

ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

Dépôt légal - 4ème trimestre 1995
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP
ISSN : 0750 35 47
Imprimerie St Joseph - SARL Lyon

SOMMAIRE

Patrick MOISSON :	<i>Les entités ciel-diurne et ciel-nocturne dans l'Inde védique et Père Asura</i>	5
Philippe JOUET :	<i>La structure du panthéon celtique : hypothèses trifonctionnelles et « religion cosmique »</i>	43
Goulven PENNAOD :	<i>La relative formelle en brittonique</i>	81
René PREVOST :	<i>La philosophie dans la littérature épique indienne</i>	89
Yvan BLOT :	<i>Continuité des triades fonctionnelles d'Homère à Platon et... Arthur Koestler</i>	115
Nathalie PLAGNE :	<i>Le vocabulaire de la guerre et du guerrier en indo-européen et en latin (seconde partie)</i>	149
CHRONIQUE DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES		195

LES ENTITES CIEL-DIURNE ET CIEL-NOCTURNE DANS L'INDE VEDIQUE ET PERE ASURA

L'analyse structurale du panthéon védique révèle une bipartition archaïque entre deux familles divines celle des *devá-* et celle des *ásura-* ; ces faits mythologiques trouvent un écho dans l'Avesta où les *daēva-* sont face aux *ahura-*. On peut donc poser que cette polarité est un fait indo-iranien.

Le terme *devá-* a rapidement désigné, dans les hymnes védiques, le nom collectif des dieux tandis que celui d'*ásura-* qualifie souvent des êtres de nature inquiétante voire démoniaque. L'étude des textes védique nous démontre que cette opposition est pour le moins réductrice car, dans la *Rgvedasamhitā*, certaines divinités, qui ne sont en aucun cas des démons, portent le titre d'*ásura-* (1) tandis que, dans d'autres passages, plus tardifs, les *ásura-* désignent des « démons », adversaires des dieux (2). Dans ses travaux, en proposant un

(1) Collectivement : les Āditya (RV 8.27.20), Mitra et Varuna (RV 7.36.2, 8.25.4).

Individuellement : Père Asura (RV 10.124, 5.83.6), Agni (RV 4.2.5, 5.12.1, 5.15.1, 7.2.3, 7.6.1), Br̥haspati (RV 10.67.2), Dyau (RV 1.131.1), Indra (RV 1.54.3, 1.174.1, 8.90.6, 10.96.11, 10.99.12), Pūṣan (RV 5.51.11), Rudra (RV 5.42.11), Savitar (RV 1.35.7, 10, 1.110.3, 4.53.1, 5.49.2), Soma (RV 9.74.7, 9.99.1), Varuṇa (RV 1.24.14, 1.151.4, 2.27.10, 2.28.7, 8.42.1, 10.132.4).

(2) RV 1.108.6, 8.96.9, 8.97.1, 10.53.4, 10.82.5, 10.124.5, 10.151.3, 10.157.4.

modèle cosmique pour panthéon indo-européen, Jean Haudry a affiné l'identification des *devá-* comme les *êtres célestes qui peuplent le ciel lumineux* (3). J'ai suivi cette indication dans ma thèse de doctorat (4). Alors que j'analysai les manifestations que l'on peut qualifier, pour résumer, de « magiques », j'ai dû rendre compte de la nature des *ásura-*. Les mythes védiques décrivent les *ásura-* comme une classe de divinités, de nature inquiétante, en rapport avec les liens, l'enveloppement, les pratiques magiques, l'obscurité et les esprits. Aussi, ayant vérifié la polarité qui caractérise les *devá-* et les *ásura-*, j'ai soutenue l'idée qu'ils pouvaient constituer un groupe d'entités divines peuplant le ciel ténébreux en complément des *devá-*. Pour démontrer le caractère nocturne des *ásura-*, je me suis appuyé sur une analyse des faits mythologiques (ŚB 11.1.6.7, 8, 11 et RV 10.124) et sur l'hypothèse d'une complémentarité symétrique du panthéon renforcée par un modèle étymologique du nom des *ásura-* (5), qui n'évoque pas d'emblée les ténèbres, à la différence des *devá-* dont le nom dérive d'une racine qui produit, entre autre, le nom du jour, l'adjectif diurne ou une désignation du ciel.

Le présent article propose une approche typologique de cette polarité dans le panthéon védique. Dans une première partie, sans négliger l'éclairage apporté par les données iraniennes, on analysera les deux groupes divin (*devá-* et *ásura-*) en commentant deux passages révélateurs (ŚB 11.1.6.7, 8, 11) évoquant une cosmogonie et de l'hymne (RV 10.124) relatant une révolution dans le panthéon. Dans une deuxième partie, on étendra la réflexion aux entités individuelles qui leur feraient pendant soit d'une part *Dyau le Père*, dont la personnalité est bien attestée, et, face à lui, une divinité dont le portrait reste à broser : *Asura le*

(3) Cf. les récents travaux de J. HAUDRY compilés dans son ouvrage *La religion cosmique des Indo-Européens*, Archè-Les Belles Lettres, Milano-Paris, 1987.

(4) P. MOISSON, *Les dieux magiciens dans le Rig-veda*, (thèse de doctorat), Milano-Paris, Archè-Edidit, 1993, ISBN 88-7252-167X.

(5) P. MOISSON, « Le védique *ásu-* "principe vital", "esprit de mort" et l'étymologie d'*ásura-* », *Etudes indo-européennes*, 11ème année, 1993, pp. 113-141.

Père. En effet, pour cette deuxième étape de l'étude on ne dispose que d'une seule divinité connue (*Dyau*). Or cette dernière s'inscrit dans l'espace qui est dévolu aux *devá-*, à savoir le ciel diurne. Si les observations réalisées autour des *devá-* et des *ásura-* constituent un élément de structure mythique, alors il est possible de prédire que l'on trouvera une figure divine qui sera complémentaire à *Dyau*, on pourra même s'attendre à ce qu'elle partage la nature des *ásura-*. Ce personnage pourrait être un archidémon (comme *Vṛtra*) ou bien il a pu disparaître ou survivre d'une manière très discrète. De toute façon, sa personnalité ne peut être connue qu'indirectement. Sa présence difficile à détecter dans la *Rgvedasamhitā* s'explique par l'évolution des mythes, *Dyau* lui-même n'est déjà plus qu'un *deus otiosus*.

* *

*

PREMIÈRE PARTIE

1 DEVÁ ET ÁSURA

1.1 La bipartition du panthéon indo-iranien

Le panthéon indo-iranien commun a connu, primitivement, une bipartition entre deux familles divines, les **daiva-* et les **asura-*. Au cours de l'évolution de la pensée religieuse et des mythes, les deux classes changent de statut, l'une regroupe les dieux et l'autre les démons. Cependant, par une réforme théologique dont les causes nous sont encore inconnues, les faits iraniens sont inversés par rapport aux faits indiens (6).

Communauté indo-iranienne	<i>*daiva-</i>	<i>*asura-</i>
Inde	<i>devá-</i> (divinités)	<i>ásura-</i> (démons)
Iran	<i>daēva-</i> (démons)	<i>ahura-</i> (divinités)

1.1.1 En Inde

Les **daiva-* et les **asura-* sont respectivement représentés dans l'Inde védique par les *devá-* et les *ásura-*.

La distinction entre *devá-* et *ásura-* est complexe, voire paradoxale. Certains dieux sont désignés à la fois comme *devá-* et comme *ásura-*. Par ailleurs, les *devá-* s'opposent aux *ásura-* dans plusieurs mythes. Enfin, les *ásura-* sont refoulés au rang de démons au cours de l'évolution de la religion védique et dans l'hindouisme.

(6) Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, « L'Iran antique et Zoroastre », in *Histoire des religions*, tome 1, pp. 659 sq., Encyclopédie de la pléiade, Paris, Gallimard, 1970.

Les <i>devá-</i> englobent les <i>ásura-</i> (ex. RV 8.25.4)	Situations contradictoires observées dans les <i>saṃhitā</i>
Les <i>devá-</i> excluent les <i>ásura-</i> (ex. RV 8.96.9)	
Les <i>devá-</i> sont ennemis des <i>ásura-</i>	Situation à partir des <i>brāhmaṇa</i>

1.1.2 En Iran

L'évolution est également nuancée dans l'Avesta où les *ahura-* sont les dieux mais les *daēva-* connaissent plusieurs statuts, comparables à ceux des *devá-* indiens (cf. *supra* § 1.1.1.) :

Dans la formule <i>daēvāišca mašyāišca</i> «les immortels et les mortels» les <i>daēva-</i> désignent les dieux indistinctement, ce semble être une survivance d'une ancienne dichotomie du panthéon et le terme <i>daēva-</i> n'est, ici, aucunement péjoratif.
Quelquefois <i>daēva-</i> est synonyme de «non- <i>ahura</i> » sans que ce terme s'applique exclusivement aux démons.
Enfin, <i>daēva-</i> désigne les démons, qu'ils représentent des anciens dieux indo-iraniens réinterprétés (7) ou des démons qui ne sont nullement d'anciennes personnalités divines.

(7) La réforme de Zoroastre, qui tend à instaurer un monothéisme, répartit les anciennes divinités issues du polythéisme indo-iranien en Entités (archanges ou démons).

1.2 L'identification de chaque famille

1.2.1 Les **daiva*-, habitants du ciel diurne

Les **daiva*- sont vraisemblablement les personnalités divines qui peuplent le ciel diurne. Leur nom doit être rapproché de l'indo-européen **dyéw*- « ciel du jour, ciel diurne » (8), ce sont les « habitants du ciel diurne » (i.e. **deywó*-). Les formations dérivées de **dyéw*- sont nombreuses et constituent, dans le monde indo-européen, le nom le plus répandu des divinités (9), tout comme les noms qui désignent le jour ou le ciel (10).

(8) Cf. J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, pp. 6 sq., Archè-Les Belles Lettres, Milan-Paris, 1987 ; J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, tome 1, pp. 183 sq., Francke Verlag, Bern-München, 1959.

(9) Le nom (adjectif et substantif) **deywó*- "divin" et "dieu" qui est à la base de l'indo-iranien **daivá*-, de l'italique **deiva*-, du latin *deus*, du germanique **Tīwa* et **tīwa*, du balte **Deiva* et **deiva*, du phrygien *deōs*. Cf. G. STURTEVANT HOPKINS, *Indo-european *deywos and related words*, Philadelphie, 1932 ; J. POKORNY, *op. cit.*, entrée *o-St. déiwo-s*, 'Gott, Himmlischer', pp. 185-186 ; M. MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, tome 2, pp. 63-64, Heidelberg, C. Winter éd., 1963 ; J. HAUDRY, *op. cit.*, pp. 28-29. Il faut ajouter une remarque importante formulée par J. Haudry : "Le thème **dyew*- est issu d'un adjectif locatif **dy-éw*- «de jour» (latin *diū* «de jour»), semblable à l'adjectif instrumental **dy-eH²*. Cette origine rend compte de deux faits :

1) le sens du dérivé **deywó*- «dieu céleste» : les **deywos* sont les habitants du ciel diurne. Initialement, ils n'ont aucun pouvoir en dehors de lui, c'est-à-dire sur le ciel nocturne, habité par les dieux nocturnes [...]" (J. HAUDRY, *op. cit.*, pp. 6-7)

2) «Le terme de **deywó*- ne recouvre pas l'ensemble des êtres invisibles ; il s'applique seulement à une partie d'entre eux. Dans la formule phrygienne *deōs ke zemelōs* "aux dieux célestes et aux terrestres", la répartition est claire ; mais ailleurs, il y a des «dieux chthoniens», et même des dieux souterrains ; et inversement, tous les êtres célestes ne sont pas des **deywó*-. C'est que le lien entre **deywó*- et **dyéw*- [valeur spatiale "ciel", valeur temporelle "jour" (partie diurne du jour et par extension "jour de 24 heures")] est très ancien ; il remonte à l'époque où **dyéw*- signifiait seulement "ciel diurne"» (J. HAUDRY, *op. cit.*, pp. 29-30).

(10) Tel le latin *diū* «de jour» (opposé à *noctu* «nuitamment»), l'anglais *day* «jour», l'allemand *Tag* «jour», le védique *dīw*- «ciel» et *divá*- «ciel et jour». Cf. J. POKORNY, *op. cit.*, pp. 183 sq.

1.2.2 Les **asura-*, obscurs démons ?

Nous venons de voir que les **asura-* constituaient primitivement une famille divine parallèle à celle des **daiva-*, ce n'est qu'au cours de l'évolution de la pensée religieuse indo-iranienne que les **asura-* ont été peu à peu rejetés dans le monde démoniaque.

1.3 **daiva-* et **asura-*, ciel diurne et ciel nocturne

1.3.1 En Inde

Un passage du *Śatapathabrāhmaṇa*, bien que postérieur aux hymnes de la *Rgvedasamhitā*, sans nous apporter de solution, constitue un point de départ pour notre enquête :

7. (Prajāpati) entonnant (des hymnes), s'adonnant à l'effort, progressait, désireux de concevoir. Il déposa en lui-même la force procréatrice et de sa bouche même il produisit les *devā-*. Il produisit les *devā-* afin qu'ils occupent le ciel (lumineux) car la nature des *devā-* c'est d'occuper le ciel (lumineux). Lorsqu'il les produisit ce fut pour lui la révélation du ciel (lumineux) ! En effet, la nature des *devā-* c'est d'occuper le ciel (lumineux).

8. Puis soufflant vers le bas il produisit les *ásura-*. Il produisit les *ásura-* pour qu'ils occupent la terre. Lorsqu'il les produisit ce fut pour lui la révélation des ténèbres !

11. Avec la partie (lumineuse du) ciel qu'il fit lorsque (Prajāpati) produisait les *devā-* il créa le jour. Avec la partie (du ciel) comme la ténèbre qu'il fit lorsqu'il produisait les *devā-* il créa la nuit. (Ainsi vous fûtes créés) ô Jour et Nuit !

(ŚB 11.1.6.7, 8, 11)

Ce texte nous présente l'une des cosmogonies védiques réalisée par Prajāpati, le premier être conscient désireux de procréer. Le paragraphe 7 nous explique que Prajāpati créa les *devā-* grâce à sa bouche. Le texte associe clairement les *devā-* au ciel diurne (*dīvy-*) : «la nature des *devā-* c'est d'occuper le ciel (lumineux) !» Grâce à cet acte créateur Prajāpati découvre le ciel diurne

(lumineux) (*dīv-*). Ensuite le démiurge crée les *ásura-* en soufflant vers le bas. Or ces derniers vont peupler la terre (*pr̥thivī-*) mais en les créant Prajāpati révèle la ténèbre (*támas-*) ! Ici l'équivalence ne semble pas respectée, la terre ne correspond pas à la ténèbre, sauf si l'on considère que cette terre ne désigne pas la terre en général mais la «terre noire» (11). Si l'auteur consacre une explication à la création des *devá-* il est beaucoup plus laconique sur celle des *ásura-*, ces derniers sont déjà tombés en disgrâce dans les *brāhmaṇa*. La lecture du onzième paragraphe rétablit la réalité initiale. L'auteur, dans une démarche spéculative propre à l'esprit des *brāhmaṇa*, veut justifier l'existence du jour et de la nuit par rapport à celle des *devá-* et des *ásura-* et précise, sans ambiguïté, que le jour (*áhar-*) est né de la lumière du ciel diurne (*dīv-*), due à la création des *devá-*, et la nuit (*rātri-*) de la ténèbre qu'il fit lors de la création des *ásura-*. Nous retrouvons dans ce dernier passage une symétrie complémentaire qui associe les *devá-* au ciel diurne (*dīv-*) (les deux substantifs partageant la même étymologie) et les *ásura-* au ciel nocturne représenté par la ténèbre (*támas-*) ; toutefois le terme *ásura-* n'évoque pas de lui-même la nuit ou l'obscurité.

1.3.2 En Iran les *daēva-* sont nés de la ténèbre

Nous trouvons dans l'Avesta un indice important qui vient renforcer l'identification des *ásura-* indiens comme habitants du ciel nocturne. Dans le Vidēvdāt (8.80), les *daēva*, qui correspondent fonctionnellement aux *ásura-* védiques, sont qualifiés de *tāmasciθra-* « produits par la ténèbre », « nés de la ténèbre ».

(11) Ce qui semble être le cas ici où nous relevons *pr̥thivī-* à proximité de *támas-* en dépendance sémantique. L'expression « terre noire », d'après l'enseignement oral de J. Haudry, appartiendrait au formulaire indo-européen.

1.3.3 Deux dieux souverains vêtus du manteau étoilé

En Inde Varuṇa, l'*ásura-* par excellence (RV 5.66.2), embrasse les nuits (*sá kṣāpaḥ pári śasvaje* RV 8.41.3.a) ; il est vêtu d'un vêtement d'or (*bṛbhrad drāpīm hiranyāyam, várūno vasta nirṇijam* | RV 1.25.13.ab). Les étoiles sont ses épieurs (*pári spāśo ní śedire* | RV 1.25.13.c) qui observent les hommes la nuit. En Iran, Ahura Mazdā, la personnalité divine qui correspond à Varuṇa, est tout comme le dieu védique, omniscient et vêtu d'un manteau parsemé d'étoiles ([...] *mazdā vaste varṇhandm stōhrpadśarṇhdm* [...] Yt 13.2, 3).

1.4 Les **asura-* « Maîtres des Esprits »

Dans un article publié dans cette revue en 1993 (12), j'ai mené une réflexion sur l'étymologie d'*ásura-* (i-ir **asura-*). Ce travail argumente en faveur de l'étymologie proposée par la *Altindische Grammatik* (J. Wackernagel et A. Debrunner), qui présente *ásura-* comme un dérivé secondaire d'*ásu-* (13), tout en tenant compte de la réfutation de B. SCHLERATH qui rejette cette dérivation en soulignant que, dans la *R̥gvedasamhitā*, on n'observe pas de cooccurrence entre *ásura-* et *ásu-* (14). Le terme *ásu-* (av. *ahū-*, i-ir **asu-*) peut revêtir

(12) P. MOISSON, « Le védique *ásu-* "principe vital", "esprit de mort" et l'étymologie d'*ásura-* », in *Études Indo-Européennes*, 11^{ème} année, 1993, pp.113-141. La bibliographie complète la plus récente sur l'étymologie d'*ásu-* et *ásura-* est publiée par M. MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Band I, Lieferung 2, Heidelberg, 1987, pp.147-148.

(13) A. DEBRUNNER, J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Göttingen, 1954, Tome II [2], § 686. Cf. également A.A. MACDONELL, *Vedic grammar*, Strasbourg, 1910, § 230, pp. 141-142.

(14) B. SCHLERATH, « Altindisch *asu-*, awestisch *ahu-* und ähnlich klingende Wörter », pp. 142-153, in *Pratidānam, indian, iranian and indo-european studies presented to F.B.J. Kuiper on his sixtieth birthday*, edited by J.C. Heesterman, G.H. Schokker, V.I. Subramoniam, The Hague-Paris, 1968.

plusieurs sens, principalement celui d'« esprit de mort » ou encore d'« esprit vital » (15). On peut trouver également un sens intermédiaire d'« âme à renaître ». L'*ásu-* se présente ainsi comme un **esprit vital** passant alternativement d'un statut à l'autre, soit **patent** (esprit vital), soit **latent** (esprit de mort) (16).

Si *ásura-* est un dérivé d'*ásu-*, les *ásu-ra-* seraient alors les « Maîtres des Esprits » ce qui les rattache à la nuit, domaine traditionnel des esprits. La nuit qui, on vient de le voir, est en rapport avec les *ásura-*, est le domaine des Esprits et des démons (17).

1.5 Les *devá-* succèdent aux *ásura-* dans la Révolution du panthéon védique

Un hymne célèbre de la *Rgvedasamhitā* (RV 10.124) atteste que les *ásura-* ont exercé la royauté sur le panthéon védique et qu'ils ont été renversés par la jeune famille des *devá-*.

Dans ce poème, Indra, champion des *devá-*, invite Agni à se joindre à lui pour établir un Ordre nouveau. Ce nouvel Ordre cosmique est placé sous l'autorité des *devá-*, il a Indra pour maître d'oeuvre ; il succède à l'ancien Ordre

(15) P. MOISSON, « Le védique *ásu-* "principe vital", "esprit de mort" et l'étymologie d'*ásura-* », in *Études Indo-Européennes*, 11^{ème} année, 1993, pp.131-134.

(16) P. MOISSON, *loc. cit.*, pp.134-136.

(17) J. HAUDRY, *op. cit.*, pp. 30-31, souligne que : « les **asura-* ne sont pas des démons mais, en tant que « maîtres des Esprits », ils sont liés au monde nocturne ». Et que la guerre qu'ils livrent aux *devá-* est le résultat d'une évolution (comme, à l'inverse, la lutte que mènent en Iran les *ahura-* contre les *daēva-*).

qui a vu le règne des *ásura*- dominés par Varuṇa ou Asura le Père (18). Les pourparlers entre Indra et Agni qui est en train de rallier la cause du dieu guerrier, non sans remords, indiquent que le monde divin connaît une véritable révolution. Lisons l'hymne RV 10.124 :

[Indra ou les dieux :] O Agni, viens à notre sacrifice ! Il est constitué par cinq chemins, trois temps, sa trame est sept fois tendue. Puisses-tu être le convoyeur de nos offrandes, notre guide ; tu es déjà resté trop longtemps couché durant la longue ténèbre !

(RV 10.124.1)

[Agni :] (M'écartant) de ce qui n'est pas *devá*-, (moi qui suis) *devá*-, allant caché, en secret, regardant devant, je vais vers l'immortalité ! Comme un malfaisant j'abandonne celui qui fut bienfaisant. Au loin de mes amis je m'en vais vers une parenté étrangère !

(RV 10.124.2)

[Agni :] Voyant l'hôte de l'autre famille, je mesure de part en part (l'univers pour établir) les nombreux *dhāman*- du *ṛtá*- (19). Je récite une bénédiction pour le père Asura (et) quittant ce qui est impropre au sacrifice je vais vers la part sacrificielle !

(RV 10.124.3)

[Agni :] Voilà bien des années que je m'affaire ici ! (Aussi,) choisissant Indra, j'abandonne le père (Asura) ! Agni, Soma, Varuṇa ; ils s'ébranlent (20) ! La révolution est faite ! J'y contribue en venant (à vous) !

(18) Ce personnage, Asura le Père (Asura Pitar), fait l'objet de la deuxième partie de cet article.

(19) Nous trouvons ici un exemple de la géométrie sacrée qui permet à Agni de disposer les "institutions" de la Vérité ou de l'Ordre cosmique.

(20) Le verbe *CYU*-, qui régit le vers (c), signifie aussi bien « se mettre en mouvement » qu'« être renversé ». Ces deux sens peuvent constituer ici un jeu de mots. Les *ásura*- sont renversés mais ils se mettent en mouvement pour rallier Indra.

(RV 10.124.4)

[Indra :] Ils commencent à être privés de leurs magies, ces *ásura*- ! Toi qui m'aimes, Varuṇa ; ô roi qui sait distinguer la Vérité du Mensonge, rejoins la souveraineté de mon royaume !

(RV 10.124.5)

[Indra :] Voici la lumière-céleste ! En vérité voici ce qui a toujours été splendide : cette (lumière) resplendissante, le vaste espace intermédiaire (21) ! Tous les deux, tuons Vṛtra ! Sors, ô Soma ! Nous te sacrifions avec l'oblation, toi qui es oblation !

(RV 10.124.6)

[Récitant :] Le poète (22), grâce à son inspiration poétique, est en train de fixer la forme (lumineuse) dans le ciel. Dépouvu de sa puissance, Varuṇa a laissé jaillir les Eaux-primordiales. Se faisant un domaine, telles des épouses, les rivières brillantes portent intensément la couleur de ce (poète).

(RV 10.124.7)

[Récitant :] Les (rivières) suivent la force d'Indra qui est la plus forte ; elles s'enivrent de douceur (tandis que) lui gouverne son (nouveau) domaine. L'élisant roi, comme le font les communautés humaines, (les rivières) commencent à s'écarter avec répugnance de Vṛtra.

(RV 10.124.8)

[Récitant :] On a dit que le cygne est l'associé de celles qui se sont écartées avec répugnance. Faisant route en ami avec les Eaux-primordiales, intensément, il fait route suivant le chant cadencé ; les poètes ont reconnu Indra avec leur inspiration poétique.

(RV 10.124.9)

(21) J. VARENNE, *Cosmogonies Védiques*, Archè Milano, *Les Belles Lettres* Paris, 1982, p. 169, note 4, commente : «La lumière et le vaste espace implicitement opposés aux ténèbres et à l'étroitesse de la prison-caverne où Vṛtrá (Valá) retient les eaux (les vaches)».

(22) Ce poète peut être Indra lui-même comme le suggère J. VARENNE, *op. cit.*, p. 170.

Cet hymne est dialogué, l'attribution de chaque strophe à un personnage ne pose pas de problème. Les strophes 2, 3 et 4 sont dites par Agni ; Indra intervient dans les strophes 5 et 6 et les dernières (7, 8 et 9) sont dites par un récitant, un témoin ou encore l'auteur de l'hymne (23).

Agni est invité à se rendre à un sacrifice qui va être célébré (strophe 1). Sont-ce les dieux qui vont accomplir le sacrifice ? C'est probable, le sens des strophes suivantes renforce cette impression. Agni n'est donc pas parmi les dieux au moment où ils vont sacrifier, or sa présence est indispensable pour valider les offrandes. La strophe nous indique que lui, le garant du feu, est resté par trop longtemps dans la ténèbre. Ce séjour du dieu du feu dans la nuit indique qu'Agni possède des caractères sombres. Agni incarne toutes les valeurs du feu, il est le *feu noir* (celui qui rougeoit dans les braises ou le *feu latent* qui sommeille dans les combustibles), le feu sombre associé à la nuit ; après son ralliement aux *devá-*, il est le *feu sacrificiel flamboyant* et lumineux, associé au jour (24). Agni, conscient d'être un *devá-*, aussi bien qu'un *ásura-*, décide de rallier Indra (strophe 2). Il s'écarte de ce qui est *ádeva-* conscient d'appartenir à la nouvelle famille des *devá-*. Le poète joue sur l'opposition *devá-* / *ádeva-*, c'est-à-dire personnalités divines *diurnes* et *non diurnes*. Dans d'autres contextes, *ádeva-* peut prendre les sens d'*impie*, de *démoniaque*, ce n'est vraisemblablement pas le cas ici ; Agni, qu'il serve les *ásura-* ou les *devá-*,

(23) J. VARENNE, *op. cit.*, p. 171, indique que les indianistes admettent généralement cette attribution des dialogues, cf. aussi A. BERGAIGNE, *La religion védique*, Paris, 1963, Champion, 2^e édition, 4 tomes, tome 3, pp. 139-149.

(24) Sur les différents aspects d'Agni, cf. P. MOISSON, *Dieux magiciens dans le Rigveda*, Milano-Paris, Archè-Edidit, deuxième chapitre et en particulier § 2.1.2.

n'est jamais à la solde des forces maléfiques. Comprenant que le règne des *ásura-* et de Varuṇa (en fait celui d'Asura Pitar) est achevé, Agni rejoint les *devá-* et leur champion Indra. Ce ralliement n'est pas facile pour Agni, il le fait « en secret, en cachette » (*pracátā gúhā*), le dieu a mauvaise conscience d'abandonner son ancien maître, Père Asura (25). Le poète oppose l'attitude bienveillante (*śívā-*) du roi détrôné au comportement d'Agni qui qualifie sa propre attitude de « malveillante » (*ásiva-*). Quittant les siens, Agni a le sentiment d'aller vers un monde inconnu, étranger. La nouvelle famille que rejoint Agni (celle des *devá-*) lui permet d'atteindre l'immortalité (*amṛtatvám emi* « je vais vers l'immortalité »), cette remarque permet de discerner dans cet hymne un schéma appartenant au cycle temporel, Agni (incarnant les forces fondamentales de la vie) quitte la ténèbre pour entrer dans la phase lumineuse (suivant l'alternance de la nuit et du jour) ; Agni, en participant au changement de phase, *atteint l'immortalité*, il peut prendre le titre de *devá-* qui correspond à son nouveau statut. Ce changement de statut évoque le thème de la fuite d'Agni (cf. RV 10.51).

