité, vers la raison qu'est appelé le conventionnel.

Sans quitter notre propos, mais en insistant plus particulièrement sur les armes, nous voudrions citer un sabre que conserve le Musée de l'Armée, dont la coquille est ornée d'une symbolique qui recoupe très précisément notre démonstration. Dans un carré se trouvent réunis de bas en haut, des épis de blé, un sabre et un triangle maçonnique. Ce sont dans un ordre croissant les emblèmes des trois fonctions duméziliennes. Quand on sait que le sabre du type "petit Montmorency à coquille" présentait pour son possesseur l'occasion d'affirmer son rôle social de gardien du nouvel ordre (33), on mesure l'importance de cette symbolique. Le sabre lui-même apparaît bien comme un succédané de tous les emblèmes dérivés de l'arbre que nous venons de voir.

Plus prosaïquement, le faisceau, qui synthétise en lui plusieurs éléments, dont la pique et le bonnet rouge, est un symbole très facilement compréhensible. Il est, si l'on peut dire, un arbre aux idées matérialisées. Repris de l'Antiquité romaine, il est l'image de la République, gouvernement vertueux. Par les couleurs nationales, il est le réceptacle des trois pouvoirs, par la pique qui le traverse, il véhicule une notion de force.

C'est sans doute la guillotine qui s'éloigne le plus de l'arbre tel que nous l'avons vu jusqu'à présent. L'élément liquide lui est indissociablement lié, convoyant par là une idée de régénération. Mais il y a plus. Deux aspects sont à analyser. L'un concernant le domaine indo-européen, l'autre la problématique artistique dans le contexte révolutionnaire. S'interpénètrent-ils ? C'est ce que nous verrons. Le thème de la monstration de la tête est la conséquence d'une exécution. Nous avons vu ce qu'il signifie. Mais au-delà, c'est égale-

(33) Voir cat. exp. *Aux Armes Citoyens ! Les sabres à emblèmes de la Révolution*, Vizille, Paris, 1987-1988.

ment un acte sacré qui est représenté, celui de la fondation. Est-ce un hasard si Lesueur a repris dans son dessin, pour la figure de Samson, l'attitude que Poussin avait donnée à Romulus dans son *Enlèvement des Sabines* ? Nous ne le croyons nullement. Romulus, demi-dieu latin fondateur, après une guerre fratricide entre deux groupes (pouvoir laïco-religieux et pouvoir guerrier face aux producteurs), les Romains contre les Sabins (34), apparaît comme l'image de la concorde, de laquelle découle nécessairement le contrat social. Acte essentiel du droit, celui-ci fait suite au serment, de tendance magique, qui comme le dit Benveniste, est un "rite oral souvent complété par un rite manuel" (35). Quel est dans ces conditions, le rapport que l'on peut établir avec le dessin de Lesueur ? D'abord, il ne fait pas de doute que Samson brandit la tête du roi en signe de fondation d'un nouvel ordre social, la République. Il faut sans doute imaginer que la guerre de fondation révolutionnaire concerne les conditions d'intégration du mouvement populaire, exclu des affaires depuis 1789. Le schéma trifonctionnel de Dumézil est ainsi respecté. Les sans-culottes représentant les producteurs accèdent à la gestion harmonieuse de la société. Législateur, organe de la justice, Samson apparaît comme un nouveau dieu fondateur, en relation directe avec la vérité, donc avec la lumière. Et l'on comprend mieux de cette façon le rôle lumineux joué par la tête du roi (36). Remarquons encore la composition du dessin, formée de trois groupes

(34) J. Haudry, *op. cit.*, p. 14. Voir G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969. Le schéma légendaire romain trouve un parallèle chez les Germains, avec la guerre entre les Vanes et les Ases (Cf. R. Boyer, *op. cit.*, p. 198-201).

(35) E. Benveniste, *Revue d'histoire des religions*, 134, 1947-1948, p. 81 ss.

(36) *L'exécution des Girondins*, dessin anonyme conservé dans la collection Rothschild au Musée du Louvre (Inv. 3831 D.R.) semble expliciter cette idée : vue en perspective, la composition montre un condamné qui paraît comme propulsé vers la statue de la Liberté, érigée Place de la Révolution, déesse accueillant les hommes régénérés par la guillotine.

distincts. Or, ces trois groupes correspondent précisément aux trois fonctions duméziliennes : en bas à gauche, les producteurs (les sans-culottes), au-dessus, le pouvoir magico-laïc, à droite, le pouvoir militaire.