Le changement de régime se fait néanmoins sans heurts (strophe 3). Agni accepte d'organiser l'univers en actionnant la géométrie sacrée : (*ṛtásya dhāma ví mime purūṇi*) « je mesure de part en part (l'univers pour établir) les nombreux *dhāman-* du *ṛtá-* ». Agni ne renie pas pour autant celui qui fut son maître, Asura le Père, il le quitte tout en lui dédiant une bénédiction (*śāṃ sāmi pitré ásurāya śévam*). Le dernier vers de la troisième strophe met en évidence l'une des raisons qui pousse Agni à changer de camp, le dieu du feu doit assurer le rôle de conducteur du sacrifice ; le sacrifice est diurne et Agni quitte les forces nocturnes pour s'activer au jour. La strophe 4 marque la décision d'Agni qui quitte le Père, accompagné par d'autres personnages (Soma et Varuṇa). Agni

(25) Cf. la deuxième partie de cet article.

conclut en annonçant que «la révolution est faite» (*paryāvard rāṣṭrām*) et qu'il décide d'y participer pour le bien de tous.

Le nouveau royaume, institué par les êtres célestes diurnes, ne peut pas se passer d'un surveillant qui assure le respect des lois fondamentales qui régissent le cosmos aussi bien que les communautés humaines et qui puisse empêcher les dérèglements voire châtier ceux qui menacent l'ordre cosmique ou moral. Or ce personnage, c'est Varuṇa et il vient de perdre la souveraineté du panthéon au profit d'Indra. La strophe 5 décrit les requêtes formulées par Indra pour que Varuṇa rejoigne à son tour la nouvelle souveraineté. Indra proclame que Varuṇa l'aime (*tvám ca mā varuṇa kāmāyāse*), en effet Varuṇa ne peut pas être hostile au bien, le vers suivant rappelle la qualité fondamentale de Varuṇa, il est le roi qui sait distinguer le *ṛtā-* de l'*ánṛta-* (l'*Ordre cosmique* du *Chaos*, la *Vérité* du *Mensonge*). Varuṇa acceptera la requête d'Indra (formulée dans le dernier vers de la strophe), même s'il est le perdant, car il sait que la révolution menée par Indra va dans le bon sens. Indra n'usurpe pas les fonctions de Varuṇa, au contraire il l'associe à son pouvoir.

La strophe 6 énonce les grands thèmes cosmogoniques liés aux cycles temporels, les deux premiers vers évoquent le mythe de Vala, la conquête de la lumière-céleste (*svār-*) sur la nuit et la conquête du vaste espace (*úru antá-rikṣam*) qui fait allusion au retour de la croissance du jour après l'étroitesse des jours hivernaux. Ces deux thèmes, qu'ils soient à l'échelle du jour, de l'année, ou du cycle cosmique, célèbrent la victoire de la lumière, du soleil, sur la nuit ou l'hiver.

Le deuxième hémistiche de la strophe indique qui est l'adversaire. Indra va affronter désormais Vṛtra qui incarne les forces paralysantes retenant les Eaux-primordiales ; ce personnage est un génie hivernal qui bloque la vie.

Le récitant, probablement le poète, prend la parole pour achever l'hymne.

Il décrit l'action fondamentale du sacrifice, notamment du sacrifice de la parole, qui permet de soutenir Indra dans son rôle primordial, tuer Vṛtra et libérer les Eaux-primordiales. Le Bloqueur abattu, les Eaux se répandent et la vie peut commencer.

La septième strophe de l'hymne pose le problème du rapprochement que l'on peut observer entre les personnalités de Varuṇa et de Vṛtra (26). Indra, après avoir sollicité l'aide de Varuṇa (strophe 5, vers d), annonce qu'il va abattre Vṛtra (strophe 6). Or le poète révèle que c'est Varuṇa, privé de sa puissance, qui laisse s'écouler les Eaux-primordiales (*āprabhūt vāruṇo nīr apāh syjat*). Le personnage de Vṛtra pourrait être, tout comme Vala, issu d'un doublement des puissances d'un dieu bloqueur primordial, ancêtre de Varuṇa,

(26) Il est difficile de ne pas relever les nombreuses analogies existant entre Varuṇa, Vṛtra et Vala. Les noms de ces personnages, même s'ils n'en dérivent pas, peuvent être rapprochés de la racine VR- «envelopper, couvrir». Mais plus encore que ces remarques grammaticales, on relève de nombreuses analogies dans leur personnalité. Ce sont tous des **bloqueurs**, ils enveloppent et immobilisent. Varuṇa et Vṛtra sont en rapport étroit avec l'élément aqueux, avec les masses d'eaux plus précisément (Cf. H. LÜDERS, *Varuṇa*, Göttingen, 1951-1959, 2 Vol., tome 1, pp. 9-13, 46-54, 167-201 et M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 358-360.). Ces Bloqueurs sont proches du milieu nocturne. Cependant une différence fondamentale les sépare, Varuṇa est un dieu souverain magicien qui oeuvre pour l'établissement et le maintien du *ṛtā*-, alors que Vṛtra ou Vala sont des démons qui provoquent l'*ánṛta*- et vont à l'encontre du travail des dieux.

Les noms des personnalités divines – liées à la nuit et (ou) aux Esprits et au caractère bloquant ou enveloppant – tels Varuṇa, Ouranos, Vala, Vṛtra (Volos, Veles, Velinas, Veluona, Vlaz) reposent probablement sur les racines indo-européennes **wer-* («attacher, bloquer, lier» et **wel-* «envelopper, recouvrir, entourer»), (ces racines, dont le sens fondamental n'est pas éloigné, évoquent la nature du souverain magicien, dieu du ciel nocturne, maître des Esprits, qui enveloppe, qui possède des armes liantes, paralysantes. Cf. J. POKORNY, *op. cit.*, tome 1, pp. 1140 sq., 1154 sq., 1160-1161 sq.)

étape capitale dans l'évolution des mythes. Le vieux dieu incarne toutes les forces du blocage, de l'enveloppement, sans distinction, d'une manière *indifférenciée* ; puis, l'évolution s'accomplissant, Varuṇa recueille l'aspect positif de la puissance enveloppante, assumant la souveraineté magique tandis que Vṛtra est chargé des aspects maléfiques, incarnant la démonialité. L'un travaille au *ṛtá*- l'autre à l'*ánṛta*-. Ce sont donc deux personnalités mythiques complémentaires (27), d'un côté Varuṇa est le Bloqueur qui agit pour le maintien de la vie il est l'Obstacle au Mensonge ; de l'autre les démons bloqueurs (Vṛtra, Vala) sont nécessaires pour assumer le Mal, en particulier les forces qui immobilisent l'émergence de la vie, leur meurtre est obligatoire pour que les cosmogonies puissent s'accomplir (28). Il est intéressant de noter que les mythes respectent une structure logique, ces personnages, incarnant des forces semblables, ne luttent jamais entre eux ; ils coexistent, les uns pour assurer le Bien, les autres pour incarner le Mal (29). Jamais, dans les hymnes qui lui sont dédiés, Varuṇa n'apparaît comme un démon.

Le Varuṇa désigné par la strophe 7 est Vṛtra, le poète a soin de faire dire

(27) Cf. N. BROWN, "The Creation Myth of the Rig Veda", *JAOS*, 62, année 1942, pp. 85-98.

(28) Le *Vṛtrahátya* pour Vṛtra et l'*assaut de la montagne* pour Vala, dans le cadre des mythes du cycle annuel et cosmique, ces deux démons sont les génies de l'hiver (annuel comme nuit de l'année) et du grand hiver cosmique qui marque la fin d'un cycle.

A ce propos, A. Hillebrandt, parmi les premiers, considère le *Vṛtrahátya* comme un mythe d'année, thèse niée par H. Lüders puis rediscutée par F.B.J. Kuiper, « The Basic Concept of Vedic Religion », in *History of Religions*, Chicago, Fasc. 15, année 1975, pp. 107-119 et N. Brown, *loc. cit.*, ces récentes études de synthèse révèlent qu'en fait les personnalités de Vṛtra et Varuṇa sont complémentaires et s'inscrivent dans les mythes cycliques.

(29) En revanche lorsqu'une religion privilégie l'aspect religieux du sacré – comme c'est le cas dans le monothéisme – les dieux magiciens basculent dans le monde démoniaque. Cf. P. MOISSON, *op. cit.*, §§ 4.8. et 9.3.1.

à Indra qu'il doit tuer Vṛtra, non Varuṇa ! Enfin les Rivières (célestes) s'éloignent avec dégoût non de Varuṇa mais de Vṛtra. J. Varenne, dans l'analyse qu'il fait de l'hymne, signale la richesse de ce passage :

"Mais l'important ici est que l'adversaire du Dieu [Indra] ne soit pas seulement Vṛtrá mais également Varuṇa (30). Non pas d'ailleurs «également» mais «principalement» puisqu'il est dit expressément que c'est Varuṇa qui, «par impuissance» (*áprabhūṭ*, str. 7) a dû laisser les eaux s'écouler. Vṛtrá n'était-il donc qu'un allié de Varuṇa ? ou son instrument ? Si l'hypothèse étymologique selon laquelle les deux noms (Varuṇa et Vṛtrá) dérivent de la même racine VR- «envelopper, couvrir» est vraie, elle a ici sa meilleure application puisque l'on n'échappe pas à l'impression que le poète a voulu jouer de cette (éventuelle) identité, par exemple lorsqu'après avoir dit que c'est Varuṇa qui a dû laisser les Eaux s'écouler, il ajoute que celles-ci se sont détournées avec un dégoût intense de... Vṛtrá ! Les deux noms paraissent donc ici interchangeables, d'autant que le sujet du poème, rappelons-le, n'est pas le meurtre de Vṛtrá mais le changement de direction (*ádhipatya*) à la tête de l'empire universel. Tout se passe alors comme si l'auteur de l'hymne, après avoir suggéré que Vṛtrá et Varuṇa ne font qu'un, se reprenait et, pour des raisons théologiques évidentes, réservait au premier le rôle du dragon qu'il faut tuer (str. 6 : *hánāva vṛtrám*) et au second celui de roi (*rāján*) suffisamment avisé (*viviñcán*, str. 5) pour accepter sa défaite et se rallier au pouvoir nouveau (*máma rāṣṭráśyāhipatyam éhi*, str. 5) (31). [...] «La révolution a été faite», sans doute, mais sans drame, et, finalement, sans véritable vaincu (sauf Vṛtrá qui fait ici figure de bouc émissaire). Parti-pris remarquable qu'il convenait de souligner (32)."

Indra, champion des *devá-*, combat les *ásura-* et doit les amener à épouser

(30) Les textes védiques laissent entrevoir, dans quelques passages, des conflits qui opposent Indra à Varuṇa. Cependant, la plupart du temps, les deux divinités agissent de concert pour assurer la mise en place du *ṛtá-* et son maintien.

(31) J. VARENNE, *op. cit.*, pp. 175-176.

(32) J. VARENNE, *op. cit.*, pp. 179.

sa cause (33). Une fois le ralliement effectué ces derniers prennent place et titre parmi les *devá-*.

1.6 Une alternance des souverainetés

Les *ásura-* – dont la personnalité marquante, à l'époque où sont composées les *saṃhitā*, est le dieu souverain Varuṇa – constituent la famille divine la plus ancienne (34). Comme nous venons de le lire, ils régnaient – sous l'autorité de Père Asura – sur un Ordre ancien qui a été renversé par les *devá-*. Le dieu Indra, champion de cette révolution, a institué un Ordre nouveau (35) et a obtenu, après des tractations, le ralliement d'Agni, Soma et Varuṇa. Les *ásura-* qui rejoignent le nouvel Ordre divin prendront naturellement le titre de

(33) Lorsqu'Indra reçoit le titre d'*ásura-* c'est parce qu'il est le champion victorieux et qu'il bénéficie de tous les titres prestigieux, notamment ceux de ses prédécesseurs. A ce propos M. ELIADE note dans *HCIR*, tome 1, p. 212 : «Autrement dit, le terme *asura* se réfère aux puissances sacrées spécifiques d'une situation primordiale, notamment celle qui existait avant l'organisation actuelle du monde. Les "jeunes dieux", les Devas, n'ont pas manqué de s'approprier ces puissances sacrées ; c'est la raison pour laquelle ils jouissent de l'épithète *asura*».

(34) Cf. M. ELIADE, *HCIR*, tome 1, pp. 211-212.
Sur cette question, on cite généralement un passage de l'*Atharvavedasaṃhitā* qui met en scène une déité des eaux (Upajīkā) pour lutter contre les poisons :

(Upajīkā) tu es la fille des *ásura-*,
tu es la soeur des *devá-*.
(AV 6.100.3.ab)

Upajīkā est présentée comme la soeur des dieux et la fille des *ásura-* ce qui suggère l'antériorité de ces derniers. Enfin lorsque l'on considère que les *ásura-* sont les habitants du ciel nocturne, ils constituent la génération précédant les *devá-* tout comme l'on fait naître le jour de la nuit.

(35) Celui du ciel diurne qui succède au ciel nocturne.

devá- (en accord avec la nature lumineuse du nouveau pouvoir) ; toutefois, leur ancienne épithète d'*ásura-* n'en disparaît pas pour autant et, dans la *Rgveda-saṃhitā*, elle n'est pas encore péjorative, Indra lui-même la porte (36).

Le changement de direction qui s'opère à la tête du panthéon, le fait que l'on fasse naître le jour de la nuit (et non l'inverse), les liens de parenté qui unissent les *ásura-* (dieux-pères) aux *devá-* (dieux-fils) (37), tous ces indices suggèrent que nous sommes en face d'un mythe du cycle temporel. Dans une époque ancienne du panthéon indo-iranien (et peut-être indo-européen), dont il ne reste que des vestiges, deux classes de divinités devaient alterner entre période diurne et période nocturne.

Le caractère inquiétant de la nuit et le rôle de «Maître des Esprits» dévolu à ces habitants des ténèbres ont progressivement dénaturé la personnalité des *ásura-* qui, après avoir rempli primitivement un rôle divin, sont devenus des démons ; les tendances monothéistes (en particulier en Iran) ont fortement contribué à ce phénomène.

* *

*

(36) Cf. *supra* note (33).

(37) Cf. *supra* note (34).

DEUXIÈME PARTIE

2 DYAU ET ASURA

Nous avons vu au début de ce travail (38) que le panthéon décrit par la *Rgvedasamhitā* abrite deux familles divines, les *devá-* et les *ásura-*. Les *devá-* peuplent le ciel diurne, leur nom s'apparente à l'indo-européen **dyew-* «ciel diurne» (39). L'identification des *devá-* comme divinités du ciel diurne nous invite, par symétrie complémentaire (40), à reconnaître les *ásura* comme les habitants du ciel nocturne ; identification renforcée par l'étymologie éventuelle *ásu-ra-* « maîtres des esprits (des trépassés) », les esprits des morts peuplant la nuit (cf. *supra* § 1.4.).

Après avoir réalisé cette analyse collective il nous reste à examiner le cas des entités individuelles.

2.1 Dyau Pitar, Père du Ciel-(diurne)

Dyau incarné le ciel diurne. Son nom, qui est également celui du ciel (*dīv-*), est apparenté à la forme indo-européenne **dyew-* «ciel diurne», il doit être rapproché de celui des *devá-*. Dyau est qualifié de Père (*Dyau Pitar*) et, en tant que Ciel Père, il devait primitivement être à la tête du panthéon tels *Ju-*

(38) Cf. *supra* §§ 1.1. sq.

(39) Cf. *supra* § 1.2.1.

(40) Comme nous l'avons vu, Le nom des *ásura-* ne fait pas allusion directement à la nuit et il n'est jamais dit expressément qu'ils sont les habitants du ciel nocturne. Toutefois la lecture du *Śatapathabrāhmaṇa* (11.1.6.7, 8, 11) *supra* § 1.3.1., est assez explicite sur ce point. De même, Varuṇa, le principal d'entre eux, est associé à la nuit. Cf. *supra* § 1.3.3.

p(p)iter chez les Latins, et *Zeus Pater* chez les Grecs. En fait, déjà à l'époque de la rédaction de la *R̥gvedasamhitā*, il n'apparaît pratiquement plus qu'associé à Terre (*Pr̥thivī*) avec qui il forme un couple uni ; le duel *Dyāvāpr̥thivī* est plus répandu que le seul nom de Dyau.

Si l'on considère que Dyau Pitar correspond structurellement à la famille des *devā-* nous devons nous attendre à trouver une figure divine qui lui fasse écho, selon les règles de la symétrie nous pouvons même avancer son nom : Asura Pitar.

2.2 Le changement de direction, RV 10.124

Dans l'hymne RV 10.124 (strophes 3-4) nous avons rencontré un personnage qui porte le nom d'Asura Pitar, relisons ces deux passages :

[Agni :] Voyant l'hôte de l'autre famille, je mesure de part en part (l'univers pour établir) les nombreux *dhāman-* du *ṛtā-*. Je récite une bénédiction pour le **père Asura** (Asura Pitar) (et) quittant ce qui est impropre au sacrifice je vais vers la part sacrificielle !

(RV 10.124.3)

[Agni :] Voilà bien des années que je m'affaire ici ! (Aussi,) choisissant Indra, j'abandonne le **père** (Asura) ! Agni, Soma, Varuṇa ; ils s'ébranlent ! La révolution est faite ! J'y contribue en venant (à vous) !

(RV 10.124.4)

Agni vient de quitter l'Ordre ancien des *ásura-* et s'est rallié aux jeunes *devā-*, le dieu prêtre du sacrifice a des états d'âme et s'il quitte l'Ordre ancien, pour se conformer au sens du *ṛtā-*, il le fait douloureusement ; en ralliant le nouveau régime, Agni bénit son ancien maître Asura Pitar (Père Asura).

2.2.1 Quels chefs pour le panthéon ?

Nous avons vu, en étudiant l'hymne RV 10.124, que les deux familles divines (les *ásura*- et les *devá*-) ont exercé à tour de rôle la souveraineté sur panthéon. Nous avons souligné, en outre, que cette révolution divine pouvait constituer les vestiges d'une époque ancienne dans laquelle deux classes de divinités devaient alterner en peuplant le ciel nocturne et le ciel diurne (cf. *supra* § 1.6.).

Le clan des *devá*- a Indra comme champion ; à la lecture de l'hymne, le clan adverse est dirigé soit par Asura Pitar soit par Varuṇa, d'ailleurs c'est ce dernier qui joue un rôle majeur.

2.2.2 L'identification d'Asura Pitar

Voyons maintenant ce que les indianistes disent d'Asura Pitar :

Pour A. Bergaigne, Asura représente le personnage mythique du Père, il l'identifie à Varuṇa (41). K.F. Geldner consacre quelques notes à Asura Pitar, il pense que «Père Asura» n'est en aucun cas Varuṇa, non plus le Ciel mais, au contraire, soit l'*ásura*- anonyme, agent de la souveraineté temporaire des *ásura*- (il représente l'un d'entre eux en relation avec les démons), soit le premier d'entre les démons, Vṛtra, présenté sous un aspect moins démoniaque (42). L. Renou, dans ses notes pour la traduction de l'hymne, ne commente pas *pitṛé ásurāya* (43). J. Varenne identifie Asura Pitar à Varuṇa (44) tandis que J.

(41) A. BERGAIGNE, *op. cit.*, tome 3, pp. 85 sq. et 145 sq.

(42) K.F. GELDNER, *Der Rig-Veda*, Cambridge (USA), 1951, *Harvard oriental series* 33-35, 4 Vol., tome 3, pp. 252-253.

(43) L. RENOU, *EVP*, fascicule XIV, p. 98.

(44) J. VARENNE, *op. cit.*, p. 171.

Haudry considère qu'Asura est Dyau (45).

2.2.3 L'évolution du panthéon védique

La *R̥gvedasamhitā* que l'on considère comme le plus vieux recueil de textes mythologiques de l'Inde ancienne ne reflète pas l'état le plus ancien du panthéon védique (cet état peut se confondre avec les réalités indo-iraniennes). Les hymnes qui nous sont parvenus datent d'ailleurs de plusieurs époques.

On est en droit de penser que l'hymne RV 10.124 décrit un événement archaïque (la Révolution divine) avec un vocabulaire et des réalités plus récents. Ainsi Indra à la tête des *devá-* semble se substituer à Dyau. L'hymne RV 10.124 révèle l'émergence d'une vision « guerrière » du mythe qui transforme les pouvoirs au sein de la mythologie védique tout en respectant l'esprit fondamental (polarité de l'alternance entre le jour et la nuit, la lumière et les ténèbres) ; il rappelle la conception cyclique du monde chez les Indiens védiques. G. Dumézil a signalé la « martialisation » de la mythologie germanique (46) ; nous sommes, semble-t-il, en face d'un phénomène similaire. La mythologie indienne connaîtra une réaction inverse lors de la période brahmanique : Indra perdra peu à peu d'importance et place sera faite aux spéculations sur le rituel et le sacrifice.

De la même manière on peut penser qu'Asura Pitar a une existence indépendante, il ne serait alors ni une manifestation de Varuṇa ni un personnage

(45) J. HAUDRY, *op. cit.*, p. 33, note 23.

(46) G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, p. 58, écrivait, commentant Adam de Brême (IV, 26-27 [...] *Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos*. «[...]» : «[...] il n'y a pas de raison de récuser l'essentiel de son témoignage [Adam de Brême] : le glissement de la guerre dans le domaine de "Wotan" [Óðinn] [...]».

anonyme incarnant la nature d'une famille divine.

2.2.4 Asura Pitar, Père du Ciel nocturne

Asura Pitar serait un ancien dieu du ciel nocturne et aurait régné sur les habitants du ciel nocturne – les *ásura-* – en alternance avec Dyau Pitar, dieu du ciel diurne, qui était à la tête des habitants du ciel diurne – les *devá-*.

2.3 La disparition d'Asura Pitar

Le nom même de Ciel-nocturne, que l'on vient d'identifier comme Asura Pitar, a été estompé très tôt. En effet, si Asura Pitar s'était maintenu dans le panthéon – au même titre que Dyau – il aurait subi un sort identique aux *ásura-* et serait devenu un archi-démon. Aussi la fonction ciel nocturne a été assurée (au moins dans la *R̥gvedasamhitā*) sous un autre nom.

2.3.1 Dyau l'Asura

Dans les *samhitā*, Dyau est également qualifié d'Asura ou représente la voûte étoilée. Ce fait ne contredit pas les observations que l'on vient de réaliser car le védique *dīv-* (N. *dyaús*) désigne le ciel diurne mais aussi le ciel d'une manière indifférenciée (ciel diurne aussi bien que ciel nocturne). Voici deux exemples :

— RV 1.131.1.a

«En vérité, Dyau, l'Asura, a fait allégeance à Indra»

Ce passage évoque probablement la révolution divine relatée par RV 10.124, Dyau (Ciel) l'Asura serait alors Asura Pitar.

— RV 2.2.5.cd

(Dès qu'il sera allumé, Agni) aux joues dorées va s'activer en pétillant parmi celles qui sont en train de croître. Il va surveiller les Deux Mondes comme Dyau (Ciel) avec ses étoiles.»

Agni, par les flammes du feu, observe les actions des hommes, comme le ciel avec les étoiles (ou le soleil). Dyau, cité dans ces vers, n'incarne pas ici le ciel diurne ; il s'agit, bien sûr, du ciel nocturne et les étoiles qui observent les humains sont les espions de Varuṇa, autre entité qui règne sur la nuit.

Ainsi Dyau prend toutes les valeurs du ciel indistinctement (47) ; s'il est qualifié d'*Asura* ou d'*étoilé* c'est en tant que ciel nocturne. Si le nom *Asura* – pour désigner le ciel nocturne – ne s'est pas si bien maintenu c'est qu'il a pu tomber sous le coup d'un tabou ; on ne prononcerait pas son nom car il serait redoutable (48). Exception faite pour l'hymne RV 10.124 car l'emploi du terme *Dyau* pour désigner *Aṣura Pitar* aurait provoqué des confusions.

2.4 Peut-on trouver d'autres traces d'*Asura* ?

La *Ṛgvedasamhitā* fait allusion, dans plusieurs passages, à une divinité qui porte le nom d'*Asura* sans que lui soit associé le qualificatif de Père.

Dans les strophes suivantes (RV 5.63.3, 6-7 et RV 10.177.1) nous voyons ce personnage manier la magie (*māyā-*) :

Mitra et Varuṇa, les souverains, les taureaux puissants, maîtres du ciel et de la terre sont zélés. Vous vous tenez tous deux à proximité des gronde-ments, parmi les nuages bariolés, vous faites pleuvoir le ciel avec la magie d' *Asura*.

(47) Cf. J. HAUDRY, *op. cit.*, p. 35.

(48) Il convient de rappeler ici qu'*Asura* signifierait «Maître des Esprits», cf. *supra* § 1.4.

(RV 5.63.3)

O Mitra, ô Varuṇa, Parjanya, avec beauté, fait entendre un discours éclatant, rafraîchissant, impétueux. Les Marut, avec beauté, s'enveloppent de nuées devant la magie (d'Asura). Tous deux (Mitra, Varuṇa), faites pleuvoir le ciel rougeâtre dépourvu de souillure !

(RV 5.63.6)

O Mitra, ô Varuṇa, (dieux) sensibles aux mots inspirés, conformément au *dhárman-*, vous protégez les *vrata-* grâce à la magie d'Asura. Conformément au *ṛtá-*, vous réglez sur l'univers entier ; vous placez dans le ciel le soleil, char éclatant.

(RV 5.63.7)

Cet hymne, attribué à Arcanānas de la famille d'Atri, est lié aux pluies, il recèle bien des informations (49). Dans les strophes 3 et 6, Mitra et Varuṇa font pleuvoir le ciel à l'aide de la magie (*māyā-*) d'Asura en compagnie des Marut. Nous savons que Varuṇa est le maître des masses enveloppantes et des eaux, il est donc logique de le voir rassembler les nuages qui constituent les "eaux du ciel", les masses nuageuses sont à rapprocher des eaux océanes, ce sont des eaux enveloppantes. La présence des Marut est liée au contexte orageux. Mais, dès que la pluie tombe, c'est Parjanya qui devient l'acteur ; cette divinité assure le déroulement de la précipitation. Je crois reconnaître dans l'*ásura-* qui est cité dans ces strophes l'entité Asura Pitar (Ciel-nocturne) ou (Ciel-sombre) (50).

(49) H. LÜDERS a traduit et commenté ce texte dans son *Varuṇa*, tome 2, pp. 717-719.

(50) Asura, nous venons de le signaler, est sans doute un Maître des Esprits, on peut comprendre qu'il agisse dans la tempête car l'orage est souvent considéré véhiculer les Esprits (le ciel est sombre, les vents hurlent et la foudre ajoute un surcroît d'inquiétude).

L'oiseau porte la parole avec son esprit. Gandharva la prononçait au sein de l'embryon. Cette création de l'esprit, éclatante, lumineuse, les poètes la gardent dans l'empreinte du *ṛtá*-.
(RV 10.177.2)

J'ai vu le gardien qui, sans chanceler, circule par les chemins, allant et venant. Il demeure dans une voie unique mais il tourne assurément dans les deux directions, entre les mondes.
(RV 10.177.3)

Cet hymne a été discuté par H. Lüders (54) qui considère que l'oiseau (*patañgá*-) représente le soleil, ce que dit le commentaire de Sāyaṇa (.../ *patati gacchatīti patañgaḥ sūryaḥ* /...). H. Lüders se démarque de l'interprétation que donne K.F. Geldner qui considère que ce passage évoque la lumière intérieure de la sagesse et de l'inspiration (55).

Je suis l'interprétation de H. Lüders, l'oiseau (*patañgá*-) représenterait le soleil, ce qui est confirmé par la strophe 3 : l'oiseau durant la nuit se meut dans les espaces nocturnes, dans l'océan de la nuit (56), où il est oint (*Añj*-) par les *māyā*- d'Asura ; ce qui revient à dire qu'Asura, en l'environnant avec sa *māyā*-, le protège contre les atteintes des forces maléfiques qui peuplent les ténèbres ou, dans une autre optique, qu'Asura le cache en l'enveloppant avec sa *māyā*- qui constitue l'espace nocturne (57) sur lequel veille Asura. L'oiseau n'est pas caché pour tout le monde, les *kavi*- – poètes inspirés, visionnaires –, grâce à leur connaissance intuitive, l'aperçoivent dans la nuit. Les chants qu'ils composent aideront le soleil à se libérer de sa prison nocturne. Le dernier vers (RV

(54) H. LÜDERS, *op. cit.*, tome 1, p. 300 et tome 2, p. 613.

(55) Cf. K.F. GELDNER, *Der Rigveda*, tome 3, p. 398.

(56) H. LÜDERS donne «Himmelsmeer», *op. cit.*, tome 2, p. 613.

(57) Cf. la strophe RV 5.40.6.

10.177.1.d) souligne le voeu des *kavi-* qui s'efforcent de faire resplendir le soleil par leur chant. Ce chant est porté (*BHAR-*) par le soleil lui-même (strophe 2) et Gandharva – Varuṇa ? – l'énonce (*VAD-*) «au sein de l'embryon» (...*(a)vadaḥ gārbhe antāḥ* /), c'est-à-dire de la nuit d'où naît le soleil. La Parole qui fait naître le soleil est une «création de l'esprit» (*manīṣā*), elle est lumineuse (*svaryā-* / *svart-*) et éclatante (*dyótamāna-*), nous trouvons là des qualificatifs qui peuvent s'appliquer aussi bien au discours qu'aux rayons du soleil. Les poètes gardent (*PĀ-*) cette parole dans la dimension de la Vérité comme l'exprime «dans l'empreinte du *ṛtā-*» (*/...ṛtāsyā padé.../*). Ce rapport entre le chant (ou la parole) et la lumière semble constituer un élément de structure (58).

Après avoir lu ces quelques passages de la *Rgvedasamhitā*, nous remarquons qu'Asura détient la *māyā-*, qu'il est familier des espaces nocturnes et des masses célestes enveloppantes. Il participe au maintien du *ṛtā-* (Vérité ou Ordre cosmique). Ce personnage évoque d'emblée Varuṇa, mais aucune preuve ne vient étayer cette interprétation ; au contraire, dans certaines strophes (RV 5.63.5, 7), il est cité en compagnie de Varuṇa et Mitra qui utilisent sa *māyā-*. En s'appuyant sur ces observations, je pense qu'il est possible de reconnaître dans le personnage d'Asura (cité par les hymnes RV 5.63 et RV 10.177) celui d'Asura Pitar.

* *

*

(58) Cf. P. MOISSON, *op. cit.*, pp. 27-98.

CONCLUSION

La bipartition du panthéon entre *devá-* et *ásura-* pourrait constituer les vestiges d'une ancienne structure mythique de nature cosmique constituée de deux types principaux de dieux rattachés les uns au jour, les autres à la nuit. Primitivement, ces deux groupes, associés à un état du ciel, incarnant respectivement les pulsions vitales (*devá-*) et morbides (*ásura-*) devaient alterner. Bien avant la promotion de Varuna comme chef des *ásura-* et celle d'Indra comme champion des dieux, le panthéon était dirigé par deux entités complémentaires : le monde des ténèbres, peuplé par les esprits des morts, était placé sous l'autorité du dieu Asura (Ciel-nocturne), tout-puissant « Maître des Esprits » (59); tandis que la voûte céleste lumineuse relevait de l'autorité de Dyau (Ciel-diurne). Cette souveraineté entre les deux familles divines, s'inscrivant dans le cadre du cycle temporel, semble être un héritage de la religion cosmique indo-européenne où la part diurne de la journée serait peuplée par les « êtres lumineux » (*devá-*), placés sous l'autorité de **Dyéw-* (Ciel-diurne), tandis que la part nocturne abriterait les « maîtres des esprits » (*ásura-*), pouvant être interprétés comme les « êtres ténébreux », placés sous l'autorité d'un **Maître des Esprits**, en fait, Ciel-nocturne (60).

Ainsi, à une époque archaïque, à la tête du panthéon védique, ont dû coexister deux Pères du ciel (héritiers du panthéon indo-iranien, voire indo-européen), l'un diurne (Dyau Pitar) l'autre nocturne (Asura Pitar). Au cours de l'évolution des mythes, ces deux anciennes divinités ont été progressivement

(59) P. MOISSON, « Le védique *ásu-* "principe vital", "esprit de mort" et l'étymologie d'*ásura-* », in *Études Indo-Européennes*, 11^{ème} année, 1993, pp.131-134.

(60) La relation entre la bipartition du panthéon védique primitif, les entités Asura Pitar et Dyau Pitar, et la théorie de l'alternance des cieux est esquissée en *annexe*.

reléguées à un rôle inactif ; la part fonctionnelle des autres entités croissant, ils deviennent des *dei otiosi*. L'un des deux (Ciel-diurne) survivra comme la personnification globale du Ciel associé à la Terre (dans le couple Dyāvā-prthivī), l'autre (Ciel-nocturne) disparaît même presque totalement du panthéon comme on vient de le voir.

Les fonctions de ces deux dieux archaïques sont relayées, selon le contexte, par de nouveaux dieux souverains. A la tête des *ásura*-, c'est Varuṇa qui succède à Asura Pitar ; le chef des *devá*- n'est plus Dyau Pitar (devenu un *deus otiosus*) mais Indra à qui profite la révolution divine (RV 10.124).

* *

*

TABLEAU DE SYNTHÈSE

ENTITES INDIVIDUELLES ET COLLECTIVES		
Etat archaïque	Habitants du ciel diurne (dieux)	Habitants du ciel nocturne (Esprits)
Panthéon indo-européen	Entité Ciel-diurne	Entité « Maître des Esprits » Ciel-nocturne
FAMILLES DIVINES		
Indo-Iraniens	* <i>daiva-</i>	* <i>asura-</i>
Inde	<i>devá-</i>	<i>ásura-</i>
Iran	<i>daēva-</i> <-----> <i>ahura-</i>	
DIVINITÉS		
Iran	(?) <-----> Ahura Mazdā	
Inde, état ancien non attesté	Dyau Pitar	Asura Pitar
Inde Révolution divine (RV 10.124)	Indra	Varuṇa et (Asura Pitar)
Inde Āditya souverains	Mitra	Varuṇa

ANNEXE

Jean Haudry, dans une étude récente, comparant les différents noms du ciel chez les peuples indo-iraniens a identifié une cosmologie dans laquelle la terre n'est pas enveloppée d'un seul ciel mais de trois qui tournent autour d'elle d'une manière cyclique (61). Il s'agit du ciel nocturne, auquel succède le ciel auroral puis le ciel diurne qui sera enfin relayé par le ciel crépusculaire. Nous avons donc trois cieux qui connaissent une révolution à quatre temps.

Le monde est entouré par deux cieux principaux, celui du jour (blanc lumineux) et celui de la nuit (noir) ; un troisième ciel (rouge), intercalaire, vient s'interposer entre chaque changement de phase, à l'aube et au crépuscule. Cette cosmologie, sans doute très ancienne, n'est attestée dans la *Rgvedasamhitā* que par quelques vestiges.

Les entités célestes collectives (*devā-* et *āsura-*) et individuelles (Dyau et Asura) trouvent leur place dans ce schéma cosmologique indo-iranien. Les *devā-* peuplent le ciel blanc lumineux, diurne, tandis que les *āsura-* résident dans le ciel noir, nocturne (62). Le ciel intermédiaire rouge, auroral ou crépusculaire, devait abriter initialement une troisième famille divine, déjà disparue dans la *Rgvedasamhitā*, dans laquelle on pouvait compter les Aurores. Primitivement les aspects lumineux et sombres du ciel étaient incarnés par Dyau Pitar – Père Ciel-diurne – et Asura Pitar – Père « Maître des Esprits » (Ciel-nocturne) –, la déesse Aurore venant s'intercaler entre eux en étant leur fille-épouse.

A l'image des trois cieux qui alternent, la souveraineté divine connaît également une révolution cyclique qui voit se succéder les entités diurnes et les entités nocturnes entre lesquelles viennent se glisser les entités aurorales et crépusculaires. Les mythes qui sont liés à ces changements de phase s'interprètent dans le cadre du cycle temporel ; cycle dont l'échelle s'étend du cycle journalier (nuit et jour) au cycle cosmique (Désordre cosmique (Chaos) = **Nuit** cosmique et Ordre cosmique (Création) = **Jour** cosmique) en passant par le cycle annuel (**Hiver** = Nuit de l'année et **Été** = Jour de l'année).

Un exemple en est l'hymne RV 10.124 (étudié *supra* § 1.5.) qui évoque l'un des temps forts de la mythologie védique : le passage critique du temps sombre au temps lumineux, passage souvent figé dans une geste cosmogonique.

(61) J. HAUDRY, *op. cit.*, pp. 5-12, 45-99.

(62) Il peut aussi être sombre voire orageux.

ALTERNANCE DES TROIS CIEUX

Nature du ciel	couleur associée	habitants	Echelle du cycle
Ciel diurne	ciel blanc	<i>devá-</i> Dyau Pitar	jour / été / Création
Ciel transitoire (crépusculaire)	ciel rouge 1	Aurores	Phase intermédiaire
Ciel nocturne	ciel noir	<i>ásura-</i> Asura Pitar	nuit / hiver / Chaos
Ciel transitoire (auroral)	ciel rouge 2	Aurores	Phase intermédiaire

ABREVIATIONS

av. *avestique*.

EVP, *Etudes Védiques et Pāṇinéennes*, Louis RENOUE, Paris, 1955-1969,
17 fascicules, édit. de Boccard.

HCIR *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Mircea ELIADE,
Paris, 1983, 3 Vol., Payot.

i-ir *indo-iranien*.

JAOS *Journal of the American Oriental Society*, New Haven.

i-e *indo-européen*.

RV *Rgvedasamhitā*.

ŚB *Śatapathabrāhmaṇa*.

skt *sanskrit*.

sq. *suivant(e)*.

Yt *Yašt*.

BIBLIOGRAPHIE

- A. BERGAIGNE, *La religion védique*, Paris, 1963, Champion, 2^e édition, 4 tomes, tome 3, pp. 139-149.
- O. BÖTHLINGK, R. ROTH, *Sanskrit Wörterbuch*, Saint Pétersbourg, 1852-1875.
- N. BROWN, «The Creation Myth of the Rig Veda», *JAOS*, 62, année 1942, pp. 85-98.
- T. BURROW «The proto-indoaryans», *JRAS*, 1973, pp. 123-140.
- R. DANDEKAR, *Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders in Rg- und Atharvaveda*, (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg), Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1938.
- A. DEBRÜNNER, J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Göttingen, 1954.
- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, « L'Iran antique et Zoroastre », in *Histoire des religions*, tome 1, pp. 659 sq., Encyclopédie de la pléiade, Paris, Gallimard, 1970.
- G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.
- E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1985 (7^e édition).
- M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, deuxième édition, Paris, 1988.
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1983.
- J.G. FRAZER, *Le rameau d'or*, traduction française, Paris, 1981-1984.
- K.F. GELDNER, *Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Cambridge (Massachusetts), 1951-1957, Harvard Oriental series, volumes 33-36.
- K.F. GELDNER « Vedismus und Brahmanismus », *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 9, Tübingen, 1928.
- H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle/S, 1923.
- J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan — Paris, 1987.
- F.B.J. KUIPER, "The Basic Concept of Vedic Religion", in *History of Religions*, Chicago,

Fasc. 15, année 1975, pp. 107-119.

H. LÜDERS, *Varuṇa*, Göttingen, 2 Vol., 1951-1959.

A.A. MACDONELL, *Vedic grammar*, Strasbourg, 1910.

M. MAUSS, *Oeuvres*, Paris, 1968-1969, recueil d'articles.

M. MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.

M. MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band I, Lieferung 2, Heidelberg, 1987-.

P. MOISSON, *Les dieux magiciens dans le Rig-veda*, (thèse de doctorat), Milano-Paris, Archè-Edidit, 1993, ISBN 88-7252-167X.

P. MOISSON, « Le védique *ásu*- "principe vital", "esprit de mort" et l'étymologie d'*ásura*- », *Etudes indo-européennes*, 11ème année, 1993, pp. 113-141.

J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern — München, 1959-1969.

L. RENOU, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1955-1969.

L. RENOU, *Les hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956.

B. SCHLERATH, « Altindisch *asu*-, awestisch *ahu*- und ähnlich klingende Wörter », pp. 142-153, in *Pratidānam, indian, iranian and indo-european studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday*, edited by J.C. Heesterman, G.H. Schokker, V.I. Subramoniam, The Hague — Paris, 1968.

G. STURTEVANT HOPKINS, *Indo-european *deywos and related words*, Philadelphie, 1932.

J. VARENNE, *Cosmogonies védiques*, Paris — Milan, 1982.

Patrick MOISSON

LA STRUCTURE DU PANTHEON CELTIQUE : HYPOTHESES TRIFONCTIONNELLES ET «RELIGION COSMIQUE»

J'ai déjà exprimé dans *l'Aurore celtique* (Paris, 1994) mes conclusions quant à la structure du panthéon celtique : «On devra se méfier de l'hypothèse des "glissements fonctionnels" qui auraient affecté la structure théologique celtique en détruisant son cadre d'origine, supposé trifonctionnel. Une meilleure prise en compte de la "religion cosmique" héritée devrait permettre de nuancer la description et le commentaire. Les résultats si heureux obtenus sur le domaine grec [cf. Haudry, *RCIE*, *passim*] sont là pour le montrer : l'absence ou l'attestation réduite d'un système théologique triparti n'est pas nécessairement la marque d'une "évolution" ou d'une "dislocation". Ce peut être simplement un gage d'archaïsme» (p. 17).

Je propose maintenant une petite mise au point prospective de l'essentiel (pour les textes et les discussions de détail, se reporter à *AC*).

1. 1. Contraintes formulaires et «glissements fonctionnels»

Le schème narratif, conceptuel, théologique, etc. des «trois fonctions» procurait aux cultures indo-européennes un mode de classement commode car très général, qui permettait de considérer l'ensemble du «corps social» et d'en donner une image globale : la «première fonction» couvre le droit et l'administration d'une part, le culte et la magie de l'autre (versants «clair» et «sombre»

de la fonction souveraine, dits souvent aspects «Mitra» et «Varuṇa» par référence au cadre védique), ainsi que le pouvoir souverain exercé par le roi (qui tend à s'abstraire du schéma triparti) ainsi que les activités mentales en général (science, mesure, réflexion) ; la «seconde fonction» couvre la force physique et ses usages, non exclusivement guerriers ; la «troisième fonction» est l'ordre de la «production / reproduction» où se déploient les valeurs de fécondité humaine, animale et végétale, les conditions, les avantages et les produits de la paix et ce qui a trait au «grand nombre» des biens (abondance) et des hommes (masse).

La tripartition fonctionnelle doit à son caractère formulaire une stabilité qui interdit de tourmenter les textes pour l'y retrouver à tout prix ; il n'y a pas d'ensemble «à peu près» triparti. Cela n'empêche pas un renouvellement à l'intérieur de ce cadre formel, dont un bon exemple est la fixation des Entités zoroastriennes (Dumézil, *NA*) : innovation conservatrice.

On s'est demandé, bien que les «trois fonctions» indo-européennes soient bien représentées chez les Celtes, pourquoi leur panthéon (César, *B.G.* 17-18 : *Mercurius, Juppiter, Mars, Apollo, Minerva*) n'est pas rigoureusement trifonctionnel, exception faite de la théogonie brittonique du *Mabinogi* gallois. Divers métiers y sont certes représentés, avec un certain luxe de détails dans le récit irlandais (*CMT II*), mais la rigueur formulaire n'y est pas.

On trouve suffisamment d'occurrences celtiques d'une «trifonctionnalité» rigoureuse (nouvelles attestations dans *AC*, pp. 184 et 186-187 ainsi que Jouët, *TFDBNA*) pour ne pas suspecter de «glissements fonctionnels» quand le donné narratif ne se plie pas aux apriorismes du chercheur. Si une figure divine ne correspond strictement à aucun des trois secteurs du schème trifonctionnel, tel le *Lug* irlandais, il est vain de vouloir l'y ramener. Il faut rechercher quelle autre structure conceptuelle ou narrative est sous-jacente ou, éventuellement, interfère avec la tripartition : un schème notionnel peut en cacher un autre.

On a parfois imaginé des «glissements fonctionnels» pour expliquer les «divergences» du panthéon celtique par rapport à un panthéon «primitif» qui ne

pouvait être, supposait-on, que triparti. C'est, me semble-t-il, une mauvaise explication. Mme F. Le Roux est certainement dans le vrai en voyant dans le couple *Dagda-Ogme* un archaïsme, non le produit d'une invérifiable altération. Ogme, en effet, représentant de la deuxième fonction guerrière, possède des traits nettement «magiques» que l'on a parfois qualifiés de «varuniens», par analogie avec le dieu indien Varuṇa, le dieu-lieur. Cette étrangeté s'explique, au plan social, par les conceptions celtiques du combat individuel, mélange de technicité militaire et de démesure paralysante quasi magique. Le cadre qui justifie une telle distribution me semble bien la persistance d'une théologie archaïque du «Ciel-nocturne» et nous reporte à une idéologie indo-européenne antérieure au trifonctionnalisme social, par ailleurs très bien documenté chez les Celtes, celle de la «religion cosmique».

On peut je crois considérer que l'*Ogme* champion que nous présente la *Seconde Bataille de Mag Tured* irlandaise est un combattant somme toute fort classique qui trouverait sans peine une place dans la «deuxième fonction». Il en va tout autrement quand le mythe de la naissance d'Oengus en fait sous le nom d'*Ealcmarr* le rival évincé du Dagda, le dieu lumineux héritier du Ciel-diurne. La fonction d'*Ealcmarr* est celle du Ciel-nocturne. Rien ici n'est explicable par les «trois fonctions», tout l'est par la «religion cosmique» indo-européenne. C'est pourquoi *Eithne-Bóand* partagée entre les deux est comparable à l'*Uṣas* védique. On doit donc constater à propos d'Ogme la subsistance d'un schème narratif archaïque, issu de la *cosmologie*, non de la *sociologie* (ce qui ne veut pas dire que les deux n'ont pas de rapport). Le débat s'oriente dans cette direction, tant les progrès enregistrés permettent de rendre compte de la personnalité dioscurique de *Lug / Lleu*, de certaines particularités du *Dagda-Eochaid*, du panthéon brittonique, de tout un arrière-plan figurativement saisonnier pour lequel on ne proposait pas de cadre explicatif cohérent.

1.2. L' «ANCIENNE MYTHOLOGIE COMPAREE» et la «NATURALITE»

J'ai montré ici même (*EIE*, 1992) comment des hypothèses de l'ancienne

«mythologie comparée», insuffisamment fondées, méritaient un réexamen favorable. On a un bon exemple de cette situation avec le dossier du Lug irlandais. D'Arbois de Jubainville expliquait son intervention décisive à Mag Tured par «le phénomène météorologique du lever du soleil». Sa victoire sur Balor illustre, comme celle d'Hermès sur Argos, «le combat heureux du crépuscule (matinal) contre la nuit». L'identification allait de soi : Lug est le crépuscule du matin (CLC, II, p. 204 ss.). Appuyée du parallèle grec de Bellérophon vainqueur de la Chimère-Belléros, cette interprétation est renforcée par un parallèle descriptif très net entre le soleil levant et le jeune dieu. Bien qu'on puisse lui reprocher une certaine facilité, elle n'est pas fautive, car elle repose sur un réseau de correspondances issu du texte lui-même, bien repéré par d'Arbois et d'autres celtisants. Elle trouve cependant très vite ses limites : Lug est un être mythologique agissant comme tel, doté d'une histoire propre et de fonctions nombreuses. Quel rapport entre le soleil matinal et la multifonctionnalité du *samildánach* ? L'épiphanie solaire n'est-elle qu'un ajout tardif, périphérique, à sa mythologie ? La méthode bute sur une insuffisance, qui s'aggrave quand on prend en compte le *Lieu* gallois et le *Lugus* continental. Partant de ce dernier, on se demandera pourquoi le «crépuscule du matin» devrait être l'«inventeur de tous les arts», le «guide du voyageur», «le plus apte à faire gagner de l'argent» (César, *B.G.*, VI, 17). Sauf à se perdre dans de confuses généralités, le manque de cohérence est patent. L'interprétation naturaliste, outre qu'elle impliquerait l'incapacité foncière des peuples pré- et protohistoriques à manier l'abstraction, soulève une objection de taille : pourquoi des cultures sorties depuis longtemps de la primitivité (si tant est que ce concept soit pertinent) et dotées d'un calendrier élaboré auraient-elles bâti leur vision du monde, leur religion, leurs mythes nationaux, sur les modestes événements du cycle quotidien ? Comment expliquer par là les théologies complexes, les grandes constructions mythiques, les conceptions du droit et de la guerre ?

On se trouve ainsi pris entre deux idées : d'une part l'«ancienne mythologie comparée» établit l'existence d'un substrat naturaliste qui ne doit pas être rejeté comme tel (cf. les travaux de Dumézil sur l'Aurore romaine et védique) mais dont l'exploitation reste malaisée ; d'autre part, l'impossibilité d'intégrer dans

ce cadre tout le dossier mythologique laisse ouverte la problématique.

L'analyse par Georges Dumézil du début de la Quatrième Branche du *Mabinogi* gallois (en dernier lieu *OHHD*, p. 93 ss.) a marqué un net progrès dans la clarification des données celtiques. L'affirmation du caractère dioscurique de *Lleu* et du **Lugus* continental, personnalité «cosmologique» s'il en est, explique pourquoi *Lleu* est (symboliquement) un dieu de «troisième génération» dans le panthéon brittonique et pourquoi sa place est analogue à celle que l'Inde assigne aux «jumeaux divins» les *Asvin*. Ces derniers sont chargés d'une riche théologie où le naturalisme, la cosmologie, les spéculations trifonctionnelles, se mêlent étroitement. Il ne doit pas en être autrement du **Lugus* panceltique.

La mise en évidence de la «religion cosmique» des Indo-Européens a récemment permis un commentaire renouvelé de nombreuses figurations «naturalistes» en les replaçant dans un cadre général d'explication, ce que n'avait su faire l'ancienne mythologie comparée, prisonnière de ses apriorismes primitivistes ou agraires.

Lug/Lleu en a bénéficié. Son caractère «crépusculaire» s'explique pour moi à partir de l'ancienne cosmologie des «trois cieux» : il faut considérer non la journée mais le cycle cosmique, homologue au cycle quotidien, avec ses deux parties «diurne» et «nocturne» séparées par l'«espace rouge» crépusculaire. Cet «espace rouge» est celui des divinités qui, telles les Aurores, ont en charge les processus de transition, de bouleversement, de rétablissement de l'ordre cosmique. On comprend du même coup les analogies entre *Lug* et le *Savitar* védique, dieu qui «impulse la vie de tous les êtres» et ramène le soleil. De fait on pourrait établir des parallèles avec *Savitar* et les *Asvin* qui éclaireraient le *Lug* irlandais (*AC*, p. 257). Du même coup la bataille de *Mag Tured* dont J. Rhys avait bien vu les implications saisonnières et «naturalistes» reprend sa place dans les conflits à fondement cosmique qui jalonnent le devenir des hommes et des dieux. L'homologie entre les diverses unités de temps (la journée, l'année, le cycle politique ou cosmique), fondement de la reconstruction, explique le rôle éminent de la symbolique naturelle. Il devient possible de retracer le système

conceptuel qui a donné naissance aux théologies «historiques» et d'en explorer toutes les implications mythologiques, politiques, psychologiques. Il n'est ainsi pas indifférent que le Dagda porte le nom du «Ciel-diurne» indo-européen ou que le théonyme *Brigit* soit directement comparable au surnom *br̥hati* de l'*Uṣas* védique.

Voir dans le panthéon celtique le produit de «glissements fonctionnels» relève d'une simplification quasi «mécaniste» du problème. Il vaut beaucoup mieux postuler la conservation de fonctions cosmologiques, parfaitement sensibles chez les grandes divinités des Celtes (et des autres peuples indo-européens).

L'identification d'un concept indo-européen de l'«année» conçue comme une entité «aux deux rives» respectivement claire et sombre relève elle aussi de la cosmologie. Le schème narratif reconstruit de la «traversée de l'eau de la ténèbre hivernale» repose sur cette représentation : Le «héros» est celui qui «conquiert l'année» et gagne par-delà l'hiver les rivages «diurnes», ce que confirment nombre de récits insulaires. Le commentaire repose sur un ensemble *cohérent* issu des textes eux-mêmes, non sur des apriorismes ou des intuitions, aussi séduisantes soient-elles.

1.3. L'état de la question au plan indo-européen

Je rappelle les conclusions de J. Haudry telles que les synthétise *The Indo-Europeans*, Lyon, 1994, pp. 75-76 :

«Les dieux du ciel-diurne comme Zeus devinrent des divinités souveraines régnant sur le reste des dieux, **deywōs* «ceux du ciel-diurne». Ceux du ciel rouge (des deux crépuscules, du soir et du matin) furent répartis entre la guerre et la «troisième fonction», où ils rejoignirent des divinités du ciel-nocturne et de la terre. D'autres divinités «sombres», chtoniennes ou nocturnes, devinrent des démons, tels les *Asuras* en Inde. Mais par ailleurs le dieu chef du ciel-nocturne, initialement associé à celui du ciel-diurne avec lequel il alternait, devint parfois (comme dans la mythologie germanique) supérieur à ce dernier. Cela donna lieu

à la double souveraineté dont l'origine cosmique est encore sensible dans les panthéons germanique, baltique et indo-iranien :

Dieux du ciel-diurne

Germanains :

**Tīwa-*

et les **Tīwa-* «dieux» (< **deywó-*)

Dieux du ciel-nocturne

**Wōde / ana-*

Baltes :

**Deiva-*

et les **deiva-* «dieux» (< **deywó-*)

**Velina-*

et les **Veles* «âmes des morts»

Indo-Iraniens :

**Mitra-* («Contrat»)

et les **daivá-* «dieux» diurnes (< **deywó-*)

**Varuṇa* («Serment»)

Le défaut de symétrie reflète la substitution par les Indo-Iraniens de concepts «politiques» (les dieux de la «religion de la vérité») aux entités cosmiques originelles. Cependant les *Brāhmaṇas* conservent le souvenir de la nature originelle de ces dernières : «*Mitra* est le jour, *Varuṇa* la nuit. »

2. 1. Les trois fonctions celtiques : éléments de problématique

Les applications textuelles du schème trifonctionnel sont très nombreuses dans le domaine celtique, dans tous les genres (ici même, F1, F2, F3 signifient «Première fonction, deuxième, troisième»). Je retiens pour mon propos ceci :

- 1) Dans la théogonie galloise. Le début du *Mabinogi* de Math illustre une

conception «organique» du panthéon. Il repose sur une théologie tripartite (Dumézil, *OHHD*, p. 93 ss.), mais la place de *Math* et celles d'*Efeydd* et *Gilfaethwy* se discutent.

2) L'analyse de ce texte montre la persistance des valeurs *cosmologiques* de certaines divinités : *Lleu* et *Dylan* sont des jumeaux dioscuriques.