Cette constatation nous amène à considérer les fonctions remplies par le faisceau, l'arbre et la colonne dans le tableau de Jeaurat. En fait, nous retrouvons ici les trois pouvoirs duméziliens. Si le faisceau représente surtout la guerre, si l'arbre possède un sens lié à la fécondité, donc, aux producteurs, la colonne, par l'idée de régénération qu'elle convoie, par son isolement aussi, symbolise le pouvoir magico-religieux. Tous ces aspects de notre étude apparaissent donc dans leur plénitude.

La guillotine possède ainsi un sens dérivé de l'arbre qui nous entraîne plus loin que les précédents substituts. Mais nous disions également plus haut que sa présence correspondait aussi à une nécessité artistique. En effet, la société révolutionnaire ayant réintégré l'homme dans ses prérogatives, au détriment de la divinité, il devait s'ensuivre que l'arbre, emblème abstrait, dut s'effacer au profit d'une symbolique tout aussi riche de sens, mais plus immédiatement compréhensible : ce fut la guillotine. A considérer sa conception, on remarque d'ailleurs qu'elle se trouve érigée sur une estrade, qui joue le rôle de la montagne pour l'arbre de la Liberté ⁽³⁷⁾. Ceci montre donc que la conception idéologique de la guillotine s'harmonise avec la mentalité révolutionnaire. Toutefois, la situation de l'échafaud dans la partie haute de la composition correspond à un discours traditionnel de la peinture depuis la Renaissance, le registre supérieur étant réservé à la transcendance. Art et idéologie se complètent ainsi parfaitement dans ce dessin.

(37) Voir en particulier sur ce point le tableau du Musée Carnavalet, *Scènes révolutionnaires*. Huile sur papier entoilé (signé Taunay). H. O, 680 ; L. O, 900. Inv. N.P. 1317. La guillotine se trouve érigée sur une petite montagne irréaliste (Fig. 8).



Figure 8

Bien entendu, nous ne prétendons pas épuiser l'ensemble des problèmes que suscite une telle étude. Il n'est évidemment pas question d'analyser ici l'iconographie révolutionnaire dans son ensemble. Il demeure un point pourtant que nous souhaitons éclaircir. Colinart, Jeaurat, Lesueur avaient-ils conscience des notions que nous avons dégagées lorsqu'ils réalisaient leurs oeuvres ? Evidemment non. Dans ces conditions, notre propos n'est-il qu'une vue de l'esprit ? Nous ne le pensons pas. Alors d'où provient ce système de pensée ? Comment a-t-il pu surgir au moment de la Révolution ? Mona Ozouf insiste très justement sur la culture populaire, paysanne, qui réapparut à partir de 1789 (38). Les notions indo-européennes semblent avoir été enfouies au plus profond de l'inconscient collectif. Qu'elles se soient révélées au grand jour ne doit pas étonner. L'humanisation de la société à partir de 1789-1790 autorisa le retour des mentalités tenues dans l'ombre par la conception divine de la monarchie absolutiste. Au niveau artistique, cela ne doit pas non plus étonner. Depuis Louis XIV, l'art se devait de faire le jeu du pouvoir aristocratique. La démocratisation amena nécessairement une résurgence de la culture populaire.

Toutefois, ceci n'explique pas comment les idées indo-européennes ont pu se conserver jusqu'à la Révolution. Et jusqu'à quel point étaient-elles comprises par les hommes à l'époque ? C'est ici qu'interviennent les différences de datation entre le tableau de Colinart (1790) et celui de Jeaurat (1794). Autant le mai, et par extension l'allégorie de Colinart, répondaient à une conception du monde clairement perçue par les paysans, autant la peinture de Jeaurat correspond à une version officialisée par le gouvernement de la Terreur. Ces considérations nous amènent à deux types de conclusions.