3) Les prétendus «glissements fonctionnels». Puisque le schème trifonctionnel est parfaitement représenté en Irlande comme au Pays de Galles, d'où vient que le panthéon gaulois, et avec lui l'«état-major» des Túatha Dé Dánann, ne le respecte pas ? On ne peut suivre l'hypothèse de «glissements fonctionnels» (De Vries) ni celle d'une «dislocation» d'un panthéon primitif, supposé triparti, sous l'effet d'une prépondérance des artisans (Dumézil *OHHD* pp. 208-210). La contradiction serait insurmontable entre cet effacement précoce du schème et sa parfaite conservation dans de nombreux épisodes mythiques et légendaires, dont certains expriment une théorie du corps social et de l'organisation provinciale et royale (par ex. *Siudigud Tellach Temra* et le *Mabinogi*). En outre la place réservée aux artisans dans les récits mythiques n'est pas excessive, on n'y repère aucune distorsion à leur profit. La «polytechnicité» du dieu Lug à Mag Tured implique tous les «arts» sans restriction. Le schéma quinaire de César, *B.G.* VI, 17, et celui des deux *Batailles de Mag Tured* s'expliquent au contraire fort bien par la persistance d'anciennes fonctions cosmiques attachées aux grands dieux du panthéon. Le récit des deux batailles abonde par ailleurs en jeux de paroles qui relèvent d'une dramaturgie de *contests* saisonniers (beaucoup plus que d'une «guerre de fondation»), d'où l'importance de la symbolique des métiers relevée par Dumézil. Les artisans y opèrent des prodiges de magie comparables à ceux des *R̥bhu* indiens préposés à la rénovation de l'Année. La lecture des mythes de Mag Tured comme des scénarios cosmologiques résout ici la question. On explique de même que l'*Oidhe Chloinne Tuireann* débute par la guérison de Núadha par les deux Dioscures, identiques aux védiques *Ásvin* «médecins du ciel». Les «trois fonctions», auxquelles ne se peut réduire la totalité des faits accessibles, sont d'ailleurs issues d'une application à l'individu

puis au corps social de spéculations cosmologiques : les Aurores appartiennent au plus vieux fonds des panthéons védique et romain et font figure de survivances du plus lointain passé. Pourtant c'est ce système des «trois cieux», et des trois «couleurs» cosmiques correspondantes, qui est à l'origine de la répartition triple des qualités (RCIE).

La méthodologie impose donc de mettre en perspective des *systèmes de fonctions* et d'envisager leurs articulations, puisque la notion de «fonction» ne saurait se ramener à la seule trifonctionnalité dumézilienne.

4) Ce qui précède s'applique tout particulièrement aux dossiers complexes d'*Ogmios*, de l'irlandais *Ogme-Elcmar* et des gallois *Gwydion* et, peut-être, *Ef(e)ydd*, qui ont conservé des aspects archaïques du «ciel-nocturne» indo-européen sans pour autant relever des mêmes fonctions sociales. Cela est très sensible dans l'épisode de la conception d'*Oengus*, fils du Dagda Ciel-diurne, dans lequel Elcmar tient le rôle du Ciel-nocturne évincé (AC, pp. 116-117). Dieu de deuxième fonction dans le *Cath Maighe Tuireadh*, Ogme-Elcmar n'en est pas moins en cette occurrence un successeur du «Ciel-nocturne» indo-européen. Dans le *Mabinogi* de Math l'opposition du roi juste *Math* et du magicien démiurgique *Gwydion* résume les deux versants de la souveraineté, juridique et magique (F1).

L'analyse met ainsi en évidence le chevauchement de *deux systèmes classificatoires* qui ne sont en aucun cas incompatibles : les «trois fonctions sociales» et l'archaïque «religion cosmique» qui continue d'imprégner de nombreux mythes celtiques. Les conceptions celtiques du combat, qui allient la pure technique guerrière à la démesure paralysante, ont permis la conservation de divinités qui agissent aux confins des fonctions 1 et 2, tels Gl. *Ogmios*, Ir. *Ogme* et peut-être Ga. *Efydd* (cf. ci-après).

5) Il est remarquable que la quasi-totalité des tripartitions brittoniques soient liées à la fonction royale, à ses risques, à ses conditions et au devenir du corps social. C'est un argument de poids dans l'hypothèse d'une transmission

britannique de la tripartition comme théorie politique à l'Occident médiéval.

2.2. Dagda, Ogme-Elcmar et le Ciel-diurne.

Bien que patron des contrats et représentant en titre de l'aspect juridique de la «première fonction» dumézilienne, le Dagda est dans la *Courtise d'Étáin* (version I) celui qui «commandait au temps et aux récoltes», aspect «météorologique» apparemment peu compatible avec le précédent. Le risque de malentendu vient de ce que la «fonction» sociale a recouvert une donnée archaïque explicable par la qualité de «dieu du ciel-diurne» que le Dagda assume dans quelques séquences mythiques et dans son nom même, hérité du **dyéw*-indo-européen. Le texte irlandais considéré dit ceci : «*conmidhedh na sina 7 na toirthe doib*», formule dans laquelle *conmidhedh* (composé en *com-* sur un thème verbal *med-* «juger, adjuger, estimer») renvoie directement à la racine i.-e. **mē-* «mesurer» qui dénote une activité mentale caractéristique des dieux de «première fonction». Si le Dagda gouverne les saisons, c'est en vertu d'une capacité d'évaluation, de répartition, de mesure, propre à sa nature «diurne» (celle aussi du Jupiter d'Horace, *Odes*, 1, 12, 14 ss, «qui gouverne les affaires humaines et divines, la mer, les terres, le monde, au rythme des saisons, *variisque temperat horis*). Quant au rôle nourricier du chaudron, il représente, symboliquement, l'abondance de la «belle saison de l'année» dont le Ciel-diurne est le maître et le dispensateur. Il est aussi chaudon de résurrection, attribut de la partie «vivante» de l'année. Si l'on est fondé à dire, par référence au schème notionnel des «trois fonctions», que le Dagda représente l'aspect «Mitra» de la «première», il faut également reconnaître qu'il conserve, reliquat d'un stade antérieur de la pensée religieuse, la théologie d'un garant de l'ordre diurne dans ses applications les plus sensibles.

Nulle part cette fonction «cosmologique» du Dagda n'est mieux vérifiable que dans un épisode fameux de la *Courtise d'Étáin* (version I) où F. Le Roux, rejoignant les travaux de G. Dumézil sur l'Aurore indienne et romaine, a justement reconnu «la contrepartie celtique du thème védique d'*Uṣas*, l'aurore

qui chasse les ténèbres» : «Elcmar du *Brug* avait une femme dont le nom était Eithne. Un autre de ses noms était Bóand. Le Dagda désira son amitié charnelle. La femme se serait donnée au Dagda si elle n'avait craint Elcmar [«Grand-Mauvais»] dont la puissance était si grande. Le Dagda dépêcha alors Elcmar en route vers Bres fils d'Elatha à MagnÍnis et le Dagda opéra de grandes incantations sur Elcmar lorsqu'il le fit partir afin qu'il ne revînt pas à temps (c'est-à-dire tôt) et il déploya pour lui l'obscurité de la nuit et le garda de faim et de soif. Il l'envoya à de longues errances de sorte que neuf mois s'écoulèrent comme s'ils fussent un jour car il avait dit qu'il reviendrait chez lui entre le jour et la nuit. Cependant, le Dagda alla à la femme d'Elcmar et elle lui porta un fils, soit Aengus [«Choix-Unique»], et la femme était remise de son travail lorsque Elcmar revint et il ne s'aperçut pas de sa trahison, c'est-à-dire qu'elle avait couché avec le Dagda.»

Elcmar, c'est Ogme, le dieu lieu homonyme de l'Ogmios gaulois successeur du Ciel-nocturne indo-européen. Oengus, «engendré au début du jour et né entre lui et le soir» (*Tochmarc Étaíne*, § 2), est ici dans son rôle de fils de l'Aurore et du Ciel-diurne. La part de théologie ainsi accessible fait écho aux données védiques les plus archaïques, y compris l'inceste auroral (sur tout cela, cf. *AC*, notamment pp. 111, 117-8, 257).

On doit rappeler ici la description de l'Ogmios gaulois chez Lucien de Samosate, *Propos*, *Hercule*. Elle réunit les traits d'un guerrier «conducteur-lieu» à ceux d'un Heraklès nocturne (*AC*, pp. 110 ss.).

2.3. Núada et le Ciel-diurne. Núada et le Dagda

Núada Airgetlám est l'un des cinq grands dieux de l'Irlande. Blessé dans la lutte des Túatha contre leurs prédécesseurs les *Fir Bolg*, il est soigné par le médecin Díancecht qui lui greffe un bras d'argent fabriqué par le bronzier Credne. Le nom de Núada est identique au **Nodens*, **Nodons* brittonique, attesté par plusieurs dédicaces (en Lancashire et Gloucestershire), dont un des attributs est un bras coupé (dans le sanctuaire de Lydney Park). *Núada* équivaut

à Ga. *Nudd/Lludd*, Br. *Nuz*. T.F. O'Rahilly l'avait rapproché de mdGa. *nudd* «brouillard, brume» (*EIHM*, p. 495). On suit d'ordinaire J. Vendryes qui avance un verbe signifiant «saisir», «pêcher». **Nodons* serait pour **noudons* (Carey, *ZCP* 40, 1-22), de **nouda* «saisir» influencé par **snad* «protection» (Fleuriot, *GVB*). C'est l'anthroponyme vieux-breton *Nodent*, mdBr. *Nuz* (Fleuriot, *EC* XI, pp. 160-161), également attesté en toponymie, et peut-être le cornique *Neot*. On a vu dans *Nodons* un roi «pêcheur», notamment à cause de l'ornementation du temple de Lydney Park (Gloucs.) où il est honoré (Wheeler, *Report on an Excavation at Lydney Park*, Soc. of Antiquaries, London, 1932). *Nudd* a un doublet *Lludd* connu notamment par le *Cyfranc Lludd a Llefelys*, texte consacré aux trois fléaux, trifonctionnels, dont il purge la Cambrie avec l'aide de son frère *Llefelys* (composé avec *Lleu* de **Lugus*).

Tous ces personnages ont statut royal et paraissent relever d'un ensemble théologique, exposé principalement dans le mythe irlandais de *Mag Tured*, qui a conservé des traits de la cosmologie indo-européenne.

L'explication du bras coupé de Núada par une très improbable «mutilation qualifiante» ne tient pas. On sait que dans certains récits mythologiques indo-européens, ce procédé assure, ou illustre, une qualification fonctionnelle par une mutilation de l'organe symboliquement correspondant. Il repose sur un paradoxe et une métonymie : Óðinn a sacrifié un de ses yeux pour acquérir une vision supérieure, le dieu du serment Tyr une de ses mains pour garantir la survie des dieux (Dumézil, *ME* I, pp. 150-151). Le procédé descriptif de la «mutilation qualifiante» n'est en aucun cas un principe constant et général, et l'on ne doit jamais le tenir pour un indice suffisant à l'interprétation d'une divinité. Il ne relève pas de la théologie mais de l'allégorie. L'explication des rares «mutilations qualifiantes» avérées n'obéit d'ailleurs pas à un modèle unique. On ne peut exclure non plus que certains récits de «mutilations qualifiantes» soient issus de la réinterprétation d'images archaïques. Ainsi on peut se demander si le couple du «borgne et du manchot» ne répondait pas à d'anciennes représentations cosmologiques. Dans le domaine celtique, la mutilation de Núada par fait de guerre s'explique par le théologème du *ciel diurne* blessé et soigné par les Dioscures (ci-après). La «mutilation qualifiante», si elle fait image, ne fait pas

le *sens*, et cela suffit à en minorer la valeur. On ne la confondra pas avec d'éventuelles mutilations non paradoxales susceptibles de marquer tel ou tel personnage mythique.

Il faut chercher en amont dans les conceptions indo-européennes relatives à la cosmologie la raison de ce motif récurrent et de la séquence *mutilation - remplacement temporaire - guérison*, qui recoupe exactement les péripéties politiques auxquelles sont soumis les Túatha.

Cela dit, Núada me paraît issu de l'ancienne «religion cosmique» indo-européenne comme héritier d'un aspect particulier du ciel diurne, celui du ciel «invalide» durant la nuit cosmique. C'est tout naturellement qu'on est passé à la conception imagée d'un roi mutilé incapable de régner pendant l'exercice du «mauvais» Bres, le demi-Fomoire (un autre type de «crépusculaire»). En ce sens on repère deux liaisons significatives :

1) Núada représente le *ciel diurne diminué* (à rapprocher de La. *vedius*, *Veiovis*) tandis que son *demi-frère* Bres devenu roi des Túatha incarne un souverain *crépusculaire* et *nocturne* à la fois. Le *bras coupé* reporte sur la figure du dieu la «coupure» qui marque la *fin du cycle*. Cette image se retrouve dans l'aveuglement et la décapitation par Lug du roi des Fomoire *Balor*. Véritable «souverain nocturne», Balor incarne donc également le crépuscule du soir de l'eschatologie (comme le latin *Summanus*, sorte de Jupiter maître des éclairs nocturnes dont la statue fut, dit-on, décapitée). Alors que Bres est épargné comme initiateur aux secrets de l'agriculture, Balor est exécuté. C'est qu'il convient de distinguer les dieux de la terre (les *andee* «ceux qui ne sont pas du Ciel-diurne») et les démons ténébreux. Aux premiers s'applique la conciliation sociale ; aux seconds le sacrifice cosmique.

2) Lug, «souverain d'urgence» des Túatha, est l'équivalent du *Savitar* védique dont la fonction est d'impulser les dieux. Mobilisateur de toutes les fonctions et dieu de l'*espace rouge crépusculaire du matin*, il remplace momentanément Núada qui «se tient debout» devant lui durant treize jours : c'est la période post-

solsticielle des «Douze Jours» (+ 1 du solstice). S'il remplace momentanément Núada à la tête des Túatha, ce n'est pas une usurpation ni la trace d'un «conflit» mais une préparation au rétablissement de l'ordre diurne. On est donc en mesure d'établir le schéma suivant, sur une base cosmologique :

Ciel diurne évincé	Ciel nocturne installé	Ciel crépusculaire
Núada blessé	Bres régnant	Lug chef
les Túatha asservis,	opprimés,	mobilisés

Tout cela s'inscrit dans une explication d'ensemble du mythe de Mag Tured, suggérée dans AC.

Un passage important de l'*Oidhe Chloinne Tuireann*, commenté dans l'*Aurore Celtique*, p. 208, exploite la même thématique «médicale» : Núada y est guéri par deux fils dioscuriques de Díancecht.

Cela établit un rapport supplémentaire avec le **Lugus* continental et le *Lleu* gallois, tous deux dioscuriques.

De plus la Boyne (la déesse Bóand) est dite «le bras de la femme de Núada et sa jambe» (*Dinshenchas métrique*, Bóand I), ce qui se comprend dans la mesure où Bóand est une Aurore et Núada un aspect particulier du Ciel diurne. Le *Dagda* et *Núada* représentent **deux aspects** de cette entité cosmologique. Le premier est illustré notamment par le récit de la conception d'Oengus fils de Bóand et du Dagda (ci-dessus). Le second se ramène au mythe du roi mutilé de la fin du cycle. Du point de vue de la religion politique, Núada est investi de la fonction royale tandis que le Dagda patronne la fonction juridique.

On doit donc considérer que Núada est une figure de la mythologie politique irlandaise bâtie à partir d'une très ancienne conception du ciel-diurne indo-européen dans son aspect eschatologique. Il prend place comme tel dans la reconstruction. En raison de l'étymologie expliquant **Nodent* et *Núada* par

un verbe du sens de «saisir», d'où «pêcher» (mais pas directement en celtique toutefois, en gotique : *niuta*), on a vu dans Nodens et *Núada* des parallèles, voire le prototype, du «roi pêcheur» de la légende du Graal. On peut de toute façon admettre leur équivalence dans la mesure où le roi méhaigné, blessé, de la tradition médiévale du Graal représente, comme *Núada* le roi mutilé, un ancien dieu du ciel diurne déclinant de l'eschatologie celtique.

Cela explique aussi Nudd, père de Gwynn dans le légendaire gallois (*Culhwch et Olwen*). Son identité nominale avec *Núada* le rapproche d'un dieu du ciel diurne déclinant. C'est peut-être cette dernière valeur qui détermine le caractère violent et néfaste de son fils Gwynn.

2.4. Le Mabinogi de Math (*Math vab Mathonwy*)

Voici le résumé de ce texte fondamental qui forme une bonne partie du dossier :

Le roi *Math* de Gwynedd a sa cour à *Caer Dathyl* en Arvon. Ses deux neveux fils de sa sœur *Ef(e)ydd* et *Gilfaethwy* font la tournée royale (*kylch*) en son nom. Afin de l'éloigner de la vierge *Goewin* qui lui sert de «porte-pied» en temps de paix [réservoir d'énergie inentamée, gage d'efficacité royale] et d'en faciliter l'approche par *Gilfaethwy*, leur frère le magicien *Gwydion* suscite une guerre avec le Dyfed voisin. Chargé, sur sa proposition, d'en ramener les porcs merveilleux jadis reçus de l'*Annwfn* (l'Autre Monde souterrain, l'«infra-monde») par *Pwyll* père du roi *Pryderi*, il propose à ce dernier (qui ne voulait pas s'en désaisir avant que leur nombre n'ait doublé) de les échanger contre douze chevaux équipés, douze chiens de chasse et douze boucliers [sans doute des symboles de l'Année]. Mais ce sont œuvres de magie, les boucliers sont de simples champignons [magie végétale]. Quand l'illusion se dissipe, les gens de Dyfed entrent en Gwynedd. La campagne prend fin à la mort de *Pryderi*, tué par la magie de *Gwydion* en combat singulier. Cependant *Gilfaethwy* a profité de l'absence de *Math* pour violer *Goewin* avec le concours de *Gwydion*. En compensation, *Math* la fait reine, puis condamne les deux frères à vivre trois années comme un couple d'animaux sauvages, un an cerf et biche (*Gw./Gi.*),

un an sanglier et laie (*Gi./Gw.*), un an loup et louve (*Gw./Gi.*) [alternance du masculin et du féminin, ce dernier plus marqué dans *Gilfaethwy*, qui est un écho des initiations guerrières juvéniles (Dumézil, *HMG*, 132)]. Ils engendrent ainsi les représentants de la classe guerrière, les Trois Guerriers Eminents, *Cynryssedad*, *Hyddwn*, *Hychtwn*, *Bleiddwn*, auxquels Math donne forme humaine.

Après cela, Gwydion rentré en grâce propose à Math sa sœur Aranrhod pour nouveau porte-pied. Mais l'épreuve de la baguette magique (*hudlath*) du roi révèle qu'elle est enceinte. Deux jumeaux en naissent. Le premier, *Dylan Eil Ton* («Fils de la Vague»), se hâte de gagner la mer dont il prend la nature. Le texte précise (c'est sans doute une glose) qu'il fut tué par Gofannon [c'est le «jumeau mortel» d'un couple dioscurique]. Le second est un «quelque chose» que Gwydion cache dans un coffre au pied de son lit. Peu de temps après il y retrouve un jeune garçon vigoureux qu'il se charge d'élever. Mais quand il le présente à Aranrhod, elle lui lance un interdit : il n'aura pas de nom, sinon d'elle. Gwydion transforme alors des algues en cuir, se dote d'un bateau de la même façon et aborde à Caer Aranrhod où il se présente comme cordonnier. Aranrhod demande ses services puis, mécontente des premiers essais, se rend sur le navire (exaltation d'Aranrhod, aurore maritime) pour qu'il y prenne les bonnes mesures. Elle remarque l'habileté du jeune Llew qui a atteint du premier coup la patte d'un roitelet et s'exclame : «C'est d'une main sûre (*llaw gyffes*) que le «petit» (ou «le clair», *Llew*, en fait de **Lugu-* «lumineux») l'a atteint. «De là le nom *Llew Llaw Gyffes* [cet épisode exploite la thématique de l'habileté artisanale, symboles des capacités de «mesure» de la «première fonction» (*EIE* 1992, pp. 43-55). L'imposition du nom tourne le premier interdit (F1)]. Aranrhod en lance un nouveau : Llew n'aura pas d'armes qu'elle ne lui en donne. Le moment venu Gwydion et Llew se présentent comme bardes à Caer Aranrhod. Au matin on leur apprend que le fort est menacé par une flotte ennemie. Gwydion propose à Aranrhod d'armer elle-même son compagnon. Après quoi le magicien-barde dissipe l'illusion qu'il avait suscitée sur les flots : il a réussi à faire armer Llew par sa mère [F2]. Aranrhod jure alors que Llew n'aura pas de femme «de l'espèce qui vit sur cette terre à présent» [F3].

Gwydion crée donc avec l'aide et à l'initiative de Math une «femme faite de fleurs», l'inconstante Blodeuwedd (Aspect-de-Fleur). Math donne à Lleu le cantref de Dinoding et sa résidence de Mur Castell. Mais Blodeuwedd tombe amoureuse de Gronw Pebyr, un jeune chasseur auquel elle avait offert l'hospitalité. Ils passent trois nuits ensemble et décident de tuer Lleu. Blodeuwedd apprend de ce dernier le secret de son invulnérabilité : il ne peut être tué que par une lance qu'on aura mis un an à fabriquer [scénario annuel]. Encore devra-t-il être un pied sur le dos d'un bouc, l'autre sur le bord d'une cuve près d'une rivière [Lleu se tient aux *limites*]. Un an plus tard elle amène Lleu à prendre la position requise au bord de la Kynvael et Gronw le perce de la lance spéciale. Lleu s'envole sous forme d'oiseau [scénario qui suit peut-être la dramaturgie du soleil «mourant» puis «renaissant» au solstice d'hiver]. Lancé à sa recherche [la Voie Lactée, dite *Caer Gwydion*, serait la trace de son voyage] Gwydion le retrouve en suivant une truie qui se nourrissait chaque jour de chair pourrie tombée d'un arbre. Lleu se tient à la cime [association du porc et du chêne, arbre cosmique]. Gwydion le fait descendre en trois étapes en chantant des *englynion* : «Un chêne pousse sur une plaine élevée (extrême), / La pluie ne le mouille pas (...) / Il a (sup)porté vingt arts à son sommet, Lleu Llaw Gyffes» [scène d'initiation et allusion aux capacités polyfonctionnelles qui rapprochent Lleu du Lug *Samildánach* irlandais]. Gwydion le ramène à la forme humaine et veille à sa guérison. Il change ensuite Blodeuwedd en chouette, oiseau nocturne dont elle porte le nom. En compensation Gronw accepte de prendre la place de Lleu sur l'arbre et de recevoir un coup de lance [alternance qui trahit un symbolisme saisonnier, comme la décapitation réciproque dans le *Fled Bricrend* irlandais ou le conte du Chevalier Vert]. Une large pierre ne parvient pas à le protéger, elle est transpercée avec lui [un motif voisin se trouve aussi en Irlande quand Lug tue Balor : percer la pierre c'est traverser la ténèbre. La pierre de Gronw est près d'un *gué*]. Lleu devient roi.

Interprétation : Ce texte expose dans sa première partie une ancienne théogonie celtique : les représentants des trois fonctions sont organiquement liés (Dumézil, *OHHD*). On y distingue aussi trois générations de dieux (les trois guerriers et les jumeaux sont plus «jeunes»). Il me semble pertinent de réintroduire Math

dans le schéma trifonctionnel : roi juste, il utilise sa magie pour punir une faute avérée, et Gwydion ne peut s'y opposer. Mieux, Gwydion a besoin de lui pour susciter une forme humaine. Math et Gwydion représentent les deux versants, respectivement juridique (type «Mitra») et magique (type «Varuṇa»), de la souveraineté.

On observe que Gwydion est lié à la mer (comme «ténèbre» et réservoir de formes). L'assignation d'Efeydd à la première ou à la deuxième fonction pose problème : il ne joue aucun rôle dans le récit, qui ne le mentionne que comme collègue de Gilfaethwy dans ses tournées (F2). Enfin, si la tripartition indo-européenne sous-tend le début du texte et marque négativement, puis positivement, Lleu, elle n'a pas effacé le motif des Dioscures Dylan et Lleu, écho d'une antique cosmologie celtique.

La seconde partie du récit peut s'interpréter comme une dramaturgie du soleil mourant et restauré du solstice d'hiver (AC, p. 177) par un technicien de l'illusion et du verbe. Toute la scène de la «mort de Lleu» et de sa «guérison» dans des «terres extrêmes» a un caractère initiatique marqué et n'est pas sans rapport avec le «sacrifice d'Óðinn» de la mythologie scandinave. C'est aussi un scénario d'héroïsation. Gronw Pebyr fait office d'adversaire, mais c'est Blodeuwedd qui incarne les dispositions négatives de l'Autre Monde. Son histoire est parallèle à celle de l'irlandaise Bláthnat dans le *Serglige Conculaind* (AC, p. 190-191). Des éléments saisonniers encadrent le récit : la lance d'une année, l'alternance des deux meurtres de Lleu et Gronw.

2. 5. Les ambiguïtés du classement trifonctionnel

Il faut donc réfléchir sur la place respective des *Plant Dôn* gallois, les «Enfants de Dôn» qui forment le panthéon brittonique.

Georges Dumézil les a étudiés (*op. cit.*) et en a proposé un classement trifonctionnel :

- Math : hors-cadre car détenteur de la charge royale triple

- Efeydd et Gilfaethwy : F 1 (chargés par délégation des aspects administratifs)
- Les Trois Guerriers : F 2
- Amaethon, Govannon, Aranrod : F 3

G. Dumézil observe : Efeydd et Gilfaethwy «ne disposent pas du savoir ni du pouvoir magico-religieux, mais ils participent par délégation au pouvoir temporel» (*OHHD*, p. 100) ; «L'aspect politique, administratif de la première fonction, le pouvoir temporel, mobilise Efeydd et Gilfaethwy» *id.*, p. 97. Ils assurent «un rôle noble, le plus proche de la royauté dans ses tâches temporelles», *HMG*, 131).

Ce jugement très nuancé ne suffit pas à établir clairement la fonction des deux officiers. On en retire même l'impression que les deux personnages n'ont pas par eux-mêmes un caractère de «première fonction», ni magique, ni juridique. On relit le texte et on constate que rien dans leur histoire ne plaide pour leur classement en première fonction. Socialement parlant, ce sont des nobles (F2) investis d'une mission de surveillance sociale. Etre les représentants du roi ne les hisse pas pour autant à la fonction souveraine. Mais Dumézil, ayant ôté Math de l'ensemble fonctionnel, s'est trouvé devant un vide en fonction 1, livrée au seul Gwydion. Pourtant Math serait, comme nous allons le voir, un candidat beaucoup plus fort que ses neveux pour en assumer l'aspect juridique. S'il y a une charge que Gilfaethwy ne peut remplir, c'est bien celle-là : violeur et fugitif, il fait un bon condamné, et pour sa peine un guerrier fauve voué à l'enfantement d'une classe guerrière zoomorphe. Rien de «souverain» là-dedans, au point qu'il en est réduit, pour agir, pour exister par lui-même, à demander le secours de l'habile Gwydion, tel un jeune noble irréflecti. Piteusement soumis à la justice de Math il fait pâle figure (les rapports entre oncle et neveux, qui sont au fond de tant d'histoires celtiques, à commencer par celles qui concernent Arthur et Gwenhwyfar, tournent ici à l'avantage du premier). Remarquons toutefois cette intervention de la ruse et de la magie dans l'accomplissement personnel de Gilfaethwy, fût-ce par complicité

fraternelle. La remarque de Dumézil, malgré tout, paraît contredire sa classification, qui n'est pas explicitée dans *HMG*² (p. 213 : «La fonction guerrière est assurée, à travers Gilfaethwy, par ces trois vigoureux jeunes gens». La formule est imprécise).

Pourtant, on ne se hâtera pas de conclure. Le dossier du «Mars celtique», *Ogmios* gaulois ou *Ogme* irlandais, invite à la prudence. Puis, on est surpris de voir que l'analyse de Dumézil, parvenue à l'épisode de la naissance de Lleu et Dylan, échappe à l'interprétation trifonctionnelle, ou plutôt l'élargit. Aranrhod, femme et mère de jumeaux, a donné le jour à des *Dioscures* ! (p. 109). Nous sommes ici dans la religion *cosmique*, résolument. Quand cesser de raisonner en termes de trifonctionnalité sociale ? et que penser d'un **Lugus* celtique ramené à la «troisième fonction» productrice/reproductrice ? serait-ce une impasse ? Je crois qu'on en peut sortir en acceptant les analyses de la «religion cosmique» indo-européenne. L'étude de Dumézil y invite fortement, pour *Lleu* bien sûr, mais *ipso facto* pour sa mère *Aranrhod* et pour l'ensemble des divinités insulaires.