Ainsi que le dit Mona Ozouf à propos de la fête révolution-

(38) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 280 ss.

naire, nous assistons à un transfert de sacralité (39). Les survivances païennes ont d'abord cohabité avec la religion catholique - mais jusqu'à quel point le christianisme n'était-il pas indo-européanisé ? Avec la Terreur, et la déchristianisation qui s'ensuivit, on substitua à Dieu un culte à la déesse Raison puis à l'Etre Suprême, culte laïc fondé sur la nature. Cette démarche nouvelle correspond à une phrase de Saint-Just : "Outre que les lois corrompent les hommes, il faut à chaque instant corrompre les lois pour conserver les hommes" (40), c'est-à-dire la nature. Théoricien du gouvernement révolutionnaire, Saint-Just s'appuie sur les mœurs pour légiférer, la loi étant le garant des mentalités. N'était-ce pas reconnaître implicitement le bien fondé des traditions populaires et admettre les croyances ancestrales de la population française ? Les religions laïques mises sur pied durant la Terreur, l'officialisation de l'arbre de la Liberté, ne sont-ils pas dans ces conditions les premiers actes de la reconnaissance d'une culture paysanne ?

Ces aspects de notre réflexion sont indissociables du "primitivisme" ambiant à la fin du XVIIIe siècle, dont la Révolution est l'événement le plus visible. Tout est remis en cause et redéfini. Quand Saint-Just écrivait dans son *Discours sur la Constitution* : "Les anciens Francs, les anciens Germains, n'avoient presque point de magistrats : le peuple étoit prince et souverain" (41), il s'inspirait bien entendu du livre de Mallet publié en 1755 (42), première redécouverte du passé nordique de l'Europe. C'était aussi une manière de reconnaître qu'il existait alors une culture

(39) M. Ozouf, *op. cit.*, p. 317 ss., chap. X.

(40) Saint-Just, *De la nature*, f. 14, dans Saint-Just, *Théorie politique*, éd. A. Liénard, Paris, 1976, p. 150.

(41) Saint-Just, *Théorie politique*, p. 186.

(42) P.-H. Mallet, *Introduction à l'Histoire du Dannemarc*, Copenhague, 1755.

différente de celle qui était autrefois imposée par l'Etat. Mais comprenait-on à l'époque les rapports très étroits qui existaient entre de telles réflexions et les pratiques révolutionnaires de plantation des maïs et des arbres ? Certainement non. La réappropriation des mythes ancestraux par la République est une illustration de la théorie de Vladimir Propp (43), qui estime que les anciennes croyances, ne répondant plus à aucune réalité, ont été conservées, mais déformées, par des sociétés qui ne les comprennent plus. Il est patent cependant que c'est grâce à de telles manifestations du passé européen que les frères Grimm imagineront la culture indo-européenne.

Notre propos suscite encore bien des questions, dont la principale concerne le niveau réel de réalisation de la Révolution. Jusqu'à quel point d'ailleurs ne serait-il pas plus juste, selon l'optique que nous avons adoptée, de parler de "réintégration" ?

Quoiqu'il en soit, notre démonstration avait aussi pour but de souligner la nécessité de la recherche inter-disciplinaire.

Jérémie BENOIT

(43) V. Propp, *Les racines historiques des contes merveilleux*, 1946, trad. fr., Paris, 1983.

CHRONIQUE DES ETUDES INDO-EUROPÉENNES

A PROPOS D'UN LIVRE RECENT

Colin RENFREW *L'énigme indo-européenne*, Archéologie et Langage Paris, Flammarion, 1990 (traduction de : *Archaeology and Language, The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, Jonathan Cape, 1987)

La conception se laisse résumer en peu de mots : les Indo-Européens (c'est-à-dire les locuteurs de l'indo-européen reconstruit) ne sont autres que les premiers agriculteurs qui, partis de l'Anatolie vers -6000, ont diffusé sur une grande partie de l'Europe et de l'Asie tout à la fois l'agriculture et les langues indo-européennes. Leur progression s'explique par la mise en culture de nouvelles terres par les générations successives et leur succès par la supériorité économique et par suite démographique de ces agriculteurs sur les chasseurs-cueilleurs qui les ont précédés sur le terrain. L'argument sur lequel l'auteur fonde sa théorie est que l'introduction de l'agriculture constitue le seul événement préhistorique suffisamment important pour rendre compte de la diffusion des langues indo-européennes, c'est-à-dire pour donner à la fois la raison du déplacement de ses locuteurs, et de leur succès. Le modèle retenu, celui de la "vague d'avancée" défini par A.J. AMMERMAN et L.L. CAVALLI-SFORZA ⁽¹⁾, est opposé à celui de la conquête résultant de la suprématie d'une élite, adopté sans discussion par les auteurs antérieurs. Ce second modèle, qui rend compte par exemple de la diffusion des langues romanes par la conquête romaine, suppose l'existence d'une société hiérarchisée, voire même d'un état organisé, comme pour cet exemple. Or l'existence d'une telle forme de société n'est pas évidente