2. 6. Math et Gwydion : les deux aspects de la première fonction

Considérant que l'opposition *Math* / *Gwydion* suffit à résumer les deux versants, juridique et magique, de la «première fonction», je mets *Gilfaethwy* dans la seconde, en réintégrant *Math* dans le système dont Dumézil l'a exclu.

Voici un aperçu du dossier et des questions soulevées.

1) *Math* est le «Bon» (< Ct. **Mattos*, hypocoristique pour le nom de l'«ours» ?) Le nom est gallois, ce n'est pas un emprunt à l'irlandais, même si l'on en a rapproché vIr. *Mathgen* du LGE et *Maitha* (cf. Gl. *matto*-).

La poésie ancienne retient de *Math* qu'il est un grand magicien. Taliesin chante ainsi : *am swynwys i Vath... ail Math pan ymdygaed* «*Math* me forma... un second *Math* (BT, 25-26) ; *Math ac Ewryd hutwyt geluyd* «*Math* et Efydd

ont façonné par magie un (poète) expérimenté». la poésie du *Livre Rouge* l'évoque de même au milieu de plusieurs «hommes d'art» : *Neu Bum gan wyr keluydon / gan Uath hen gan Gouannon gan Euwyd* (RBP 1054, 35-36), cf. *TYP*, p. 448-9.

Dans le *Mabinogi* Math est un roi aux attributs trifonctionnels : il possède une baguette magique, *hudlath*, (F1) et façonne Blodeuwedd de concert avec Gwydion, il est juge de ses neveux (F1), il part en guerre (F2) et a besoin en temps de paix d'un «porte-pied», la vierge Goewin (F3). Il est de plus omniscient (F1), doué d'une ouïe merveilleuse comme les *Corranyeit* du *Cyfranc Lludd a Llevelys* : «Tout murmure, le plus petit soit-il, qu'il puisse y avoir entre les hommes, si le vent le rencontre, il le connaît» (PKM 68). Ces trois caractères ne se manifestent pas en même temps, deux s'excluent (OHHD, p. 95).

Les *Triades* ont gardé souvenir de sa «grande magie», qu'il aurait enseignée à Gwydion (*prif hut*, *TYP* n° 28). Mais leurs finalités ne sont pas les mêmes : Math exerce ses pouvoirs dans le cadre d'une «épreuve de vérité» et d'un châtement légal, Gwydion déploie ses talents, à base de magie et de ruse, pour agencer le drame mythique du *Mabinogi* de Math, non sans risques personnels. En outre Gwydion a besoin de Math pour façonner Blodeuwedd. On retrouve ici l'opposition des deux aspects, le clair et le sombre (droit / magie) de la fonction souveraine, le second finalement soumis au premier. En effet, après le viol de Goewin par Gilfaethwy assisté de Gwydion le roi Math les condamne à subir une série de métamorphoses animales accompagnées d'un changement de sexe qui provoquent la naissance de représentants de la «seconde fonction». La place de Math dans la théogonie génétique brittonique est celle d'un maître des existences.

Une comparaison typologique (cf. ci-après) de l'épisode de Goewin et de la conception d'Oengus dans la *Courtise d'Étáin* irlandaise (version I) permet de rapprocher Math du *Dagda* irlandais «Ciel-diurne» et tuteur de la première

fonction dans sa composante contractuelle et juridique. Le nom de *Math*, équivalent sémantique du **Dago* (-*devos*) > Ir. *Dagda* «(dieu-) Bon», s'accorde avec cette attribution. Dans son interprétation du début de la Quatrième Branche du *Mabinogi*, G. Dumézil considère que Math est hors-structure puisque roi trifonctionnel. Il me semble préférable de le réintégrer dans la «première fonction» aux côtés de Gwydion. En tant que roi Math est nécessairement investi de pouvoirs ou d'attributs trifonctionnels, mais il est essentiellement un garant de l'ordre légal.

2) Gwydion vab Dôn est l'un des *Plant Dôn*, donc à l'origine un dieu des Celtes brittoniques. Son nom, pourvu du suffixe de sublimation *-on*, peut-être formé sur le radical **wid-* «(sa)voir» (vxBr. *Goedian*, *Guedian*). Mais la forme *Gwytyon* autorise l'explication (J. Rhys, *CH*, p. 276 ss.) par **wet-* «dire» (Ga. *gwedyd* «je dis», *gwawd* «poésie»), de Ie. **g^wet-*. *Gwydion* est peut-être une réfection.

Gwydion joue un rôle de premier plan dans le *Mabinogi* de Math : afin d'éloigner le roi Math de la vierge Goewin pour en faciliter l'approche par son frère Gilfaethwy il suscite *par mensonge et magie* une guerre avec le Dyfed voisin. Chargé d'en ramener les porcs merveilleux venus de l'*Annwfn*, il les échange contre des objets créés par magie. Quand l'illusion se dissipe, l'armée de Dyfed entre en Gwynedd. La guerre s'achève par la mort de Pryderi fils de Pwyll, tué, en combat singulier par la force et la magie (*hud* = vIs. *seiðr*) de Gwydion. Gwydion apparaît comme l'organisateur du drame, à la fois ambassadeur (fourbe) en temps de paix comme en temps de guerre et maître magicien (demiurge). Il paraît raisonnable de lui assigner une place dans la première fonction dumézilienne sous son aspect «magique», à côté de Math qui en est le pôle justicier.

Dans le châtement que leur impose Math en punition du viol de Goewin, Gwydion assume le plus souvent le sexe mâle (2 fois sur 3). Il engendre ainsi avec Gilfaethwy les représentants de la classe guerrière, les Trois Guerriers Eminents. Après cet épisode, Gwydion rentré en grâce propose à Math sa sœur

Aranrhod pour nouveau porte-pied. La baguette magique du roi révèle qu'elle est enceinte. Elle met au monde deux jumeaux dioscuriques, *Dylan* et le futur *Lleu* dont Gwydion assure l'éducation en lui permettant de tourner les trois interdits d'Aranrhod concernant son *nom*, ses *armes* et une *femme* (trifonctionnalité). C'est Aranrhod elle-même, abusée par la magie de Gwydion, qui lui donne les deux premiers attributs. Dans cet épisode Gwydion est lié à la mer (symbole de la potentialité formelle et de la «ténèbre»), soit qu'il façonne un bateau magique (permettant l'«exaltation» d'Aranrhod), soit qu'il suscite la vision d'une flotte d'assaillants.

Son pouvoir ne lui permet pas toutefois de créer une femme véritable. Il a recours à Math, dont la magie est plus puissante que la sienne (et qu'il a éprouvée à ses dépens), pour façonner à l'aide de fleurs l'inconstante Blodeuwedd («Aspect-de-Fleur»). Créature née de la magie végétale, elle organise le meurtre de Lleu par le prince Gronw Pebyr dans un scénario où l'on peut reconnaître une dramaturgie du soleil «mourant» du solstice d'hiver. Lancé à la recherche de Lleu (la Voie Lactée serait la trace de son voyage, dite *Caer Gwydion*, la «Forteresse de Gwydion») Gwydion le retrouve dans des «contrées extrêmes» sous les apparences d'un aigle blessé, le ramène à la forme humaine et le guérit. Il chasse ensuite Blodeuwedd dans les ténèbres qui resteront son domaine à jamais.

Gwydion est indiscutablement le maître d'œuvre de la carrière de Lleu et son «guide» dans un processus d'initiation (acquisition des qualités adultes et royales). On doit donc renvoyer pour l'élucidation de son personnage à l'analyse du *Mabinogi* comme ensemble cohérent. Il participe de la «première fonction», principalement dans ses aspects magiques, particulièrement sensibles dans ses activités démiurgiques. Son rôle dans la naissance des trois Guerriers-Eminents illustre la part prise par le versant magico-religieux de la première fonction à la formation des «guerriers fauves». Il reste toutefois dans la dépendance de l'autorité royale. Ses rapports avec Lleu révèlent un arrière-plan cosmologique : il y aurait lieu de comparer la bienveillance de Gwydion pour Lleu à celle de Midir pour Oengus. Gw(y)dion est le père de *Huan* équivalent de Lleu dans une tradition indépendante du *Mabinogi* (chez le poète Ieuan Dyfi, Voir *MVM*, p.

198-199). On ne peut donc rejeter formellement l'hypothèse d'un inceste auroral de Gwydion et Aranrhod.

La tradition galloise en a retenu l'image d'un maître du verbe (*penkerdd*), du nom et de la forme sensible (*TYP* n° 28 évoque «la magie de Math, qu'il enseigna à Gwydion fils de Dôn» et n° 67 la quête du nom et des armes auprès d'Aranrhod). Le poète Taliesin se réclame de son patronage (*Am svynvys i wytyon mavnut o brython* «Gwydion m'a créé (magiquement) le grand seigneur des Brittons» *BT*, 26, 1). Dans le poème *Kadeir Kerritwen* (*BT* 36, 3-7) c'est un enchanteur qui a ramené les porcs du Sud (*A hudvys gvreic o vlodeu / A dyduc moch o deheu*). L'ancienne poésie contient des éléments absents du *Mabinogi*. Ainsi *BT* 24, 1-3 mentionne la «massue de Gwydion» utilisée à la bataille de *Caer Nefenhir* (R. Bromwich, *TYP*, p. 401) et *BT* 36, 11-14 contient une tradition sur un combat de Gwydion à Nant Ffrangcon.

Gwydion a je pense hérité de certains traits du «ciel-nocturne» indo-européen, qui le rapprochent de l'Óðinn germanique. Plusieurs faits vont dans ce sens et le montrent en spécialiste des contacts avec l'Autre Monde. Un manuscrit du XVII^e s. le fait vainqueur du *Cat Godeu* ou *Cad Achren* (I. Williams, *Canu Llywarch Hen*, Cardiff, 1953, p. I-I-II), interprétable comme un *verbal contest* : il s'assure la victoire en *devinant le nom* de son adversaire. Ce même combat (à l'origine une expédition commune de *Plant Dôn* dans l'Autre Monde ? cf. *CLIH* 1) permet à Amaethon de ravir à Arawn des animaux venus d'Annwfn, ce qui évoque le rapt des cochons magiques de Pryderi dans *Math*, autrefois rapportés de l'Autre Monde par Pwyll.

2. 7. Efeydd et Gilfaethwy : ambiguïté fonctionnelle ?

Qu'en est-il d'Efeydd et de Gilfaethwy, assignés arbitrairement par Dumézil à la première fonction ? On ne peut guère raisonner sur l'Efeydd du *Mabinogi* de Math, car sitôt mentionné comme celui du compagnon de Gilfaethwy son nom disparaît. Son association avec la magie et la poésie dans quelques textes gallois peut influencer le classement sans, à mon avis, l'imposer

(ainsi C. Sterckx place Gilfaethwy dans la seconde fonction, Efeydd dans la première comme «varunien», *ZCP*, 1994, pp. 67-68).

1) Efeydd est un *Plant Dôn*, neveu du roi Math. Il est mentionné avec lui dans le poème ancien *Echrys ynys* (*BT*, 68, 14-15) comme un donneur d'inspiration et un magicien («Math et *Euuyd* m'ont fait par magie un poète habile») ; de même dans la poésie du Livre Rouge (*RBP*, 1054, 35-6) : «j'ai été en compagnie d'hommes d'arts, avec Math l'Ancien, Govannon, *Euuyd*, Elestron, un an à Caer Gofannonn». Son nom (*Euuyd*, mais aussi ailleurs *Ievyd* (*BT*), *Eueyd*, *Evnydd*, *Evydd*, etc.), n'a pas d'étymologie assurée ; (*H*)*efydd* en paraît la forme sincère. Le nom du père de Rhiannon dans *Pwyll*, *Heueyd* (*Hen*) ou *Eueyd*, *Euey*, *Eveyd*, est identique au sien (C. Sterckx a proposé de voir dans *Efydd* l'équivalent de l'irlandais *Ogme*.)

Dans le *Mabinogi* de Math il revient à *Eveid vab Don* l'honneur, conjointement à Gilfaethwy, de tenir la place du roi dans sa tournée d'inspection. Mais il ne joue pas de rôle dans le récit et son nom disparaît à peine mentionné.

Je me demande si Efeydd et Gilfaethwy (attesté seulement dans la Quatrième Branche du *Mabinogi*) ne sont pas une seule entité dédoublée, le second n'étant à l'origine qu'une épithète du premier. Dans cette hypothèse, qui expliquerait pourquoi Efeydd ne joue aucun rôle dans le scénario mythique (au point qu' I. Williams lui a substitué Gwydion dans son édition, cf. *PKM* 67), le comportement violent de Gilfaethwy envers Goewin vaudrait aussi pour son compagnon.

On observera que le scénario du viol de Goewin est l'antithèse de la courtoise d'Eithne par le Dagda (*TE*, version I) : comme le Dagda éloigne par magie le sombre Elcmar pour rencontrer Eithne et concevoir Oengus, de même Gwydion éloigne le roi juste Math, par une guerre magiquement suscitée, pour permettre à Gilfaethwy de violer Goewin. Cette correspondance typologique peut se schématiser ainsi :

Scénarios :

	L'éloigné			L'éloignant
Positif	<i>Elcmar</i> (nocturne)	<i>Eithne</i>	<	<i>Dagda</i> (diurne)
Négatif	<i>Math</i> (bon)	<i>Goewin</i>	<	<i>Gilfaethwy (Efeydd ?)</i> aidé par <i>Gwydion</i> (mauvais)

Les deux scénarios illustrent des théogonies, celle d'Oengus en Irlande, celle des *Plant Dôn* en Galles. La valeur aurorale d'Eithne étant lisible (AC, p. 116 ss.), on pourrait analogiquement l'étendre à Goewin. Toutefois le viol du porte-pied royal s'explique comme une audace caractéristique de la seconde fonction. L'analogie méritait seulement d'être soulignée en raison des oppositions homologues *Dagda / Elcmar : Math / Gwydion*.

D'autre part, si l'on reconnaît en Rhiannon une déesse originaire de l'*Annwfn*, il faut admettre aussi que son père *Heveydd* en est un roi, à quoi s'accorde bien l'épithète *Hen* «Vieux». La figure mythologique de *Efeidd* (*fab Dôn*), aussi réduit que soit son dossier, se laisse ranger dans le camp des divinités nocturnes. Le nom d' (*H*)*Efeydd* s'explique peut-être par Ct. *samo-* (PKM 130), avec toutes les valeurs à la fois «estivales» et «crépusculaires» attachées au **Samonios* celtique.

2) *Gilvaethwy* est un *Plant Dôn*, neveu du roi *Math*. Son nom est attesté seulement dans le *Mabinogi*. Il est cause des activités guerrières relatées au début du récit. Il lui revient l'honneur, conjointement à *Efeydd*, de tenir la place du roi dans sa tournée d'inspection. Aidé par son frère le magicien *Gwydion*, qui aide à éloigner *Math*, il viole la vierge *Goewin* et subit avec lui les métamorphoses animales dont procèdent les Trois Guerriers Eminents. Il est seul

cité par le tercet du *Mabinogi*, car il assume la majorité des aspects féminins du processus (deux fois sur trois).

La place de Gilfaethwy dans la deuxième fonction me paraît très admissible. Des sources extérieures au *Mabinogi* de Math dotent son compagnon Efeidd d'un aspect «nocturne» dont l'utilisation dans la comparaison avec *Ogmios* / *Ogme* est possible sans être décisive. La Quatrième Branche du *Mabinogi* le place de toute façon au même niveau que Gilfaethwy.

La persistance de valeurs archaïques issues de la «religion cosmique» indo-européenne permet l'explication de *Gwydion* comme magicien d'une part, d'*Ogme* / *Elcmar* et de l'*Ogmios* gaulois de l'autre, auxquels on peut joindre *Efeidd* si on juge le personnage suffisamment étoffé.

2.8. *Ogmios*, *Ogme*, (*Efeidd*) : synthèse

La rencontre des deux cadres conceptuels a produit des situations diverses dans l'aire indo-européenne. Le cosmique et le social constituent les deux veines conjointes de la personnalité mythique et théologique d'*Ogmios* / *Ogme-Elcmar* dont il est dès lors possible de faire la synthèse. Si l'on juge suffisant son mince dossier, on peut ajouter *Ef(e)ydd*. Ce qui donne :

1) *Ogmios* / *Ogme* (*Efeidd*) comme **héritier du Ciel-nocturne** indo-européen.

a) Dans la cosmologie

Elcmar est le souverain nocturne affronté par Cúchulainn qui lui ravit son épouse *Fédelm* (cf. mon article dans *EIE*, 1992).

b) Dans la cosmogonie

Elcmar est l'époux évincé de *Bóand*, laquelle conçoit avec le *Dagda* (Ciel-diurne) le soleil *Oengus Mac Oc*.

c) Dans la magie

Ogmios est le dieu-lieur invoqué par les tablettes d'exécration gauloises. C'est aussi le «père» de l'écriture ogamique.

d) *Efeydd* est sans doute un magicien et un poète.2) *Ogmios* /*Ogme* (/Efeydd) comme représentant de la fonction guerrière.

a) Comme guerrier lieur

L'iconographie gauloise fait d'*Ogmios* un guerrier qui use de techniques de contrainte «varuniennes», paralysantes, irrésistibles, immédiates, issues du versant «sombre» de la première fonction appliqué à l'ordre militaire.

b) Dans l'eschatologie de *Samain*

Ogme est un champion qui jette la lourde pierre.

c) comme auxiliaire du roi

Avec Gilfaethwy *Efeydd* assure les charges de la tournée royale, office de seconde fonction.

2.9. Tableau trifonctionnel

Une fois Math remis à sa place dans l'aspect juridique, clair, régulier, de la première fonction, Gilfaethwy trouve la sienne dans la seconde. Il s'oppose comme une figure individuelle à l'entité collective des Trois Guerriers Eminents nés animaux, représentants de la classe miliaire dans son entier.

Seul *Efeydd*, quasi inexistant dans cette branche du *Mabinogi*, peut soulever un problème, si l'on admet qu'il équivaut à l'Irlandais *Ogme*. Ce n'est

pas assuré phonétiquement, mais je me suis refusé à négliger les traces «varuniennes» dont le charge la tradition. Elles s'expliquent par la persistance de valeurs issues de la «religion cosmique».

Je rectifie donc ici le tableau fonctionnel présenté dans mon *Aurore Celtique*, p. 261. La dernière colonne doit présenter «Math et les Plant Dôn» et compter dans la première fonction *Math* et *Gwydion*, qui en sont les deux versants juridique (type «Mitra») et magique (type «Varuṇa») de la souveraineté. La deuxième fonction comprend *Gilfaethwy* (qu'accompagne l'ombre d'*Efeydd*) et les trois Guerriers-Eminents (deux aspects de la guerre, *Óðinn/Thor*, *Vāyu/Indra* ?). Il n'y a aucune raison d'exclure Math du schéma trifonctionnel en tant que *roi* il possède bien sûr des qualités trifonctionnelles, mais il assume un rôle régulateur, justicier, fondamentalement *diurne*, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre cosmique. Une analyse contrastive du couple *Math/Gwydion* ne laisse pas de doute sur son appartenance au versant régulier de la première fonction.

2.10. Deux objections mineures

On pourrait avancer deux objections à ce qui précède.

1) La première est la remarque de Dumézil sur l'engendrement d'une fonction par la fonction immédiatement supérieure. Selon lui :

F1 : Gwydion + Gilfaethwy

↓

F2 : les Trois Guerriers

Mais, malgré l'évocation d'une analogie brahmanique, le schéma est loin de s'appliquer systématiquement au récit gallois. Les *Plant Dôn* n'en bénéficient pas tous (F3 ne procède pas de F2, et de plus *Aranrhod* n'est pas nécessairement de F3 : en tant que mère des Dioscures elle ne peut être qu'une Aurore, si l'on veut rester cohérent). On observera tout de même, avec Dumézil, que *Gilfaethwy* incarne une fois sur deux l'aspect féminin du couple animal. On

établit alors le schéma suivant :

F1 : «masculin» Gwydion

+

F2 : «féminin» Gilfaethwy

↓

F2 : leurs «enfants»

qui rend bien compte d'une «gradation» symbolique et fonctionnelle.

Que l'on suive ou non la suggestion dumézilienne, on reconnaît que la fonction guerrière confine aux aspects sombres de la première, sans doute parce que le souverain nocturne avait un droit de regard sur certains aspects de la guerre comme technique et mentalité. L'objection ne me semble donc pas pertinente.

2) La seconde est plus fondée, du moins formellement, car elle repose sur la structure narrative elle-même : mettre dans la seconde fonction Gilfaethwy et les Trois Guerriers serait répartir les représentants de la seconde fonction sur *deux générations de dieux*, contrairement au schéma de Dumézil qui indique :

1ère génération : Math, Gwydion, *Gilfaethwy*, *Efeydd*, Aranrhod

2ème : Les Trois Guerriers

3ème : Lleu et Dylan

Il me semble que loin d'être une objection, cela relève d'une conception du guerrier dont Dumézil a parfaitement évoqué l'arrière-plan sociologique (*Männerbund*, réclusion forestière) : le *jeune guerrier fauve* (animal !) apparaît à la suite d'une «conception» par des «parents» plus âgés. Les Trois Guerriers représentent collectivement (un même suffixe *-dwn* unit leurs trois noms) la classe d'âge des *iuuenes* formés, «créés» par leurs aînés dans des conditions qui

n'ont rien à voir avec la vie de cour médiévale. L'appartenance de Gilfaethwy et Efeydd à la génération «ancienne» était nécessaire.

De plus, si l'on suppose qu'Efeydd et Gilfaethwy participent à quelque degré de l'ancien «ciel-nocturne», cela les place dans la dépendance d'un dieu de la plus ancienne religion indo-européenne, et celtique.

3. 1. L'hypothèse celtique

Je suis alors amené à poser l'évolution suivante, modèle théorique qui me semble à même d'expliquer de façon *cohérente* le plus grand nombre de faits celtiques :

a) Le dieu du ciel-diurne

1 - conserve sa fonction cosmique de géniteur du soleil époux de l'Aurore (Ir. *Dagda* < * *dago-* *devo-s*).

2 - patronne les activités diurnes (droit, contrats, etc. : *Dagda*, Ga. *Math*)

3 - conserve l'usage du tonnerre (Gl. *Taranis*)

4 - donne naissance à l'image de *Núada* au bras coupé «soigné» par les Dioscures.

b) Le dieu du ciel-nocturne

1 - conserve sa fonction d'époux temporaire de l'Aurore (Ir. *Elcmar-Ogme*)

2 - s'incarne en divers êtres mythiques plus ou moins proches du «crépuscule du soir» qui conservent à des degrés divers leur statut de puissance anti-cosmique (Ir. *Balor*, Ga. *Gwawl*).

3 - conserve le pouvoir «varunien» de lier (magie noire, Gl. *Ogmios*)

4 - patronne les guerriers dans une conception «furieuse» de la guerre (Ir. *Ogmios*)

5 - patronne l'écriture ogamique conçue comme «lien» magique (*Ogme*) et le côté sombre, «inspiré», de la poésie (*Gwydion*, peut-être *Efeydd*)

c) Les Dioscures

1 - Le jumeau «mortel» fournit le *Dylan* gallois.

2 - Le jumeau «immortel» fournit un dieu du ciel crépusculaire, **Lugus*, Ir. *Lug* à-la-longue-Main, Ga. *Lleu* qui reste dans son rôle d'«incitateur des dieux» et de maître de l'eschatologie (Mag Tured). Ce dieu a pu attirer à lui quelques aspects du Ciel-nocturne (version 2 du *CMT II*).

3 - Le même fournit un «souverain d'urgence» aux dieux, *Lug*.

4 - Le même patronne les rois, comme lui en rapport avec toutes les fonctions (*Lug*).

c') Le couple des dioscures fournit les fils du dieu médecin (cf. *AC*, p. 208), *Miach* et *Oirmiach* qui soignent *Núada*.

d) Le Soleil

1 - est conservé sous quatre aspects au moins :

a - Le soleil du crépuscule matinal rejoint le Dioscure immortel (aspect de *Lug* à Mag Tured).

b - Le «jeune soleil», prisonnier ou caché puis délivré ou vainqueur (Ga. *Mabon*, *Goreu*, Ir. *Oengus Mac Oc*).

c - Le soleil menacé du solstice d'hiver (Ga. *Lleu*). Il justifie le fait que le roi *Núada* se tienne debout devant *Lug* «durant treize jours» avant Mag Tured II.

d - Le soleil crépusculaire du soir est évoqué par la décapitation du souverain nocturne (*Balor, Yspaddaden*).

2 - devient, ou reste, le modèle divin des rois.

3 - fournit peut-être au Dagda son qualificatif de *Ruadh* «Rouge» (*Rofhessa*).

e) **Les Aurores** se répartissent sur toutes les fonctions et tous les mondes (AC, *passim*) : *Mórrígan, Bodb, Eithne*, les trois *Macha*, les trois *Brigit* ; *Rhiannon, Aranrhod, Modron*.

f) **Les dieux de l'espace intermédiaire** autres que les Dioscures

1 - plus ou moins associés à l'hiver et aux divinités du Ciel-nocturne ainsi qu'au soleil couchant (ci-dessus d-d), ils incarnent toujours une «coupure» crépusculaire (symbolisme de *Balor* et *Yspaddaden*, qui sont néanmoins pour l'essentiel des «souverains nocturnes»).

2 - donnent une coloration crépusculaire à certains acteurs de l'eschatologie : Ga. *Gwawl* (démon) ; *Efnissyen* (agent de l'eschatologie) ; Ir. *Bres*, comme Lug à demi fomoire mais par ailleurs initiateur à l'agriculture (ci-dessous h-1).

g) **les dieux spécialistes** (métiers, médecine)

1 - restent à leur poste (cf. c') : Ir. *Díancecht, Goibniu, Credne, Luchta*, Ga. *Govannon*.

2 - fournissent les Trois Dieux du «passage de l' Année» (AC, pp. 202 ss.).

h) Des dieux de la terre

1 - patronnent l'agriculture, les activités des *Andee*, les «non-diurnes», ceux qui produisent les récoltes (Ir. *Bres* «Beau» après sa défaite ; Ga. *Amaethon*).

i) L'année

1 - fournit des déesses de la Belle-saison liées aux Aurores (*Delbchaem* ; *Olwen*).

2 - s'incarne dans le «dieu-année» Ir. *Curoí*.

3 - fournit les souverains de l'Autre Monde, bienveillants ou/et hostiles, tels Ir. *Manannán* ou Ga. *Arawn*.

J) Les entités saisonnières restent visibles sous l'anthropomorphisation du mythe ou du conte.

Les traits saillants du système ainsi sommairement reconstruit sont :

- la persistance d'entités cosmiques, notamment les Aurores.
- la persistance du couple Ciel-diurne - Ciel-nocturne.
- la persistance de valeurs «cosmiques» attachées à la plupart des divinités.
- la primauté donnée au dieu du crépuscule cosmique et politique, du matin et du soir.
- une telle religion, déduite principalement des récits insulaires, fait preuve d'archaïsme, comme les sociétés celtiques continentales et insulaires elles-mêmes.