(1) The wave of advance model for the spread of agriculture in Europe, in C. RENFREW, K.L. COOKE (et autres) *Transformations, Mathematical Approaches to Culture Change*, New York, Academic Press, 1979, p. 275-294.

pour les cultures antérieures aux "sociétés héroïques" de l'âge du bronze, et devient de moins en moins probable plus on remonte dans le temps. Et comme depuis quelques décennies, on a considérablement allongé la chronologie de la famille indo-européenne, la question se trouve posée. Le fait qu'un groupe linguistique, celui des langues anatoliennes (hittite et langues apparentées) apparaisse, déjà fortement différencié, dès la fin du troisième millénaire (par des attestations indirectes) contraint à repousser le processus de dialectalisation de la proto-langue au quatrième millénaire ou même avant. Le poids de cet argument ne doit pas être sous-estimé. Plus généralement, les critiques adressées par l'auteur aux conceptions antérieures ne manquent pas de pertinence. On aurait grand tort de considérer comme résolue la double question du foyer originel des langues indo-européennes et celle de leur diffusion. A la théorie la plus largement représentée, celle de Marija GIMBUTAS (2), qui postule des vagues successives d'émigration (dont trois vers l'Ouest) à partir de la Russie méridionale s'oppose celle de Lothar KILIAN (3) qui privilégie la civilisation des gobelets en entonnoir de l'Europe du nord. Contemporaine de celle des kourganes de Russie méridionale, elle ne peut, selon lui, en être issue. Comme le caractère indo-européen de celle des kourganes paraît bien établi, on est conduit à postuler une vaste zone indo-européanisée dès le cinquième millénaire et donc à faire remonter encore plus haut la période commune. Car l'unité de l'indo-européen reconstruit suppose nécessairement un territoire restreint. Mais cette solution s'avère impraticable : l'Europe septentrionale du cinquième millénaire ignorait notamment le cuivre (nommé *aye/os- en indo-européen) et la domestication du cheval (dont le nom indo-européen *ekwo- est associé, dans une formule héritée, à celui de l'homme, *wiro- : il s'agit du cheval domestiqué). D'autre part, une nouvelle conception, celle des savants soviétiques T.V. GAMKRELIDZE et V. VIVANOV (4) situe l'habitat originel dans le nord de la Mésopotamie au quatrième millénaire. Naturellement, l'écosystème reconstruit à partir du vocabulaire diffère sensiblement de celui sur lequel se fondent les auteurs précédents. Mais la démarche, qu'on nomme "paléontologie linguistique", est identique : elle consiste à définir, à partir d'un certain nombre de lexèmes reconstruits les caractéristiques et l'âge de la culture correspondante avant de chercher à la localiser sur le terrain. C'est

(2) Outre les nombreux articles parus dans le *Journal of Indo-European Studies*, voir : *The three waves of the Kurgan people into Old Europe*, *Archives suisses d'anthropologie générale*, 43, 1979, p. 113-117.

(3) *Zum Ursprung der Indogermanen*, Bonn, Habelt, 1983.

(4) *Indoevropaeskij jazy i indoevropejcy*, 2 vol., Tbilissi, Editions de l'Université, 1984 (une traduction anglaise est en cours).