Le rapport avec le fonctionnalisme *social* se fait naturellement par une liaison ancienne du *cosmique* et du *politique* : le dieu du crépuscule de l'année est devenu un «souverain d'urgence», le Ciel-diurne a patronné les activités juridiques et contractuelles ; le Ciel-nocturne a gardé sous son patronage certains aspects, initiatiques, de la guerre et de l'art poétique ; les Aurores se sont réparties entre divers offices au premier abord hétérogènes mais tous

reconductibles à leur fonction cosmique, notamment la surveillance technique des poètes et des artisans (ces derniers trouvaient sans doute lors des rituels du «crépuscule de l'année» le cadre d'exercice de leurs arts, comme les *R̥bhu* védiques). Bien entendu, la redistribution ne s'est pas faite au hasard, ce sont des ensembles, conceptuels, narratifs, notionnels, qui se sont adaptés organiquement, en fonction de conceptions culturelles où prédominent :

1) la notion d'une *royauté transcendante* mais non autocratique, figurativement *solaire* (Lug comme roi), assurant le *salut du peuple* par la *mobilisation des fonctions*.

2) Une *conception double mais non dualiste de l'Autre Monde* et, généralement, *de la puissance cosmique, dispensatrice de vie et/ou de mort*.

3) un maintien de la conception archaïque du *héros* comme *vainqueur de la ténèbre* et *conquérant de l'immortalité* (de là le véritable «conflit-coopération» entre les humains et l'Autre Monde).

4) L'identification du péril suprême avec une *force de rétention anti-cosmique* (figurativement hivernale) que seule l'audace de l'*homme qualifié* peut *dominer ou retourner* (polémique du devenir).

5) une valorisation de l'*eschatologie positive* du renouveau cosmique et politique.

6) une valorisation de l'*acte bien ajusté* dans toutes les formes de la technique (poétique, guerrière, manuelle) considérée comme un cas particulier de la cohérence cosmique.

7) l'*exaltation* consécutive du «don» technique qualifiant (Ir. *dán*), signe et moyen d'une nature «divine».

8) Une conception du *verbe* comme *explorateur et vainqueur de la ténèbre* (Gwydion, Segda Saerlabraid, et autres figures transcendantes).

Le dieu «père de tous» est issu du Ciel-diurne *blanc* (Dagda), le dieu transcendant est issu de l'espace *rouge*. (Lug). Le Ciel-nocturne *noir* fournit à la fois l'adversaire cosmique et les forces nécessaires à sa maîtrise.

Ce pourraient être là les principaux traits différentiels des Celtes dans l'ensemble indo-européen (bien qu'aucune de ces conceptions ne leur soit exclusive, il s'agit de *tendances dominantes*), évolutions d'une *mentalité* particulière qui a déterminé leurs choix de civilisation.

Loin de représenter un «glissement fonctionnel» (concept rigide qui n'explique rien *au fond*), l'adaptation décrite ci-dessus témoigne de la complémentarité organique de deux «religions» aux objets et aux fins différents, la matrice étant une conception cosmique du devenir.

Abréviations :

AC : Ph. Jouët, *L'aurore celtique*, Paris, 1994.

CLC : D'Arbois De Jubainville, *Cours de littérature celtique*.

CMT II : *La seconde Bataille de Mag Tured*, RC XII ; voir maintenant éd. E. A. Gray, ITS, Dublin, 1982.

EIE : *Etudes indo-européennes*, revue, Lyon.

HMG : G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier* ², Paris, 1985.

MVM : W.J. Gruffydd, *Math Mab Mathonwy*, Cardiff, 1927.

NA : G. Dumézil, *Naissances d'archanges*, Paris, 1945.

OHHD : G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985.

RCIE : J. Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan-Paris, 1987.

TFDBNA : «La tripartition fonctionnelle dans le domaine brittonique : nouvelles attestations» dans *Amis des Etudes Celtiques*, bulletin, n° 8, Paris, novembre 1994.

TYP : *Trioedd Ynis Prydein*, éd. R. Bromwich, rééd. Cardiff 1991.

On peut faire ressortir de la façon suivante le contraste entre Gwydion et Math :

GWYDION	MATH
<ul style="list-style-type: none"> - trompe le roi Math par ses paroles - sert un désir particulier et violent (dérégulé) - trompe Prydéri par le verbe et l'apparence - trompe Aranhod par la magie, dans une procédure verbale - provoque une guerre magique - use d'une magie aux effets limités - engendre les guerriers fauves - s'aventure dans l'Autre Monde - subit la justice de Math - subit les métamorphoses 	<ul style="list-style-type: none"> - parle sans ambiguïtés, dit le droit - incarne l'ordre social (la règle) - accepte une ambassade honnête et sans détour - manifeste la vérité (naissance des jumeaux) - combat sans user de la ruse - détient un principe de vie supérieur - établit les fondements juridiques des classes fonctionnelles - ne quitte pas sa cour (sauf en cas de guerre) - juge le magicien - ordonne juridiquement les métamorphoses

Ce tableau parle de lui-même et justifie l'opposition conceptuelle des deux figures de la souveraineté, le roi régulateur et le magicien nocturne.

Philippe JOUET

LA RELATIVE FORMELLE EN BRITTONIQUE

En synchronie, la lénition des consonnes initiales en brittonique est un phénomène dit "phonomorphémique" (Ternes : 1970, 127s. qui utilise «morphophonémique») comportant un certain nombre de règles grammaticales. Elle affecte les occlusives, les nasales et les liquides selon le schéma :

/p t k b d g m n l r / → / b d g β δ γ μ ν λ ρ /

où on a noté par /n l r / des fortes opposées à des douces / ν λ ρ /, tandis que la forte /m/ s'oppose à une fricative labiale nasale qu'on note /μ/. Pour les occlusives, on opposera des fortes (/p t k/) à des douces (/b d g/), le voisement pouvant être considéré comme un trait secondaire. Les réalisations peuvent être divergentes selon qu'il s'agit du gallois ou du breton. Dans les deux langues les fricatives labiales sont réalisées toutes deux par la labio-dentale [v], sans différence sensible sauf dans quelques parlers bretons du sud-est (dits "vanne-tais") ; la fricative dentale est [ð] en gallois mais [z] en breton moderne (hormis quelques rares parlers conservant le [ð] des vieux- et moyen-breton) ; la fricative tectale se réalise [θ] en gallois, mais [h] ou [ɣ] en breton ; en gallois, les liquides fortes sont respectivement [l] et [ɾ]. Ces réalisations phonétiques divergentes n'affectent pas l'unité profonde du système pour les deux langues. De même, si la notation graphique galloise permet de distinguer les fortes <ll rh> des douces <lr>, le breton écrit uniformément les deux séries <lr> et aucune des deux langues ne note graphiquement une distinction entre /n/ et /v/, toutes deux réalisées à l'initiale par <n> dans l'écriture. D'après les graphies, la même chose vaut pour le cornique (voir K. George 1984)

Une des grandes règles phonomorphémiques veut que dans les syntagmes du type | déterminé + déterminant |, que le déterminant soit un adjectif ou un substantif en fonction génitive, le déterminant conserve son initiale fondamentale si le déterminé est un substantif masculin singulier, mais que celle-ci est lénitée si le déterminé est féminin singulier, par exemple :

Ga. Co. *mam*, Br. *mamm* "mère" ; Ga.Br. *tad*, Co. *tas* "père" ; Ga. *cu* chéri, Co. *coth*, Br. *kozh* "vieux" produisent les syntagmes suivants :

Ga. *mam gu*, Co. *mam goth*, Br. *mamm-gozh* "grand-mère", mais
Ga. *tad cu*, Co. *tas coth*, Br. *tad-kozh* "grand-père".

Il y a cependant une exception curieuse : un substantif masculin déterminé par un nom propre ou un nom propre masculin déterminé par un adjectif peut dans certains cas provoquer la lénition du déterminant.

Pour le gallois, ce phénomène a été particulièrement bien étudié par T.J. Morgan dans son ouvrage fondamental sur les mutations initiales en gallois, notamment dans son chapitre 6 consacré aux noms propres (1952 : 101-128) ; on trouve un traitement plus sommaire concernant le moyen-gallois chez D. Simon Evans, (1954 : 15, 19). Pour le cornique, le petit manuel de H. Lewis, (1948) n'y fait même pas allusion et l'ouvrage plus récent de W. Brown (1984 : 17), de caractère plutôt normatif, le signale en une phrase : "Adjectives are mutated... when forming part of a personal name : *Wella Goth* «Old Will» ; *Jowan Verra* «John (the) Shorter»" sans référence à un texte moyen-cornique ; en breton, le phénomène est signalé par R. Hemon (1975 : 17) tandis que F. Kervella (1976 : 100-1) le traite parmi les *direizhderioù* «irrégularités». Du fait de l'absence normale de la notation de la lénition en vieux-breton, les exemples n'y peuvent être que rares. Cependant L. Fleuriot, (1964 : 214-5) en a relevés quelques uns qui suffisent à montrer qu'il était régulier à date ancienne.

C'est donc en gallois que l'on trouvera la description la plus claire de ce qui paraît souvent aux yeux des grammairiens une exception sans justification ; on suivra l'ordre de T.J. Morgan (1952) pour plus de commodité en notant en gras le graphème marquant la lénition. Le substantif masculin *tyddyn* «petite

ferme» suivi d'un nom propre (celui du propriétaire actuel ou antérieur semble-t-il) pour désigner un toponyme lénite celui-ci : *Tyddyn Fadog* (< *Madog*), *Tyddyn Ronw* (< *Gronw*) ; de même pour *cae* «champ» ; *Cae Ddewi* (< *De-wi*) ; pour *bryn* «colline» : *Bryn Ronw* ; pour *llety* «auberge» : *Llety Domos* (< *Tomos*) (p. 105) ; cependant beaucoup d'autres désignations de lieux comme *mynydd* «mont», *aber* «estuaire», &c. ne provoquent aucune mutation (*Mynydd Mechell*, *Abertawe* «estuaire de la Tawe» = Swansea), comme si l'appartenance était trop vague pour être marquée. L'exemple d'*aber* est d'autant plus curieux que ce mot est parfois féminin en gallois d'après GPC 2.

Les dictionnaires bretons donnent *aber* féminin, sans doute parce qu'ils recopient le dictionnaire de Le Gonidec de 1821 (cf. E. Ernault 1895 : 14), mais le seul exemple cité par GIB 43 d'une source manifestement d'origine populaire datant de 1912, donne *un aber kloz* «un estuaire fermé», indique un masculin (illénition de *kloz*) de même, Pelletier 1733 cite le toponyme : *Aber-benighet* manifestement masculin également. Le toponyme *Aberwrach* [F 29214 Lannilis] n'en est pas un contre-exemple puisqu'il s'agit en fait de l'estuaire de la rivière Ac'h que l'imagination populaire a transformé en «estuaire de la sorcière» (*gwrac'h*) !

Le cas le plus fréquent de lénition est cependant en gallois (p. 109-110) celui de *ty* «maison» : dès le moyen-gallois on trouve ainsi *ty Gustenhin* (< *C.*), &c. Le breton montre de même *Ti Vatriona* (< *M.*, titre d'une traduction de Soljénitsine [par Ernest ar Barzhig, Brest 1976]), *ti Gervadeg* (< *K.*) et le phénomène s'est même étendu analogiquement à des appellatifs suivant *ti* comme dans *ti dud* (< *t.*) *e wreg* «la maison des parents de sa femme» où on peut néanmoins déceler l'indication de possession, propriété intrinsèque. C'est cette même marque que l'on trouve parfois aussi en gallois ainsi que le signale Morgan 1952 : 107 où il semble bien n'en avoir pas bien compris la raison puisqu'il parle de *cystrawen achlysurol* «construction occasionnelle» comme dans mGa. *llaw Wenhwyvar* (< *Gw.*) «la main de Gw.», *lluest Walchmei* «la tente de Gwalchmai», &c.

C'est de la même façon qu'après un nom propre, l'expression de sa

fonction ou titre, ainsi que son surnom familial, choses qui lui appartiennent en propre, subissent la lénition et cela à toutes les périodes des langues puisque dès le *Cartulaire de Quimperlé* on trouve *Guegon Vatt* (< m.) «Gwegen le Bon» en 1163-1186, et même à travers une traduction latine : *Petrus dictus Davodec* (< t.) «Pierre le Bavard» en 1282 (Fleuriot 1964 : 215). De même en gallois ancien dans de nombreux exemples (Morgan 1952 : 114-16) du type de *Iolo Goch* (< c. «rouge»), *Hywel Dda* (< da «bon»), *Llywelyn Fawr* (< mawr «grand») et dans des registres plus familiers comme *Tom feddw* (< meddw) «Tom l'ivrogne», dans les mêmes conditions qu'en breton : *Youenn vras* (< bras) *hag e leue* «le Grand Yves et son veau», titre d'une comédie de Youenn Drezen (Naoned [Nantes] 1947), *Karl Veur* (< meur «grand») «Charlemagne», &c. Mais lorsqu'il s'agit d'un adjectif attribut ordinaire, il n'y a pas de lénition en gallois non plus qu'en breton : *ein Samson galluog ni ydyw* «c'est notre puissant Samson à nous», *ar Youenn bras hag an hini bihan* «le grand Yves et le petit» (il ne s'agit pas d'un sobriquet qu'on lui donne habituellement).

Il semble bien que ces syntaxes anomales des mutations pourraient s'expliquer par la persistance d'une structure archaïque que J. Haudry 1977 : 28 (et voir aussi 1981 : 197-8) a appelé «relative formelle» dont le type est celui mentionné par L. Renou 1952 : 387 à propos de RV VII 34 24 : *vísve marúta yé sahāsah* «tous les Marut, les puissants» ce qu'il glose : «dans cet emploi, sûrement archaïque, [le relatif] yá- joue le rôle d'un article» tandis que J. Haudry précise que : «l'énoncé ne peut être identifié ni à un syntagme épithète *marúto yé sahāsah* «les puissants Marut», ni à une phrase relative *marúto yé sahāsas té...* «les Marut, qui sont puissants, (ils)...)» [... Ce type] constitue une phrase ; non une relative, mais une indépendante en incise («les Marut - ils sont puissants - »). Haudry 1981 : 197 donne aussi des équivalents pour le vieux-perse *Gaumāta haya maguš* «G. le mage» (DB I 44 que Kent 1953 : 120 traduit bien par «Gaumata the Magian», mais sans expliquer, dans sa syntaxe, l'emploi particulier de ce relatif) et pour le latin *dīuī quī potēs* «les dieux, les puissants» avec l'ancien interrogatif devenu relatif. Il le rattache, 1981 : 198 aux formes longues de l'adjectif en slave, balte et germanique qui ont transformé «cette opposition syntagmatique ancienne [...] en opposition paradigmatisée avec la

constitution d'une double flexion de l'adjectif». Il considère donc l'ancienne particule *Ie. *yo-* comme un «distanciateur» qui revêt cependant en germanique la forme **o* (p. 199). Tout cela est repris en son ensemble dans Haudry 1982 : 31 ss.

C'est une autre forme de cette flexion «longue» que l'on trouve en bretonique, l'adjectif non lénité après masculin pouvant être assimilé à une sorte de flexion «courte». Les procédés sont évidemment différents, le type bretonique étant sans doute plus proche de celui du védique et du vieux-perse car la lénition a certainement été provoquée par un élément vocalique disparu situé entre le déterminé et son déterminant, les nominatifs masculins, dans leur grande majorité, se terminant par *cCt. *-s* > bretonique **-Σ* puis **-h* qui entravait la lénition. La plus simple explication de cette voyelle disparue est certainement la particule *Ie. *o*.

Depuis longtemps, les manuels (VKG 2, 236 ; L & P 243 s.) enseignent que l'on peut postuler une forme **o* à l'origine du relatif bretonique usuel *Ga. Co. Br. a*. Cette équation est purement formelle et ne s'incorpore pas à une doctrine d'ensemble. La situation est également disputée dans le domaine irlandais (cf. p. ex. Lambert 1992 : 225 - 264, part. 231-234). En gaélique, une particule */-yo/* (réalisée [-ijo], cf. *dugijont -ijo* L 13) est bien attestée, de même que *ios* en celtibère (Eska 1989 / 69-70) où on trouve aussi le connecteur *iom* «and, also» qui lui est manifestement apparenté (Eska 1989 : 68-69). Tout cela engage à supposer à l'origine les deux particules pronominales *Ie. *e/o* et **ye/yo* sur quoi on verra, p. ex. Bader 1973 : 32-5, 40-43 et Haudry 1982, *passim* et part. 29-31.

En bretonique, on a des traces de relatifs postposés limités à la 3 sg. de la copule. *Ga. (y)sydd* et *Br. (a) zo* (mBr. *so*). Pour le gallois, la doctrine reçue est qu'il convient de rétablir un étymon **est-yo* réalisé **[estijo]*, comme pour le gaélique, ce qui a fait croire à un étymon **esti-yo* avec suffixation d'une particule à une forme verbale primaire contrairement aux habitudes du celtique) ; on a longtemps dit que la forme bretonne s'expliquait de même, mais

Thurneysen 1946 : 323 suggère, à juste titre semble-t-il, *-o pour expliquer mBr. *so* «qui est» car, avec *-yo, comme en gallois, on s'attendrait à une forme de type mBr. *sez/seʃ/. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, que les deux formes aient pu coexister en breton car il existe un mot *zoken* «même» que l'on trouve attesté dialectalement sous la forme *ziken* ; de même, on a *siwazh* «hélas» (litt. «qui est pis», correspondant au mGa. *ysywaeth* et au mCo., à la fois *soweth* et *syweth* et, quelle que soit la fantaisie des graphies corniques, on n'a aucune raison de considérer ces deux formes comme de simples allographes. On peut donc considérer que *ziken* et *siwazh* contiennent tous deux *sez, mBr. /seʃ/ avec affection vocalique /e/ > /i/ secondaire courante (cf. Fleuriot 1985 : 231).

En outre, il existe en gallois ancien un relatif de forme vGa. *hai*, mGa. *ai ae* (cf. Evans 1964 : 63 et Fleuriot 1964 : 278) qui a troublé les commentateurs. Ainsi Evans suppose arbitrairement que «in many cases [...] this form may be explained as consisting of *a* and 'e' y, the infixéd pronoun». Si cela pouvait, théoriquement, être possible en gallois, il n'en va pas de même en breton où, dès le moyen-breton, on a une forme écrite *ay-* à la fois devant l'imparfait du verbe «être» *oa* (indiquant /o|ä/, mais avec la particule relative *a* seulement dans les parlers où la forme verbale est /wä/) et devant les formes, toutes à voyelle initiale du verbe à supplétion «aller» (*a ae afe* ; *el*). Il est manifeste qu'il s'agit là d'une fausse coupe et qu'il faut entendre, respectivement *ay oa*, *ay a*, *ay ae*, *ay afe* et *ay el*. Cette forme du relatif, tôt disparue en gallois mais conservée en breton uniquement pour «être» et «aller», s'explique le plus simplement par le conglomérat des deux particules Ie. *-o-yo, ce qui est un phénomène bien connu chez ces outils grammaticaux.

Si les analyses qui précèdent sont correctes, on aurait donc de véritables exemples vivants de «relative formelle» en brittonique. En ce qui concerne l'irlandais ancien, on pourrait expliquer de même la «lénition affect certain hypocoristic personal names», bien que Thurneysen 1946 : 143 suggère plutôt une influence de formes vocatives originelles.

Note additionnelle :

Pour une autre étymologie du relatif, voir P. Schrijver, *Eriu* 45, 1994, 177 - 179.

BIBLIOGRAPHIE

BADER, F. 1973, «Lat. *nempe*, *porceo* et les fonctions des particules pronominales» *BSL* 68.

BROWN, W. 1984, *A Grammar of Modern Cornish*, Saltash

ERNAULT, E. 1895, *Glossaire moyen Breton*, Paris

ESKA, J.F. 1989, *Towards an Interpretation of the Hispano-Celtic Inscription of Botorrita*, Innsbruck.

EVANS, D.S. 1964, *A Grammar of Middle Welsh*, Dublin

FLEURIOT, L. 1964, *Le vieux breton. Eléments d'une grammaire*, Paris

----- 1985, *A Dictionary of Old Breton*, Toronto

GEORGE, K.J. 1984, *A Phonological History of Cornish*, Brest [thèse]

GIB² R. Hemon, *Geriadur Istorel ar Brezhoneg* [2.emb.], Kemper 1979-

GPC, *Geiriadur Prifysgol Cymru*, Caerdydd 1950-

HAUDRY, J. 1977, *L'emploi des cas en védique*, Lyon

----- 1981, «Les deux flexions de l'adjectif germanique», *BSL* 76 191-200, Paris

----- 1982, *Préhistoire de la flexion nominale indo-européenne*, Lyon

HEMON, R. 1975, *A Historical Morphology and Syntax of Breton*, Dublin

KENT, R.G. 1953, *Old Persian*, New Haven

KERVELLA, F. 1976, *Yezhadur Bras ar Brezhoneg*, Brest

LAMBERT, P. -Y. 1992 «La relative 'nasalisante' en vieil irlandais», *BSL* 87.

L & P, 1937 - H Lewis & H. Pedersen, *A Concise Comparative Celtic Grammar*, Göttingen.

LE PELLETIER, L. 1733, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Bretonne*

[Ms. éd. Fleuriot, Rennes 1975]

LEWIS, H. 1946, *Llawlyfr Cernyweg Canol*, Caerdydd

MORGAN, T.J.. 1952, *Y Treigliadau a'u Cystrawen*, Caerdydd

RENOU, L. 1952, *Grammaire de la langue védique*, Lyon/Paris

TERNES, E. 1970, *Grammaire structurale du breton de l'Ile de Groix*,
Heidelberg.

THURNEYSEN, R. 1946 *A Grammar of Old Irish*, Dublin

VKG, 1913 H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, Heidelberg.

Goulven PENNAOD

LA PHILOSOPHIE DANS LA LITTERATURE EPIQUE INDIENNE

INTRODUCTION

01 - L'épopée est un long poème contenant le récit d'aventures héroïques où intervient du *merveilleux*. La présence du merveilleux, selon la définition qu'en donne LITTRE, est un élément essentiel de l'épopée. Il provient de l'intervention du divin dans les aventures humaines. Ces aventures sont celles de héros aux prises avec des forces fatales qui finiraient irrémédiablement par les écraser s'ils n'étaient pas secourus par des puissances divines. L'épopée comporte toujours une bonne part de mythes. Le héros épique manifeste l'exaltation d'un certain type humain qui exprime l'idéal d'une époque et d'un peuple, mais en se référant à des temps très anciens.

02 - L'épopée est un genre archaïque ; c'est la forme la plus ancienne de l'expression littéraire. Elle fut très longtemps exprimée seulement sous forme orale, même dans les civilisations qui disposaient de l'écriture. Les textes épiques sont faits pour être exprimés oralement, plus généralement chantés en s'accompagnant de musique.

03 - L'épopée n'est pas, comme on l'a cru longtemps, une production spontanée des peuples, elle peut exprimer des idées abstraites, notamment comme nous venons de le signaler, l'expression de l'idéal d'un peuple. Certes, un fait ne peut être qualifié d'épique que s'il est extraordinaire ; c'est un *haut fait* : il ne peut être accompli par tous, cependant il fait l'admiration de tous. Mais on ne se contente pas d'exalter cet idéal. Cette exaltation s'insère dans une conception du monde. C'est bien là, sans doute, une caractéristique spécifique de l'épopée indienne.

04 - Dans la communication présente, c'est cet aspect que nous nous proposons de traiter en trois points.

Dans une première partie, après avoir indiqué les principaux textes qu'on peut considérer comme appartenant au genre épique, nous donnerons des indications sommaires sur le moment et le milieu où s'est développée l'épopée indienne.

Dans une deuxième partie, nous passerons en revue les principaux passages des différents textes indiqués dans la première partie qu'on peut considérer comme «philosophiques».

Dans une troisième partie, nous dégagerons les grandes lignes de cette philosophie et nous nous demanderons si, dans leur unité, ils ne constituent pas une période caractéristique de l'histoire de la philosophie indienne.

1 - LE MILIEU EPIQUE INDIEN

100 - La langue sanskrit possède un mot pour désigner l'épopée, c'est *iti-ha-âsa*. *Iti* est un mot indéclinable, base du pronom déictique lointain *idam* qui se réfère à quelque chose qui a été dit ou pensé : on le traduit littéralement par ce «qui a été vraiment».

Cette traduction a le mérite de faire apparaître l'un des caractères qui nous semble fondamental de l'épopée indienne : celui de n'être pas une pure fiction littéraire, mais d'exprimer une réalité ayant peut-être même une portée ontologique qui se trouverait exprimée par la racine AS. Parmi les deux racines sanskrits AS et BHU qui signifient «être», la première dit «l'affirmation absolue de soi dans l'être» (1).

100 - L'épopée indienne porte sur le *commencement* de tout ce qui se développe. Beaucoup de récits commencent par l'expression *agre*. Ce mot est le locatif de *agra* de la racine ANG qui exprime le commencement. Ce mot comporte deux branches dans son arbre sémantique ;

la première a trait à l'idée d'une primauté dans le temps ; la seconde a trait à la valeur qu'on peut attacher à la représentation temporelle exprimée dans la première branche, c'est-à-dire l'idée de supériorité, de primauté. L'idée de primauté dans le temps est sémantiquement liée à une valorisation. L'idée que suggère la sémantique est que ce qui existait au début des temps, c'est ce qui commande au développement du monde. Une telle idée que suggère la sémantique est très souvent exprimée dans la littérature épique indienne et, en dernier ressort, elle constitue la base de la philosophie incluse dans l'épopée indienne.

120 - Dans le domaine indien, le genre épique est très bien représenté. Les textes primitifs y ont fait l'objet de nombreux remaniements. Transmis d'abord et pendant longtemps par voie orale, ils ont été, par la suite, fixés par écrit, cette fixation s'étalant sur une bien longue période. Seul le dernier état nous est connu, l'existence d'une version plus ancienne n'est que présumée. Cela est vrai pour toutes les épopées sur lesquelles nous nous appuierons.

L'ensemble de la littérature épique indienne est d'abord constitué par deux

(1) - Expression employée par LACOMBE dans un article *Le sanskrit et la philosophie de l'être* reproduit en *Indianité* p. 123.

immenses poèmes auxquels convient plus spécialement le terme d'*itahâsa* et d'un grand nombre de texte de longueur très variable : les *Purâna*. L'union de ces deux séries de textes épiques est attestée par l'existence d'un composé : *itahâsa purâna*.

Les deux plus grands poèmes sont le *Mahabhârata* et le *Ramayana*.

121 - Le *Mahabhârata* est un poème épique de 90000 *sloka* auxquels s'ajoutent quelques passages en prose, sans doute plus tardifs. Il raconte la guerre que se sont faite deux familles princières indo-européennes : les *Kaurava* et les *Pândava* (2) pour la possession de la royauté d'*Hastinapura* «ville de l'éléphant» (appelée aussi *Nagapura*), située dans les environs de Delhi.

Cette immense épopée comprend de longues digressions, indépendamment des morceaux philosophiques qui retiendront notre attention. Elle constitue une encyclopédie où toute la mythologie a des chances d'avoir été utilisée. Le *Mahabhârata* a été appris par les Indiens dès leur plus jeune âge. Il a constitué le ciment de la culture indienne en fournissant aux Indiens des modèles idéaux qu'ils se sont efforcés d'imiter. Le texte du *Mahabhârata* a été fixé entre le IV^{ème} siècle avant notre ère et le IV^{ème} siècle après. Son auteur présumé est VYASA, mais ce terme peut aussi bien désigner le compositeur qu'un compilateur. VYASA l'aurait enseigné à son élève VAISAMPAYA et ce dernier l'aurait récitée en public pour la première fois à l'occasion du grand sacrifice donné par *Janaramejaya*.

Le *Mahabhârata* a des versions dans toutes les langues de l'Inde et cet œcuménisme indien est exprimé par cette affirmation d'un commentateur bengali : «Ce qui ne se trouve pas dans le *Mahabhârata* ne se trouve pas dans la terre des *Bharata*». Il est considéré comme un objet d'étude pour les

(2) et non comme le prétend Alain DANIELOU entre les envahisseurs Indo-Européens et des populations autochtones : les Dravidiens.

Brahmanes au même titre qu'un cinquième *Veda* (N.P. VII 21).