également celle qu'a utilisée I.M. DIAKONOFF (5) dans la critique serrée qu'il a faite de cette hypothèse pour y substituer celle d'un habitat originel balkanique. Au contraire, RENFREW répudie catégoriquement cette méthode à laquelle il reproche notamment de constituer un cercle vicieux : selon lui, elle consiste à reconstruire des formes (des signifiants) dont on détermine le sens en se fondant sur l'archéologie préhistorique, qui à son tour s'appuie sur le vocabulaire reconstruit pour situer l'habitat originel. Il faut bien reconnaître que ce reproche est en partie fondé : il est des exemples de cette faute de méthode. Mais les exemples qu'il utilise pour tourner en dérision la paléontologie linguistique prouvent seulement que cette méthode ne peut être appliquée aveuglément. Mais quelle méthode peut l'être dans les sciences humaines ? Elle a besoin d'être contrôlée, au moyen de l'archéologie préhistorique, bien sûr, mais aussi d'autres disciplines comme l'ethnologie, et l'un des pièges à éviter quand on procède à ce contrôle est effectivement le cercle vicieux. Mais est-ce si difficile ? Non : il suffit de considérer, pour chaque vocable reconstruit, les données sur lesquelles repose la reconstruction : le tri entre la simple possibilité, la probabilité, et la quasi-certitude se fait aisément. Quand, par exemple, on observe que pour la forme reconstruite *ekwo- l'unique sens de "cheval" est attesté dans les sept groupes de langues où la forme est représentée, la reconstruction du sens de "cheval" peut être considérée comme une donnée indépendante de l'identification archéologique. Et, comme on l'a rappelé ci-dessus, son association avec le nom de l'homme dans une formule héritée montre qu'il s'agit du cheval domestiqué. D'autre part, comme la paléontologie linguistique est la seule méthode qui permette de se faire une idée du type de culture que l'on a à identifier sur le terrain, c'est-à-dire à situer dans l'espace et dans le temps, il faut bien s'en accommoder, en dépit de ses insuffisances et de ses risques. Sinon, l'archéologue ne sait plus ce qu'il doit chercher. Comment expliquer cette surprenant attitude de l'auteur ? Il ne s'agit assurément pas d'une méconnaissance ou d'un mépris des données et des méthodes de la linguistique, dont il est bien informé, et sur lesquels il porte à plusieurs reprises des jugements pertinents (p. ex. sur la portée de la glottochronologie et de la lexicostatistique). la raison apparaît lorsque l'auteur signale l'existence du cuivre en Anatolie au septième millénaire (p. 199) : il reconnaît implicitement que la présence du nom du "cuivre" (*aye/os-) dans le lexique reconstruit est une donnée dont il convient de tenir compte. Dès lors, comment peut-on refuser de tenir compte de celle du nom du cheval, qui, à l'inverse, est inconnue à cette époque en Anatolie ? On voit pourquoi l'auteur condamne la paléontologie linguistique : c'est parce que ses données lui paraissent incompatibles avec la théorie qu'il propose. En

(5) On the Original Home of the Speakers of Indo-European, *The Journal of Indo-European Studies*, 13, 1985, p. 92-174.

effet, si l'on suppose que l'indo-européen a été diffusé dès le septième millénaire par des agriculteurs anatoliens, il devient impossible d'expliquer pourquoi des réalités qui leur étaient inconnues sont exprimées par le même vocable dans différentes langues indo-européennes, surtout quand il s'agit de langues géographiquement éloignées, qui n'ont pas pu emprunter à une même langue, et d'un vocable immotivé, qui n'a pu être secondairement dérivé parallèlement. Il faudrait donc, comme l'ont fait IVANOV et GAMKRELIDZE, réviser la reconstruction du lexique. Mais ces auteurs situent l'habitat primitif dans l'Anatolie du quatrième millénaire ; si l'on remonte jusqu'au septième, la révision doit être encore plus radicale - à moins d'admettre que les agriculteurs du septième millénaire n'ont constitué qu'une première vague (cf. ci-dessous).

De plus, il est un ensemble de données que l'auteur ne prend pas en considération : il s'agit de la tradition indo-européenne, dont il ne retient que les "trois fonctions". Certes, on lui accordera sans peine que l'"idéologie des trois fonctions" n'implique pas l'existence d'une société effectivement divisée en trois classes correspondantes, comme c'est le cas chez les Indo-Iraniens et les Celtes : DUMEZIL l'a reconnu. Mais est-il concevable qu'elle émane d'une société égalitaire ? Elle serait alors dépourvue de signification. De plus, la tradition indo-européenne ne se limite pas à cette "idéologie". Si l'on considère les concordances formulaires, qui se comptent aujourd'hui par centaines (6), la mentalité sous-jacente est manifestement celle d'une société inégalitaire, dont les idéaux et les valeurs sont déjà ceux de la "société héroïque" des époques ultérieures. Incontestablement, il y a là un ensemble de données qu'on ne saurait éluder. D'autant que ces concordances sont beaucoup plus fiables que les indications du lexique, car leur interprétation est immédiate, et ne dépend d'aucune confirmation extérieure. La seule formulation d'idéaux et de valeurs fonde la réalité de l'indication : il s'agit des idéaux et des valeurs de la société qui les proclame. Et ce ne sont manifestement pas ceux d'une société d'agriculteurs qui, selon la formulation de l'auteur (p. 320) ne seraient rien d'autre. Toutefois, cette observation ne me semble pas condamner la théorie dans son principe. En effet, s'il est largement attesté aussi bien à l'est du domaine indo-européen, dans le monde indo-iranien, qu'à l'ouest, dans le monde grec et dans le monde germanique, le formulaire traditionnel paraît inconnu, pour l'essentiel, du monde anatolien. On a observé par ailleurs que les noms de personnes typiques de la "société héroïque" bien représentés dans les trois domaines qui ont conservé le formulaire, sont absents en hittite. Si,