122 - Le *Ramayana* est un poème beaucoup plus court que le *Mahabhârata* : 27 000 *sloka* groupés en sept parties, mais la première et la septième paraissent avoir été rajoutées à une époque plus récente. Sous sa forme définitive, le *Mahabhârata* est vraisemblablement postérieur au *Ramayana*. Cependant, la plupart de fragments narratifs remontent à une époque plus ancienne. la trame narrative est beaucoup plus serrée que celle du *Mahabhârata*. Il est présenté de la même manière. Le texte en a été reçu, par le R̥ṣi VALMIKI, du *Devar̥ṣi* NARADA qu'on retrouve dans le *Mahabhârata* et il l'a mise en forme sur l'ordre de *Brahma*. C'est un bien curieux personnage que ce VALMIKI ! Bandit, il fit la rencontre d'un sage qui le convertit. Il entra en ascèse en répétant le mot *maramara* si longtemps que les fourmis construisirent tout autour de lui une fourmilière (*valmika*). *Brahma* vint le délivrer. La référence à cette antique légende montre l'ancienneté du *Ramayana*.

Les *Pûrana* sont selon la tradition littérale du terme des « récits antiques ». Ce sens nous est donné par le *Vâyupurâna* : « puisque celui ci vit depuis l'origine des temps », pour cette raison, il doit être appelé « antique » (1, 1183a). Ce sont des textes de caractère épique qui s'adressent à tout le monde. KAUTILYA en recommande la lecture aux princes. Leur composition s'étale entre le IV^e et le XIV^e siècle. Il est souvent fait allusion aux *Pûrana* dans les grandes épopées (3).

130 - Les épopées font partie de la *smṛti* ; ce mot qui signifie « mémoire » s'oppose à la *śṛuti* qui désigne la « révélation ». Alors que la *smṛti* est l'œuvre des hommes, la *śṛuti* émane du sacré. La *smṛti* fixe aux hommes des règles de vie (*dharma*) qui doivent elles-mêmes être conformes à l'enseignement des Ecritures védiques. Selon une image qu'on rencontre dans de très nombreux textes, alors que la *śṛuti* est assimilée à la lumière émanant directement du

(3) cf entre autres NP VIII 51.

soleil, la *smṛti* est la lumière réfléchiée par la lune. La *smṛti* fixe les règles de conduite conforme au *Veda*, c'est-à-dire le *dharma*. On fait entrer dans cette catégorie : les règles du culte privé (*gr̥hasūtra*) ainsi que les *Dharmasūtra* qui contiennent des rudiments de droit civil et pénal. La littérature épique tient une place bien particulière parmi la *smṛti*.

140 - Certes les épopées indiennes ne sont pas des récits historiques, mais elles ont pour base certains faits historiques.

Les événements rapportés eurent lieu dans le premier millénaire avant notre ère, dans une région située dans le Nord de l'Inde et la partie septentrionale du Dekkan où on fit des découvertes archéologiques ayant trait aux événements rapportés. Au VII^e siècle avant notre ère, des clans indo-européens exerçaient leur domination dans les bassins de l'Indus et du Gange et le nord de la péninsule du Dekkan. Il s'était produit un processus d'assimilation de nombreux éléments empruntés aux civilisations autochtones qui étaient, sans doute, assez avancées. C'était des civilisations tout à la fois agraires et urbaines ainsi qu'en témoigne la description d'*Ayodhyā* dans le *Ramayana* où il est question de maisons à étage et à balcon et de rues pavées.

Du point de vue idéologique, l'épopée se développe alors que la mentalité religieuse s'était éloignée des subtilités liturgiques du védisme en mettant l'accent sur un élément nouveau : la *Bhakti*. On désigne ainsi le double mouvement qui, sous son aspect descendant, est le don divin et, sous son ascendant, est la participation au dieu aimant.

Les poètes épiques étaient appelés *sūta*, ce mot provenant de la racine SU (engendrer, mettre en mouvement) a deux sens : elle signifie, tout d'abord, «qui a mis au monde» et aussi «cocher». Ce second sens se rencontre dans le *Mahabhārata* où il a sémantiquement une charge très symbolique puisque le conducteur du char d'*Arjuna* n'est autre que le dieu *Kṛṣṇa* sous un déguisement. Les poètes épiques étaient des «sang-mêlé», fils d'un *ksatriya* et d'une *brahmani*.

ou d'un *vaisya* et d'une fille de *kṣatriya*. Les *kuçivala* récitaient devant le peuple des poèmes dont ils n'étaient pas les auteurs. les récitations avaient lieu sur les parvis de temples ou dans la cour des palais.

2 - LES TEXTES PHILOSOPHIQUES

21 - DANS LE MAHABHARATA

DEUSSEN a relevé quatre passages philosophiques dans le *Mahabhârata* (4)

A - Dans le livre VI (*Bhîsma Parvan*)

1) La *Bhagavad-Gîtâ* qui occupe 18 chapitres de 25 à 52 (5)

B - Dans le livre XII (*S'anti Parvan*)

2) Le long discours de *Bhîsma* prononcé pendant qu'il agonise (il contient un long exposé sur l'art de gouverner qui se prolonge par des considérations générales d'éthique de 174 à la fin).

3) A l'intérieur même de l'exposé de *Bhîsma* se trouve le *Nârâyanîya Parvan* qui expose les croyances d'un groupe religieux particulier : les

(4) DEUSSEN : *Vier Philosophische Texte des Mahabhârata* - Leipzig 1922.

(5) Traduction et commentaire par A.M. ESNOL, Paris 1976.

Pâncârâtra (334 - 352) (6).

C - 4) Dans le livre XIV (16 à 51) se trouve une *Anugîtâ* (= chant ultérieur) qui reprend des idées énoncées dans la *Bhagavad-Gîtâ*.

211 - LA BHAGAVAD-GITA

2110 - La *Bhagavad-Gîtâ* fait partie intégrante du *Mahabhârata* ; mais, par sa composition et son inspiration, elle forme un tout autonome. L'espace de temps où l'on peut situer sa rédaction - entre le 2^{ème} et le 1^{er} siècle avant notre ère - est plus restreint que celui du *Mahabhârata*. Son contenu paraît présenter un aspect assez différent ; il ne s'agit pas de combat, mais de méditation. On aurait pu prétendre qu'on avait à faire à un texte, étranger à l'origine, qui aurait été intégré par la suite. Selon une autre thèse (7), la *Bhagavad-Gîtâ* constituerait le point central de *Mahabhârata* et ce serait principalement à elle que le *Mahabhârata* devrait son prestige.

2111 - La *Bhagavad-Gîtâ* jouit en Inde d'un immense prestige ; c'est un «texte sacré» ; elle est parfois désignée sous le nom de *Bhagavadgîtopaniṣad*. Elle présente, en effet, de nombreuses ressemblances avec les *Upaniṣad* tant en ce qui concerne les formes que les thèmes empruntés au *Saṃkhya* et même au *Vedānta*. Par ailleurs, DUMEZIL a dit que la *Bhagavad-Gîtâ* était le «conservatoire de tous les mythes indo-européens». On y rencontre toutefois des idées philosophiques présentant quelques nouveautés :

(6) Traduction et commentaire par A.M. ESNOL, Paris 1979.

(7) recueille l'approbation de A.M. ESNOL, (op. cit.). Elle se réfère à JAISWAL : *The origin and developement of Vaisnavism* (Delhi 1967), citant *Epic Studies* de SUKTHANKAR.

1) l'affirmation que la divinité descend vers les hommes sous une forme sensible. Mais il y a une difficulté due à l'absence de fixation de la notion d'*avatarva*. En effet, dès le chant II, *Kṛṣṇa* se donne comme l'Absolu personnifié. Il n'est qu'incidemment assimilé à *Viṣṇu*. Serait-ce donc lui le Dieu ? dans la *Bhagavad-Gîtâ*, l'Absolu est personnifié sous le nom de *Bhagavant* qui est une épithète de *Kṛṣṇa*. Cet absolu possède tous les caractères que l'Hindouisme attribuera à *Viṣṇu* qui d'ailleurs dans le *Mahabhârata* n'est mentionné qu'épisodiquement ; dans X. 21, il n'est que le premier des *Aditya*.

2° Le double mouvement théologique de la *Bhakti* : de la divinité vers l'homme et de l'homme vers la divinité. Dans son commentaire de la *Bhagavad-Gîtâ*, A.M. ESNOUL estime que «la *Bhagavad-Gîtâ* est le texte où s'exprime le mieux l'équilibre existant entre l'adoration confiante du fidèle et la bienveillance qui incline vers lui la personne divine». L'aspect épique s'y concilie en effet fort bien avec le contenu philosophique. Si dans les passages du *Mahabhârata* autres que les passages philosophiques, l'aspect guerrier du *Kṛṣṇa* apparaît plus prononcé que sa nature divine, il n'en est pas moins vrai que celle-ci se trouve toujours en filigrane car pour les *Paurava*, le simple fait d'avoir choisi *Kṛṣṇa*. est un gage de victoire.

2112 - La *Bhagavad-Gîtâ* se présente à nous comme une série de réflexions destinées à apporter une solution à un cas de conscience. Appelé à combattre, donc à tuer des adversaires parmi lesquels se trouvent des parents et des maîtres, *Arjuna* se demande s'il doit vraiment combattre. Devant les difficultés que présente pour lui une telle situation, *Arjuna* en vient à poser le problème de l'action dans un contexte cosmique où les dieux et les hommes ensemble, luttent à bras le corps, dans un contexte cosmique, avec leur destinée. La solution est apportée par la divinité qui a pris l'aspect de son cocher de char. Il s'agit de trouver un point d'équilibre entre deux pôles : *kuru* = «agis» et *Karam tyaja* = «évite l'action». Il se trouve dans l'action, c'est-à-dire non pas dans un refus d'agir mais dans une renonciation aux fruits de l'action *Karma-phalatyaja*.

212 - DANS L'ENSEMBLE DU LIVRE XII

2120 - Le livre XII du *Mahabhârata* (*Sânti parvan*) est constitué par un très long exposé de *Bhîṣma* (19494 *sloka*). *Bhîṣma* qui a donné son nom au livre VI du *Mahabhârata* (celui qui contient la *Bhagavad-Gîtâ*) intervient en beaucoup d'autres endroits. Selon *Mahabhârata* (1,99), par suite d'une malédiction, *Dyaus* dut s'incarner en un homme qui s'accoupla avec *Gânga* ; ainsi naquit *Bhîṣma*. Attaché par sa position héréditaire au clan des «méchants», il accepte d'être leur généralissime, il ne les trahit pas, mais dans les périodes de paix, il encourage les «bons». Il reçut le privilège de ne mourir que lorsqu'il y consentira. Il s'est trouvé victime de la malédiction d'une fille qu'il avait enlevée pour ses frères ; au cours d'un grand carnage , il y a eu un combat singulier dans lequel les deux adversaires sortirent également meurtris. Sur le point de mourir, *Bhîṣma* prolongea son agonie pour exposer les devoirs du roi. Selon une idée de DUMEZIL, ce personnage curieux apparaît comme la représentation symbolique de l'ambiguïté de la notion de destin (*Bhâga*) qui se montre à la fois hasard injuste et providence aux longs calculs.

2121 - Dans le *Mahabhârata* il y a un roi qui règne, incarnation de *Dharma* et un roi qui ne règne pas, *Arjuna*, frère du premier, que l'on considère comme *Nara*, sorte de double de *Nârâyana* - *Viṣṇu* qui est *Kṛṣṇa*. Le roi doit agir sur «la terre des actes» (*Karmabhûmi*) et, au cours de cette action, l'obligation pour le roi d'être efficace peut se heurter bien souvent avec des impératifs du *dharma*. Il en résulte des cas de conscience semblables à celui qui est envisagé dans la *Bhagavad-Gîtâ*. Au chapitre 140 du livre XII qui est consacré à l'*âpad dharma*, au «*dharma* du temps de détresse» et non au *râjadharma*. On peut, dans le premier, suivre les règles de la sagesse pratique (*nîti*) telles que, par exemple : tuer l'ennemi qui est à sa merci, utiliser les tromperies. De telles actions se rencontrent fréquemment dans le *Mahabhârata*. Le roi ne doit pas hésiter à se salir les mains même lorsque certaines actions entraînent une violation flagrante du *dharma*. La transgression est légitime jusqu'au moment où on revient à un état qui permettra de tenir compte du *dharma* sans risquer de

mettre en péril la vie du royaume. De tels conseils sont donnés par des Brâhmanes. Or ceux-ci sont, selon la loi, des états de vie, les dépositaires du dharma dont ils doivent avoir une connaissance parfaite et qu'ils doivent pratiquer, ce qui leur permet d'être très avancés sur cette voie de la délivrance (*moksa*). Le roi, lui, ne peut renoncer à suivre les règles anti-dharmiques de l'*artha* qu'en renonçant à la royauté elle-même et en se faisant *sannyâsin*. Le brahmâne, lui aussi, tend à se rapprocher de l'idéal du *sannyâsin*, mais il doit passer par un état intermédiaire : celui de *vânaprastha* («habitant de la forêt») où il vit avec sa femme et ses enfants en pratiquant encore les rites conformément aux règles de la secte à laquelle il appartient.

2122 - Dans ce même discours est abordée la morale individuelle par des considérations tirées du *Sâmkhya*. le double aspect de la divinité suprême *Mitra* et *Varuna* est pris en parallèle avec les deux notions essentielles de la philosophie *samkhya* : le *Puruṣa* et la *Prakṛti*.

213 - DANS LE NARAYANIYA - PARVAN EN PARTICULIER

Le *Narâyaniya-Parvan* constitue un ensemble homogène où sont exposées les croyances de la secte vishnouiste des *Pâncarâtra* sous «une forme abrégée un peu comme s'il se référait à des théories bien connues que le texte se chargeait seulement de remémorer» (8).

Le *Narâyaniya-Parvan* commence par la question de *Yudisthira* : à quelle divinité faut-il sacrifier pour gagner définitivement le ciel et obtenir la délivrance et quelle est la nature de cette délivrance ? La réponse de *Bhîsma* se présente comme la révélation d'un secret (*gûdha*), comme dans la *Bhagavad-Gîtâ* (XI, 1). Cette révélation est explicitée par la philosophie *Samkhya*. Le point de départ en est un monothéisme rigoureux et les sept premiers chapitres contiennent la doctrine de l'*ekânta*, c'est-à-dire la dévotion à un seul objet ; car

(8) A.M. ESNOUL, op. cit. p.3.

commente élégamment A.M. ESNOUL : «*Ekānta* traduit cette unité de l'Adoré et de l'adoration qu'on lui voue» (9). Le dieu suprême peut se présenter et se manifester sous plusieurs formes et il peut faire l'objet d'appellations diverses. Durant les six premiers chapitres, les appellations les plus couramment employées sont *Nārāyaṇa* ou *Vāsudeva* ; *Viṣṇu* n'intervient pour ainsi dire pas, c'est l'inverse qui se produit à partir du chapitre XII. L'action démurgique de la divinité est également décrite conformément au *Samkhya*. Le processus évolutif est mis en branle par une prise de conscience du dieu et d'après qu'il a dit EGO : il a lieu à partir d'une origine qui est ce qu'il y a de meilleur selon le double sens du mot *agre*. Cette idée se trouvait déjà dans l'*Adi parvan* (le «livre du commencement») ou l'embryon prit forme dans l'esprit de *Viṣṇu* quand il a pensé la création.

La délivrance ne peut s'obtenir qu'en suivant la voie inverse de l'émanation du monde. Pour le *Narāyaṇīya-Parvan*, qui reprend une tradition brahmanique, trois voies (*gati*) peuvent être suivies (Chap 1) ; mais leur succès n'est pas égal. La première voie est celle des actes c'est-à-dire de l'accomplissement des rites conformément aux règles posées par le *Veda* ; mais ces actes ne parviennent pas à rompre les liens du *samsara* et ils n'empêchent pas le retour ; c'est sur cette insuffisance qu'insistent d'autres chapitres. La deuxième, celle de la connaissance, est meilleure que la précédente, la troisième est la voie de ceux qui se vouent au culte de l'Unique et qui parviennent ainsi à la participation avec lui ; c'est la voie de la *bhakti*. La nature, ou plus exactement les natures de cette voie sont indiquées dans XVIII, 13.

En effet, la recherche du Soi Suprême doit se porter vers quelque chose de plus haut que tout ce qui existe ; selon un autre point de vue, il suffirait de méditer sur la connaissance pour atteindre le soi qui est l'unique Loi. Cela revient à se porter ou bien vers une forme universelle essentiellement connaissante, ou bien vers un principe spirituel particulier. La première solution est celle du *Narāyaṇīya-Parvan*.

(9) op. cit. p. 28.

22 - DANS LE RAMAYANA

Le Ramâyana contient beaucoup moins de passages philosophiques que le *Mahabhârata*. Le plus important est le chapitre 55 du livre 1 qui raconte les grands événements de la jeunesse du monde : naissance du dieu *Kumarâ*, descente du dieu sur la terre, baratement de la mer de lait par les *deva* et les *asura* en vue d'en extraire la liqueur d'immortalité (*amṛta*). La mer de lait représente les eaux primordiales. Son baratement permet d'obtenir le suc (*rasa*) (10) qui n'est autre que la liqueur d'immortalité (11). L'apparition de l'*amṛta* va engendrer la lutte entre les *deva* et les *asura* qui se terminera par la victoire des *deva*.

Dans II, 63, 6, la théorie du *karma* est souvent présentée dans ses seuls effets sur la vie et pas dans l'ensemble de sa fonction cosmologique. Le destin de l'homme est expliqué par son comportement (VII, 54, 16, 199).

Le nom de *Ramâ* signifie «charmant», «plaisant», «beau». Il dérive de la racine RAM qui signifie : être ou rendre content. Ce monosyllabe est représenté comme le son fondamental ; il exprime également le feu. Conformément à ce symbolisme mythologique, en toute circonstance, *Ramâ* se comporte en homme, en héros, qui est toujours extrêmement vaillant et sage. Ce n'est que dans le dernier livre qu'est proclamée son identité dans l'Absolu personnifié. *Ramâ* s'oppose aux *Rakṣasa*, tout comme *Viṣṇu*, l'héritier d'*Indra*, qui s'incarne sur terre pour rétablir le *dharma*. Dans VI, 117,3, *Viṣṇu* a revêtu le corps de Rama en vue de détruire *Râvana*. A la fin de l'épopée, dans sa dernière version, *Ramâ* reprend la forme de *Viṣṇu*. Il semble bien qu'il faille voir en lui un avatar de *Viṣṇu*, car il en a la fonction : rétablir l'ordre du monde mis en péril par un

(10) *rasa* désigne ce que le spectateur recherche dans une œuvre d'art selon la définition donnée dans le catalogue de l'exposition *Rasa* qui s'est tenue au Grand Palais (1980)

(11) cf. DUMÉZIL : *Le festin d'immortalité* [Annales du musée Guimet 1924] où il a étudié le «cycle d'Ambrosie» cette boisson qui permet aux dieux d'être immortels.

personnage démoniaque.

Le problème central du *Râmâyana* est d'affirmer les prescriptions morales auxquelles le roi doit se soumettre. Les prescriptions ne portent pas seulement sur la manière de gouverner, elles portent encore sur des vertus privées, entre autres, l'obéissance à ses supérieurs : père, *guru*, brahmane.

Une particularité du *Râmâyana* est à signaler par rapport au *Mahabhârata*, c'est la grande estime où sont tenus certains animaux, au premier rang desquels figurent les singes. C'est une innombrable armée de singes, sous la conduite de leurs rois *Hanumant* et *Sugrîva*, qui vient apporter son aide à Râma dans sa lutte contre le démon *Râvana*. beaucoup ont été tués dans les batailles épiques que se sont livrées les héros de l'épopée. Après avoir obtenu la victoire, *Râmâyana* demande à *Indra* de rendre la vie à tous les singes qui sont morts pour lui (12). Par le peu d'étendue des considérations philosophiques qu'on y rencontre, le *Râmâyana* constituerait donc une exception ! Mais certains textes postérieurs ont fait de cette exception une confirmation de la règle. M. HULIN décrit ainsi cette évolution idéologique «il est probable que cette particularité a fini par être perçue comme une lacune ou un défaut. Aussi des écrivains postérieurs à VALMIKI ont-ils cherché à porter remède à une telle situation en greffant sur la geste de Râma des développements mystiques dont, à l'origine, elle ne contenait même pas l'esquisse». Ainsi la première partie de l'épopée sert de récit cadre au *Yoga-Vasistha* (13), *Mahāramāyana* dont l'essentiel est constitué par un dialogue entre Rama et le sage *Vāsiṣṭha* (14), le premier exposant ses doutes,

(12) Les singes sont l'objet du respect des populations de l'Inde. Ils sont considérés par les *Lois de Manu* comme venant immédiatement après l'homme.

(13) M. HULIN : *Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vasistha*.

(14) *Vasistha* est le superlatif de *vasu* (= bon). En tant que nom propre, ce mot désigne un grand sage, maître spirituel des rois de la race solaire. Ce nom figure dans le R.II ; il est le chapelain de *Iksvâku*, le roi d' *Ayodhya*, fils de *Manu*.

le second s'efforçant de les réfuter. Mais l'éthique proposée sous forme du renoncement est bien différente de celle du yoga. L'épopée a bien été complétée par des considérations philosophiques, mais elles sont bien différentes de celles que développent les autres textes épiques.

23 - DANS LES PURANA

Un savant auteur bouddhiste AMARASIMMA qui vécut entre le VI^{ème} et le VII^{ème} siècle estime qu'un *purâna* doit traiter cinq questions ou *laksana* d'où le nom de *pânçalakṣaṇa* donné à l'ensemble.

Ces cinq questions sont :

- 1) *sarga, la création originelle*. la description de ce qui s'est produit au commencement des temps (*agre*) c'est-à-dire le développement à partir d'un principe qui est premier et le dieu suprême, l'un des dieux qui devaient constituer la *Trimurti* : *Viṣṇu*, *Siva* ou *Brahmâ*.
- 2) *pratisarga, les créations secondaires*, qui ont lieu après chaque destruction périodique, conformément à l'enseignement du *Samkhya*.
- 3) *généalogie des dieux et des ṛṣi*
- 4) *manvatara* (= «âges de Manu» !), *les périodes cosmiques* avec les alternances de surgissement et de résorption de l'univers.
- 5) *vamsa, généalogie des lignées*, des souverains et des dynasties, solaires pour le *Râmâyana* et lunaires pour le *Mahâbhârata* : «c'est en somme, racontée de manière discontinue, l'histoire du monde depuis les temps immémoriaux, les

personnage démoniaque.

Le problème central du *Râmâyana* est d'affirmer les prescriptions morales auxquelles le roi doit se soumettre. Les prescriptions ne portent pas seulement sur la manière de gouverner, elles portent encore sur des vertus privées, entre autres, l'obéissance à ses supérieurs : père, *guru*, brahmane.

Une particularité du *Râmâyana* est à signaler par rapport au *Mahabhârata*, c'est la grande estime où sont tenus certains animaux, au premier rang desquels figurent les singes. C'est une innombrable armée de singes, sous la conduite de leurs rois *Hanumant* et *Sugrîva*, qui vient apporter son aide à Râma dans sa lutte contre le démon *Râvana*. beaucoup ont été tués dans les batailles épiques que se sont livrées les héros de l'épopée. Après avoir obtenu la victoire, *Râmâyana* demande à *Indra* de rendre la vie à tous les singes qui sont morts pour lui (12). Par le peu d'étendue des considérations philosophiques qu'on y rencontre, le *Râmâyana* constituerait donc une exception ! Mais certains textes postérieurs ont fait de cette exception une confirmation de la règle. M. HULIN décrit ainsi cette évolution idéologique «il est probable que cette particularité a fini par être perçue comme une lacune ou un défaut. Aussi des écrivains postérieurs à VALMIKI ont-ils cherché à porter remède à une telle situation en greffant sur la geste de Râma des développements mystiques dont, à l'origine, elle ne contenait même pas l'esquisse». Ainsi la première partie de l'épopée sert de récit cadre au *Yoga-Vasistha* (13), *Mahāramāyana* dont l'essentiel est constitué par un dialogue entre Rama et le sage *Vāsiṣṭha* (14), le premier exposant ses doutes,

(12) Les singes sont l'objet du respect des populations de l'Inde. Ils sont considérés par les *Lois de Manu* comme venant immédiatement après l'homme.

(13) M. HULIN : *Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vasistha*.

(14) *Vasistha* est le superlatif de *vasu* (= bon). En tant que nom propre, ce mot désigne un grand sage, maître spirituel des rois de la race solaire. Ce nom figure dans le R.II ; il est le chapelain de *Iksvâku*, le roi d' *Ayodhya*, fils de *Manu*.

périodes cycliques révolues, jusqu'aux dynasties royales les plus modernes» (15).

Le plus célèbre *purâna* est le *Bhâgavata-purâna* appelé encore *Srmad-Bhâgavatam*, il est attribué à VYASA, l'auteur du *Mahabhârata*. Il contient selon son auteur même «tout ce qui est contenu dans chacun de *Vêda* et des *Itihâsa*» (I, 3, 41). Dans son livre X, le dernier, apparaît une idée nouvelle par l'impératif qui est donné comme essentiel : reconnaître *Brahmâ* en tous et en tout :

- en tous c'est-à-dire chez les grands comme chez les petits, les purs et les impurs, les justes et les injustes.

- en tout, la reconnaissance de *Brahmâ* n'est pas le seul fait de l'activité intellectuelle, y participe également un amour mêlé de respect.

Dans ce même livre X se trouve le très fameux épisode de danse de la pleine lune (*Râsa-Lîlâ*). On y voit *Kṛṣṇa* qui, après avoir appelé les bergères (*gopî*), devant leurs manifestations passionnées, prétend les repousser ; elles sont en proie au feu du *viraha* (= séparation) et, en recherchant *Kṛṣṇa*, elles découvrent ses empreintes en même temps que celles d'une jeune femme. Elles comprennent que *Kṛṣṇa* qui trouve son bonheur en lui-même, s'est uni à elle par miséricorde, elle en a conçu de l'orgueil et en a été châtiée par l'abandon. Les *gopî* rappellent les prouesses passées de *Kṛṣṇa*, sa beauté et son amour. Il réapparaît et s'entretient avec elles sur les mystères de l'amour divin : «il resplendissait au milieu d'elles comme le *Purus'a* entouré de ses *s'akti*». Ayant ainsi purifié ses dévotes par le *vihara*, il comble leur désir en dansant avec elles.

Dans les *Purâna*, les dieux perdent les caractères de forces de la nature et

(15) RENOU, *Les Littératures de l'Inde*, p. 21.

deviennent des personnalités véritables, éprouvant des joies et des peines, ils acceptent avec plaisir la dévotion de leurs fidèles pourvu qu'elle soit de bonne qualité c'est-à-dire désintéressée et non pas source d'orgueil. Mais à côté des dieux personnifiés, les *Purâna* admettent un dieu suprême. «Dieu est à la fois l'agitateur et ce qui est agité, c'est à travers la contradiction et la dilatation que le monde est produit» affirme le *Viṣṇu Purâna* (I, 2, 29). Dieu est le seul agent dynamique (id I, 4), la seule pure existence, éternelle et présente en tout. C'est là du «panthéisme» et même, comme le dit DASGUPTA du «panenthéisme» (16).

Le principe suprême se trouve associé avec le premier mouvement causal (*Kâranam aprameyam*) (*Vayu Purâna*). Ce principe suprême est parfois nommé *Brahman* comme dans les *Veda*.

Conformément à leurs programmes, les *Purâna* ont considérablement développé la cosmogonie. On y rencontre la théorie des *Kalpa* où «ères cosmiques», théorie à laquelle on a donné le nom d'«éternel retour» (17). *Kalpa* désigne la durée d'existence d'un monde, de son apparition à sa dissolution c'est-à-dire une journée de *Brahma* qui contient elle-même mille «grands âges» (*mâhâyuga*), chacun contenant à son tour quatre âges (*yuga*) : l'âge parfait (*kṛtayuga*), le deuxième (*dvâparayuga*), le troisième (*tretâyuga*), enfin l'âge mauvais (*kaliyuga*) où la désintégration morale et sociale atteint son point culminant.