(6) Voir en particulier Rüdiger SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, Otto HARRASSOWITZ, 1967.

comme on l'admet ordinairement (7), les trois fonctions sont elles aussi inconnues, il faut considérer que, du point de vue de la culture, le monde anatolien représente un stade plus ancien de la communauté indo-européenne : conception parallèle à celle de l'"indo-hittite" qui considère, dans le domaine linguistique, que le rameau anatolien s'est séparé le premier de la communauté indo-européenne.

La conception présentée est en fait moins révolutionnaire qu'on ne l'a dit, et qu'il peut sembler à première vue. Comme le reconnaît son auteur, elle reprend, en la prolongeant dans le passé (et vers l'est) celle de P. BOSCH-GIMPERA (8), qui identifiait les Indo-Européens aux Danubiens, agriculteurs du cinquième millénaire. Elle a aussi un point commun avec celle de W.H. GOODENOUGH (9), qui rattache la culture des Kourganés à celle de Cucuteni-Tripolye : la priorité de l'agriculture sur le pastoralisme. Et c'était déjà le point de vue de F. FLOR (10). Finalement, l'auteur reconnaît, en s'excusant, qu'il aboutit, lui aussi, à un *Urfolk*, localisé spatialement et temporellement (dans une *Urheimat*). Mais comment faire autrement, à moins de récuser la notion même de langue originelle (*Ursprache*) ? Cette hypothèse extrême, formulée en 1938 par N.S. TRUBETZKOY est évoquée à plusieurs reprises, mais catégoriquement rejetée p. 59. Il faut donc se garder de croire que l'auteur l'adopte implicitement dans les passages où il la mentionne sans commentaire. C'est là un des exemples d'une fâcheuse tendance qu'a l'auteur de revenir sur une idée pour la nuancer ou même la contredire ; la lecture du livre n'en est pas facilitée. Ainsi pour le "principe de KOSSINA", répudié p. 9, et réintroduit p. 10 : "il n'est pas rare que vestiges archéologiques et témoignages linguistiques concordent suffisamment pour fournir des schémas de colonisation qui rendent compte des relations linguistiques observées". Ce qu'il convient effectivement de rejeter, c'est la validité universelle attribuée jadis à la correspondance entre un ensemble de sites définis par un fossile directeur (p. ex. un type de céramique), une langue et une ethnie : l'expérience prouve qu'il y a parfois concordance, parfois non. A lire certains passages, on pourrait même croire que l'auteur - après avoir rappelé que le terme d'"indo-européen" est de

(7) Voir toutefois Emilia MASSON, *Les Douze Dieux de l'immortalité, croyances indo-européennes à Yazilikaya*, Paris, Les Belles Lettres, 1989 ; *Le Combat pour l'immortalité, héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

(8) *Les Indo-Européens*, Paris, Payot, 1961.

(9) The evolution of pastoralism and Indo-European Origins, in G. CARDONA, H.H. HOENIGSWALD, A. SENN, *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970, p. 253-265.

(10) *Die Indogermanenfrage in der Völkerkunde, Festchrift Hirt* p. 69-129.

nature linguistique - semble répudier la reconstruction (p. 100 "le leurre du proto-lexique) ; mais il fait aussitôt marche arrière p. 109 : "bien entendu, il ne s'agit pas d'attaquer la méthode comparative...". On se demande alors comment cette méthode peut être valable pour la reconstruction de la grammaire, mais non pour celle du lexique - ou de la partie du lexique utilisée par la paléontologie linguistique ? Et c'est ainsi qu'après avoir semblé répudier les notions d'"habitat originel" et de "peuple indo-européen", l'auteur y revient.

Enfin, le lecteur s'étonne de son extrême réserve sur l'identification de ce peuple. Il ne suffit pas d'évoquer des gens vivant "vers 6000 avant J.C. quelque part dans l'est de l'Anatolie, voire également un peu plus à l'est et au sud-est" (p. 312) : s'agit-il des sites connus (Catal Hüyük, le néolithique précéramique du désert syrien, le complexe Umm Dabagiyah - Hassuna-Samarra) ou de sites encore non identifiés ? Il serait utile de le préciser.

En résumé, on retiendra à l'actif de ce livre, une saine exigence de méthode, celle d'explicitier le modèle adopté pour l'expansion indo-européenne, qui n'est pas un phénomène banal. Mais à l'inverse on ne peut que déplorer cette véritable régression que constitue le rejet de la paléontologie linguistique, et ce à une époque où son utilisation contrôlée, notamment grâce à ce que nous savons de la tradition indo-européenne, devient plus fiable. On rappellera en terminant quelques points de repère chronologiques dont la recherche future aura intérêt à tenir compte :

1° Le dernier habitat commun des Indo-Européens, ou en tout cas de la majorité d'entre eux doit être compatible avec les données bien établies de la reconstruction, grammaticales et lexicales. Sa culture doit correspondre à l'image que nous en conserve la tradition indo-européenne, donc assez semblable à celle de la "société héroïque".

2° La question cruciale est celle de l'appartenance de la branche anatolienne à cet ensemble. Plusieurs faits linguistiques plaident pour une séparation antérieure à celle des autres dialectes, ce qui concorde avec les faits signalés ci-dessus, notamment la faible représentation de la tradition indo-européenne dans ce domaine. Si l'on adopte cette hypothèse, dite de l'"indo-hittite", il convient de chercher un habitat originel antérieur à celui qu'on postule pour les autres peuples indo-européens.

3° Pas plus que ce dernier, l'habitat originel ainsi défini n'est pas nécessairement le lieu de formation de l'ethnie. A plusieurs reprises, l'auteur évoque l'idée d'"Indo-Européens paléolithiques" jadis lancée par H. KUHN ⁽¹¹⁾. Une telle idée

(11) Herkunft und Heimat der Indogermanen, *Proceedings of the First International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences London, 1932*, Oxford University Press/London, Humphrey Milford, 1934, p. 237-242 (reproduit dans : A. SCHERER, *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 110-116.

surprend assurément quand on voit à quel rythme se font et se défont les ethnies à l'époque des "Grandes Invasions", plus exactement dénommées "migration des peuples" germaniques. Mais elle n'est pas absurde : rien ne donne à penser qu'il en allait de même dans les époques antérieures. Et surtout il convient de séparer "ethnie indo-européenne" et "tradition indo-européenne". La tradition peut véhiculer, à côté des idéaux et des valeurs encore bien vivants, un héritage antérieur à la formation de l'ethnie. De même, s'il est vain de se demander où étaient les Français il y a trois mille ans, la question a un sens si on l'applique non à l'ethnie, mais à la langue, ou à cette part de notre culture qu'on nomme "classique". On peut donc espérer qu'une chronologie des diverses données de la reconstruction permettra un jour de concilier des hypothèses qui aujourd'hui apparaissent inconciliables.

J. H.

SESSIONS D'ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

Depuis 1982, l'Institut d'Etudes Indo-Européennes de l'Université LYON III organise des sessions de quatre jours qui ont lieu en mai ou juin dans la région lyonnaise. Ces sessions ont pour but d'informer les participants de l'état actuel des études indo-européennes, de l'application de leurs acquis aux divers domaines, notamment : classique, germanique, Occident médiéval, et de confronter le point de vue des diverses disciplines concernées par le problème indo-européen. Outre les exposés d'initiation et l'état des questions, des communications originales seront présentées par les organisateurs et par les participants. Elles pourront paraître dans la revue Etudes Indo-Européennes que publie l'Institut. Une circulaire qui précise le programme des travaux et les conditions d'accueil et d'hébergement des participants peut être demandée à :

l'Institut d'Etudes Indo-Européennes - 74, rue Pasteur - 69007 LYON.

Direction de la revue : Jean-Paul ALLARD
Directeur de l'Institut d'Etudes Indo-Européennes
74, rue Pasteur, 69007 LYON

L'abonnement annuel : 180 F

Dépôt légal - 2^e trimestre 1992
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP
ISSN : 0750 35 47
Imprimerie St-Joseph - Lyon