La richesse devient le seul critère de la valeur sociale ; le sentiment de propriété et donc l'égoïsme règlent en maître, la luxure est l'unique but des couples. La religion perd tout élan spontané pour devenir une simple formalité rituelle. A la fin des temps vient la grande dissolution (*Mahâ pralaya*), l'univers se résout en *Brahman* par un processus en évolution.

(16) DASGUPTA (Surendranat) : *A History of Indian Philosophy*, Vol. III. p. 497.

(17) ELIADE (M) *Le mythe de l'éternel retour*.

Les humains, aussi, sont soumis à la loi du temps cyclique. C'est le dogme du *karman* qui joue un rôle crucial dans la religion. Tout acte et même toute intention inscrit en l'être humain inmanquablement un effet qui mûrit dans cette vie et ultérieurement dans une ou plusieurs vies futures. Pour que tous les effets puissent se développer, il faut admettre la *transmigration des âmes*. Le *karman* est, selon une expression souvent rencontrée, «une onde dans le fleuve du *samsâra*», c'est-à-dire de la suite des vies successives. Cependant il est possible d'en sortir ; nous avons évoqué plusieurs voies qui nous permettent d'atteindre ce résultat. Alors que l'univers est engagé dans le cycle perpétuel des émanations et des résorptions, la sortie du *samsara* est possible à l'homme et la voie de la délivrance lui est ouverte. Il obtiendra lorsqu'il aura épuisé son *karman* c'est-à-dire que l'homme peut au cours des différentes vies acquérir des mérites par les actes libres et volontaires qu'il accomplit et élever ainsi son niveau selon une règle de justice distributive. Le sujet parvenu à la connaissance libératrice ne produit plus de nouveau *karman* et sa mort, lorsqu'elle survient, met fin à son errance dans le *samsâra*.

3 - LA PENSEE PHILOSOPHIQUE DE L'EPOPEE

300 - Il y a, dans toute la littérature épique indienne, de très nombreux passages philosophiques que nous n'avons pas la prétention d'avoir tous énumérés et à fortiori analysés. Toutefois, de ce recensement qui ne saurait prétendre être exhaustif, il semble apparaître assez clairement que l'ensemble de ces passages manifeste une certaine cohérence exprimant un moment caractéristique de la pensée philosophique indienne. Des idées semblables sont souvent répétées qui, s'ajoutant les uns aux autres de la manière indiquée dans les *Purâna*, nous trace une image grandiose de l'évolution de l'univers et de l'humanité et du sens que présente cette évolution.

301 - Le récit qui nous en est donné part du commencement. Le locatif *agra* vient du radical *agra* qui a plusieurs sens : il signifie, comme nous l'avons déjà dit : «commencement» «premier» et aussi «chef» ; cette association sémantique

du commencement et du commandement est très fréquente. Mais le mot *agra* signifie également : partie proéminente, toit, sommet, et, d'une manière figurative, et dans la signification qu'il a pris au locatif : ultérieurement, au-dessus-de ; l'idée de supériorité est associée aussi bien à celle d'antérieur qu'à celle de postérieur.

302 - Au commencement du monde, il s'est produit un combat entre les *deva* (les dieux) et les *asura* (les démons) ; les premiers furent vainqueurs des seconds, c'est ainsi que fut établi l'ordre du monde. La déchéance des *asura* au profit des *deva* est une conception devenue pan indienne, mais qui est surtout sensible depuis les textes épiques. Le combat qui joue si important dans l'épopée provient bien d'une réalité historique, mais il est bien plus encore le symbole de l'éternel conflit des forces cosmiques et des luttes qui se passent dans l'âme humaine.

310 - Les textes épiques se réfèrent à certains systèmes de philosophie indienne (*sâmkhya* et *Yoga*) et aussi au *Vedânta* : or, la philosophie et la cosmologie dualiste-réaliste du *Sâmkhya* est incompatible avec le monisme idéaliste de *Vedânta* sanskarien. Et pourtant, dans l'épopée il est fait référence aux deux doctrines sans que leur opposition soit marquée ; elles ont, en quelque sorte, été rendu compatibles. En fait, les références qui sont faites dans les différents textes épiques indiens ne se rapportent pas aux *dars'ana* ; il s'agit plutôt de «voies sotériologiques».

311 - Ainsi «*Vedânta*» ne désigne pas le *Vedanta* ayant pour texte de base les *Brahmasûtra*. Il faut se référer à une signification beaucoup plus ancienne du mot *vedanta*, donc plus proche de l'étymologie. Le mot «*veda-anta*» signifie «la fin du *Veda*» et il désigne l'ensemble des *Upanisad* qui étaient placées à la fin du *Véda* et constituaient ce qu'on a pu nommer un «*vedânta* présystémati-

que» (18).

Dans ce «*vedânta* présystématique», la *mâyâ* est un pouvoir d'ampleur cosmique capable de produire du réel et du vrai ainsi que de faire illusion. Cet état d'illusion est pour l'homme un état de servitude, mais il a la possibilité d'en être délivré et il parvient à la délivrance lorsqu'il a abandonné son aveuglement. La *mâyâ* dans la perspective védantique présystématique, se réfère à l'expérience de tout individu ; elle est assimilée à la nescience (*avidyâ*). Dans l'épopée, l'aspect cosmique des notions s'atténue devant leur aspect individuel.

312 - En ce qui concerne la compatibilité entre la doctrine de l'Epopée, d'une part, et le *Yoga* et le *Sâmkhya*, d'autre part, cette dernière est affirmée par la *Bhagavad-Gîtâ*. Mais ici encore, il ne semble pas qu'il ne faille pas se référer aux *dars'ana*.

«*Sâmkhya* n'y signifie que la «vraie connaissance (*tattva jnâna*) ou la «connaissance de l'Ame» (*âtmbodha*)» (19) tandis que *yoga* désigne l'action, la voie à suivre. Dans une acception si générale qui est celle de l'Epopée, le terme *Sâmkhya* se réfère à un sens différent de celui des *Dars'ana*.

Il existe en effet plusieurs *sâmkhya* :

1) le *sâmkhya* de l'Epopée qui est bien réaliste mais franchement théiste. Il s'agit, peut-être, de cet antique *sâmkhya* qui aurait été fondé par le sage semi-mythique KAPILA au premier siècle avant notre ère. Il y est fait référence dans

(18) cf. Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome II § 138. Il paraît bon de rappeler à sa suite comme nous l'avons d'ailleurs dit nous-même que la *Bhagavad-Gîtâ* a été qualifiée d'*Upanisad*.

(19) M. ELIADE, *Le Yoga* p. 154.

III. 107.

2) le *sâmkhya* des *Kârikâ* qui a fait l'objet d'un commentaire de GAUDAPADA (20).

3) le *sâmkhya* tardif qui réintroduit l'idée théiste.

313 - Le *Sâmkhya* et le *Yoga* ont apporté :

A) la conception du réalisme de la matière (*prakṛti*). Celle ci n'est pas une illusion de la *maya*. C'est la nature originelle qui, bien que fondamentalement une, comporte trois qualités (*guna*) :

- l'inertie ou obscurité : *tamas*
- légèreté et luminosité : *sattva*
- tension et instabilité : *rajas*.

Elle ne peut pas être par elle-même principe d'unité. Ce principe d'unité, c'est le *Purusa*. A travers le corps, il croît, grandit, meurt et transmigre dans le *samsâra* jusqu'au moment où, ses mérites aidant, il parvient à cet état d'isolement (*kevala*) qui constitue la délivrance.

Cet état d'apaisement est parfois qualifié de *nirvâna* (M. XII). Le nom de *Gautama* est mentionné plusieurs fois, il n'est pas cependant assuré qu'il faille voir en cela une confluence bouddhiste ; le yoga de l'épopée n'est pas le yoga bouddhiste. Comme tous les yoga, celui de l'épopée se fonde sur l'interaction de l'esprit et du corps (M. XII, 16).

(20) Texte et commentaire ont été publiés et traduits par A.M. ESNOUL (Les Belles Lettres 1964). C'est ce *Sâmkhya* qui a été opposé au Yoga de PATANJALI, théiste.

B) L'interprétation psychologique de l'existence que révèlent les expériences subjectives du *yoga*. A partir d'un état primordial de non-être et de repos, se développe «l'organe interne» qui comprend :

- la *buddhi*, capacité de synthèse et de jugement
- puis se développe l'*ego* (*ahamkara*) qui est la décision encore indécise qui doit, par la suite, se détailler et s'expliciter dans :
- le *manas* qui est le sens non spécialisé recueillant les données de tous les autres sens.

320 Ce processus psychologique reproduit le processus cosmogonique où le monde se déploie à partir du «grand principe» (*mahat*). Pour parvenir à la délivrance, il faut parcourir en sens inverse le processus cosmogonique : en se détachant du monde, on parvient à se rendre contemporain de la naissance de l'être auquel nous participons. Ce détachement doit être précédé d'un abandon à Dieu (*bhakti*). Ainsi s'effectue une accommodation de la croyance védique des deux premières castes aux dévotions de la foule par un processus d'intériorisation. Dans une telle perspective, le sacrifice prend une signification différente ; ce n'est plus le sacrifice de la vie qu'accomplissaient les guerriers, c'est le sacrifice du soi (*atmayajna*). Un tel sacrifice est bien une destruction créatrice, la destruction qui s'y opère a pour fin de revenir à la source de l'Etre. Il permet d'obtenir la réalisation de l'unité de soi, le rassemblement de ce qui est demeuré démembré au cours du passage dans les diverses demeures (*asrama*) dont la nature est déterminée par les activités antérieures. Cette assimilation à un soi, autre et unitaire est à la fois une mort et une renaissance véritable. La mort du «Petit soi», de ce qui est en nous est psychophysique, fait d'orgueil, d'égoïsme, de tyrannie ; de tout cela nous sommes délivrés et c'est ce qui permet notre renaissance.

Sur cette voie vers la délivrance, nous sommes aidés par les *guru*. Ce mot dont la racine est GUR (= saluer) signifie : lourd, important, vénéré ; on pourrait définir le *guru* en tenant compte de l'étymologie : celui dont la parole

a du poids. Le *guru* s'est substitué aux *ṛṣi*. Ces derniers sont des sages mythiques, personnages semi-divins qui auraient «vu» la révélation et l'auraient transmise en rédigeant les textes sacrés. Ils contrôlent les hommes par leur pouvoir de malédiction et de bénédiction ainsi que par leurs enseignements. Cette fonction prend un rôle prépondérant dans la littérature épique où ils sont des maîtres de maison s'avançant sur la voie du renoncement, des *gṛhastha* ou des *vanaprastha*, ils enseignaient les hommes. Telle est la fonction propre des *guru*. Ceux-ci étaient particulièrement qualifiés pour enseigner le *dharma* car ils le pratiquaient d'une manière éminente ; le *guru* peut éveiller l'énergie transformatrice, la capacité de renaître. Ainsi, comme le dit LACOMBE «l'autorité personnelle du maître constituait un complément pratique à l'autorité impersonnelle de la révélation» (21).

Une aide peut aussi être fournie par les dieux eux-mêmes qui se manifestent sous un aspect sensible, mais la notion d'*avatar* n'est pas encore bien fixée. Nous avons signalé cette ambiguïté pour la *Bhagavad-Gîtâ*. Dans *Mahabhârata* XIV, 53, *Kṛiṣṇa* apparaît comme étant le dieu lui-même. Dans les *Purâna* même qui ont fixé la liste canonique des dieux, il est encore assimilé à *Viṣṇu* et dans le *Bhâgavata-purâna*, il est dit que *Kṛiṣṇa* est lui-même le Seigneur.

330 - Les textes épiques nous présentent une nouvelle conception du divin. Le divin n'est plus une force naturelle qu'il est possible de canaliser à son profit, ni une qualité humaine à laquelle on trouve attachée une importance particulière.

331 - La *Trimurti* n'est pas encore vraiment constituée, mais de nombreux éléments en existent déjà.

1) Tout d'abord l'affirmation que la multiplicité qui tombe sous le coup des sens n'existe qu'à partir d'un être suprême indifférent. L'affirmation de cette

(21) LACOMBE, *L'absolu selon le Vedanta*, p. 336.

idée repose sur une analogie avec la production des différentes notes de flûte à partir du même mouvement de l'air (*Visnu Purânâ* 2, 14-22). C'est de l'être suprême que tout vient, c'est de lui qu'est issu l'embryon d'or.

2) La réunion dans la notion d'*Isvara* d'aspects contradictoires. Celui qui comprend l'ascension et la dégradation, l'allée et la venue, la sagesse et l'ignorance de tous les êtres est appelée «*Bhagavan*» (Chap. 5, 5, 78). *Bhagavan* signifie bienheureux, vénérable ; on pourra le traduire en tenant compte de l'étymologie «celui qui possède une part», c'est-à-dire les six pouvoirs :

- <i>ais'varya</i>	=	puissance
- <i>dharma</i>	=	vertu
- <i>yasas</i>	=	gloire
- <i>s'ri</i>	=	beauté
- <i>jnâna</i>	=	savoir
- <i>vairâgya</i>	=	détachement

332 - Toute l'épopée du *Mahabhârata* s'articule autour de *Krisna-Vasudeva* qui sont assimilés au Soleil (XII, 341, 41). Ils sont eux-mêmes parfois assimilés à *Viṣṇu*. Mais à côté de ce dernier, intervient également *śiva* et la complémentarité de ces deux dieux est nettement affirmée. Il existe bien entre eux une spécialisation : pour *Śiva*, la destruction, pour *Viṣṇu*, la «création». *Śiva* est plutôt une puissance cosmique et *Viṣṇu*, une personne, mais chacun peut participer à des actions qui semblent plus spécifiquement appartenir à l'autre. Ainsi *Viṣṇu* est aussi bien l'auteur de destructions que de résurrections. Dans le *Mahabhârata*, comme dans les *Purâna*, son aspect négatif est présenté : il participe à la destruction du monde (*pralaya*).

340 - On peut se demander pourquoi dans une épopée où les combats singuliers jouent un rôle aussi important puisse intervenir la *bhakti*. C'est elle qui effectue la transformation du guerrier en *yogin*. Par le renoncement qu'il exprime en

s'exposant volontairement à la mort, le guerrier accomplit un acte sacrificiel qui le transforme en *yogin*. La lutte épique est bien, pour une part minime, une réalité historique ou psychologique, mais elle est plus encore le symbole de l'éternel conflit des forces cosmiques ou des luttes qui ont lieu à l'intérieur de toute âme humaine.

CONCLUSION

Nous avons rencontré, dans l'épopée, un grand nombre de passages philosophiques. La question importante est de savoir s'ils font véritablement partie de l'épopée ou, au contraire, s'ils y ont été surajoutés. On a prétendu qu'il avait existé d'anciennes épopées chantant seulement des héros et leurs remarquables exploits guerriers. Les brahmanes s'en seraient emparés et auraient interpolé les passages contenant un enseignement philosophique. Une telle thèse ne repose sur aucune preuve. Il est plus prudent de prendre les textes tels qu'ils nous sont parvenus. C'est en nous plaçant dans cette perspective, beaucoup plus prudente que nous avons mené notre étude. Aussi sommaire soit-elle, nous pensons pouvoir donner une réponse positive en faveur de la première option : les passages philosophiques font partie intégrante de l'épopée.

Une importante remarque doit être faite sur la nature du brahmane auquel est accordée la priorité. Ce n'est pas le chapelain du roi, ni le déservant du temple, mais le brahmane pauvre et indépendant qui mène une vie d'ascète. La théorie des *varna* est, dans l'épopée, complétée par celle des *asrama* et, c'est pour cette raison, qu'on voit apparaître un troisième état : le *vanaprastha*.

L'épopée s'adresse à des guerriers et contient de très nombreux récits de combats. Or, dans un combat, on peut-être conduit à tuer des personnes qui, en vertu des règles communément admises devraient vous être sacrées : parents ou maîtres (*guru*). C'est le problème d'*Arjuna*, le *Pandava*, avant de commencer la bataille. Un tel problème et sa solution sont bien placés dans l'épopée. Dans les cas ordinaires, notre action trouve sa place dans l'ordre du monde pour ainsi

dire mécaniquement par la soumission aux règles sociales. On ne peut toutefois pas toujours procéder de cette manière. Dans des cas plus complexes, la solution ne peut plus découler mécaniquement de la situation, il faut remonter aux principes, c'est-à-dire à une *Weltanschauung* commençant d'abord par une ontologie et une cosmologie pour s'achever en une philosophie de l'histoire. Dans l'épopée, les héros combattant ne sont pas simplement des hommes : des démons ou des dieux sont leurs pères putatifs ; ils sont comme eux trifonctionnels. Leur mêlée est arbitrée par *Viṣṇu* sous la forme de *Kṛṣṇa*. Les tendances monothéistes se trouvent ainsi rendues plus sensibles. Alors que le monothéisme ne se manifestait, dans le *Veda* et dans les *Upaniṣad* que par l'affirmation d'un principe suprême impersonnel ; il se manifeste, dans l'épopée par une divinité incarnée jouant un rôle d'arbitre.

La philosophie de l'épopée constitue une transition entre le brahmanisme et l'hindouisme. Le brahmanisme a, pour principales doctrines, l'existence d'un principe impersonnel et la transmigration des âmes ; au point de vue éthique, il importe pour l'homme de s'affranchir du cycle pour s'unir au principe divin. L'hindouisme, quant à lui, a tendance à mettre en évidence une personne suprême. De cette ambiguïté, résulte la division en sectes des adorateurs des trois dieux de l'hindouisme : *Śiva*, *Viṣṇu*, *Kṛṣṇa*. Lorsque la théorie de l'*avatar* n'est qu'esquissée, l'*avatar* est souvent lui-même considéré comme un dieu. C'est dans cette période de transition que se situe la philosophie de l'épopée.

René PREVOST

CONTINUITÉ DES TRIADES FONCTIONNELLES D'HOMERE À PLATON ET ... ARTHUR KOESTLER

I - DES TROIS CERVEAUX AUX TROIS FONCTIONS

*«Les organismes et les sociétés sont des
hiérarchies complexes».*

Arthur Koestler

*Le cheval dans la locomotive
(1-59)*

Arthur Koestler a popularisé la théorie des trois cerveaux empruntée au professeur Mac Lean à qui il emprunte cette description : «L'homme se trouve dans la situation embarrassante d'avoir reçu essentiellement de la nature trois cerveaux qui, malgré de grandes différences de structure, doivent communiquer et fonctionner ensemble. Le plus ancien de ces cerveaux est fondamentalement reptilien. Le second est hérité des mammifères inférieurs, le troisième s'étant

développé récemment chez les mammifères et atteignant son point culminant chez les primates *a rendu l'homme singulièrement homme.*

Pour parler allégoriquement de ces trois cerveaux dans le cerveau, on peut imaginer que le psychiatre qui fait étendre son malade, lui demande de partager le divan avec un cheval et un crocodile. Le crocodile est tout prêt à verser des larmes, le cheval veut bien hennir, mais lorsqu'on les encourage à exprimer verbalement leurs ennuis, il devient vite évident qu'aucun enseignement du langage ne peut les aider. Comment s'étonner que le malade qui est personnellement responsable de ces animaux et qui doit leur servir de porte-parole se voie accusé de résistance et de mutisme obstiné ?

Le cerveau reptilien est plein de souvenirs ancestraux, et il fait fidèlement ce que disent les ancêtres, mais ce n'est pas un très bon cerveau pour affronter des situations nouvelles. On disait qu'il fait une fixation neurotique sur un Surmoi ancestral (...).

Les recherches des vingt dernières années ont montré que le cerveau mammifère inférieur joue un rôle fondamental dans le comportement émotif.

Il est beaucoup plus capable que le cerveau reptilien d'apprendre de nouvelles manières d'aborder et de résoudre les problèmes sur la base de l'expérience immédiate. Mais pas plus que le cerveau reptilien, il n'a la possibilité d'exprimer ses sentiments par la parole». (1)

Il semble qu'avec le développement gigantesque du néo-cortex chez l'homme, l'archéocortex (cerveau reptilien) et la majeure partie du mésocortex (cerveau mammifère inférieur) se replient comme deux anneaux concentriques au cœur du cerveau, c'est ce que l'on appelle le lobe limbique. Selon Koestler

(1) Arthur KOESTLER : *Le cheval dans la locomotive*. Paris 1968, traduit de l'anglais par Georges FRADIER, ch. XVI, p. 269.

«à la différence du néo-cortex, le système limbique est étroitement relié aux centres du tronc cérébral, et par conséquent aux sensations viscérales et aux réactions émotives. Ce cerveau dit "ancien" s'émeut et pense, mais pas en concepts verbaux» (2).

L'épilepsie, par exemple, est une maladie qui affecte le système limbique. Pendant la crise «on dirait que le cerveau "animal" s'empare de la personnalité». Le besoin de mordre, les grincements de dents, la terreur et la fureur forment l'accompagnement bien connu de la crise, dont la victime ne garde en général aucun souvenir.

La maturation, chez l'homme, consiste en un passage de la domination du vieux cerveau limbique à la domination du nouveau cerveau. Mais cette transition ne devient jamais complète. Le comportement infantile, ou primitif, peut toujours réapparaître chez l'adulte.

Non que le cerveau ancien, le cerveau mammifère et le cerveau reptilien ne soient pas utiles. Comme l'écrit Koestler (3) : «Sans contribution des niveaux anciens, reliés aux sensations internes, nous n'aurions sans doute pas d'expérience de notre propre réalité : nous serions comme des "esprits désincarnés" (l'expression est de Mac Lean). Vice versa, sans néo-cortex, nous serions à la merci de l'affectivité et notre pensée serait semblable à celle des singes ou de très jeunes enfants. Mais la pensée rationnelle, objectivée, acquisition récente et fragile, est exposée aux moindres irritations du cerveau ancien qui, une fois en éveil, tend à dominer toute la scène».

Dans un numéro de *Sciences et Vie* consacré notamment au thème :

(2) op. cit. p. 264.

(3) op. cit. p. 270.

«cerveau, la biochimie de la violence», l'auteur se réfère à Mac Lean : «la violence humaine dérive de l'agressivité animale qui a si bien servi les hominidés pour se défendre contre les prédateurs et les éléments. L'américain Philip Mac Lean avait postulé, voilà vingt ans, le cerveau "3 en 1" (reptilien, paléomammifère, néo-mammifère) attribuant au cerveau limbique (paléomammifère), la genèse des émotions tandis que le néo-cortex était le siège des fonctions cognitives» (4)

Le même article signale le cas d'un malade, Phineas Gage, dont le néo-cortex a été endommagé. Le comportement de ce malheureux a alors totalement changé.

Il se composait de désinhibition, de comportement automatique et d'agressivité incontrôlable. En effet, «le cortex frontal est aussi le contrôleur de nos émotions qui interdit aux stimuli de déclencher le cercle auto-entretenu des émotions produit au niveau du cerveau limbique (mammifère inférieur)». Ce dernier «pourrait être le lieu», poursuit l'article, «de la transformation de notre agressivité primate, violence "normale", en violence soudain incontrôlée. Ce qui nous rapproche des primates, ce sont deux structures archaïques aux connexions multiples. L'un est le tronc cérébral (cerveau "reptilien" - cerveau des instincts). Le second ensemble, c'est le cerveau limbique (cerveau affectif des mammifères inférieurs) (...). Des filtres comme le cortex frontal (cerveau "humain" par excellence, le néo-cortex) vont interdire au sujet de s'effrayer ou, au contraire, comme le cerveau limbique va rajouter une pincée d'émotion, de cynisme ou d'humour au passage.

Des destructions de certains circuits cérébraux du système limbique ont prouvé que les conduites vitales, comme l'agressivité, transitent par ce cerveau limbique, système de l'émotion.

(4) *Sciences et Vie*, octobre 1994, p. 52.

Certes, en temps normal, les circuits fonctionnent bien et le néo-cortex contrôle la violence qui vient des cerveaux mammifères et reptiliens. Mais parfois, tout change. Le stimulus de l'agressivité peut venir des sens, mais être aussi le pur produit de la pensée (exemple de Robespierre lors de la Terreur). Ce stimulus "est intégré" dans les vies associatives sensori-motrices : il est trop puissant pour être inhibé par le contrôle normal qu'exerce le cortex frontal.

Le stimulus de la violence s'échappe dans le cerveau limbique, puis rejoint l'hypothalamus et le thalamus. La boucle s'auto-entretient : est-ce pour cette raison qu'une émotion forte inhibe pour un temps la pensée, la réflexion, le courage d'un guerrier ou d'un navigateur solitaire ? A chaque passage, le stimulus est filtré : tant que sa puissance ne diminue pas, il continue d'échapper au contrôle du cortex frontal. Cela peut durer des minutes, des heures, des jours jusqu'à ce que le cerveau reprenne le contrôle normal, que le stimulus initial soit épuisé ou que d'autres stimuli l'aient remplacé». (5)

Ainsi, la présence des trois cerveaux imparfaitement hiérarchisés chez l'homme expliquerait la facilité chez lui de la dégénérescence des instincts. Les comportements de génocides, de crimes, de suicide sont plus fréquents chez lui que chez les animaux.

Remontons à présent 2500 ans en arrière. Un philosophe grec, l'un des plus célèbres, Socrate propose à son interlocuteur Glaucon de modeler une image de l'âme humaine :

«Eh bien ! donc, modèle la forme unique d'une bête hétéroclite et à plusieurs têtes, possédant, d'autre part, une couronne de ces têtes, les unes d'animaux paisibles, les autres, d'animaux féroces, capable en outre de changer tout cela et de le produire par lui-même.

. (5) Ibidem.

Voilà, dit Glaucon, l'ouvrage d'un modelleur émérite !

Comme toutefois, il est plus commode de modeler des idées que de la cire ou des matières analogues, supposons cet être modelé !

Modèle donc une autre forme, celle d'un lion, puis encore celle d'un homme, et que, de beaucoup, la plus grande soit la première, et la seconde, de la seconde taille. Cela dit-il, c'est plus facile et déjà modelé !

Alors les trois formes que voilà, assemble-les en une, de manière que, n'importe comment, elles se fondent entre elles. L'assemblage est fait ! dit-il.

Modèle leur maintenant un placage extérieur, qui soit l'image d'un être unique, celle de l'homme, de façon qu'aux yeux de celui qui ne pourrait voir le dedans, mais verrait la seule enveloppe externe, ce serait un unique animal, un homme. Voilà, dit-il, ton placage modelé !

Donc, à celui qui dit que, pour l'homme que voilà, il est avantageux de commettre l'injustice, mais qu'il n'y a point de profit à accomplir des actes justes, disons-lui que le seul sens de son affirmation est que, pour lui, il y a avantage, en engraisant la bête aux multiples formes, à lui donner de la force, ainsi qu'au lion, et à tout ce qui touche au lion, tandis que l'homme, il le fera mourir de faim et le rendra si faible que, là où le mènera tel ou tel des deux autres, il y sera tiré de force ; qu'il ne les familiarise nullement l'un avec l'autre, qu'il ne crée pas non plus d'amitié entre eux, mais les laisse se déchirer eux-mêmes, à belles dents, se battre et se manger entre eux !» (6)

En revanche, l'homme juste obtiendra comme résultat que «dans l'homme,

(6) *Oeuvres Complètes*, Traduction et notes par Léon Robin et M.J. Moreau, Paris 1950, Tome 1, *La République*, Livre IX, p. 1199.

ce soit à l'homme du dedans qu'appartiendra la supériorité de la maîtrise et que c'est lui qui prendra soin du nourrisson aux multiples têtes.

A la façon dont un cultivateur entretient et améliore les plantes cultivées, tandis qu'il empêche de croître les plantes sauvages, lui-même, prenant la nature du lion pour alliée et portant à tous un intérêt commun, établissant entre eux et avec lui-même des relations amicales, n'est-ce pas ainsi qu'il entretiendra son nourrisson ?». (7)

Et Socrate, selon Platon, ajoute : «Les actes beaux le sont parce qu'ils mettent tout ce qu'il y a de bestial dans notre nature sous l'autorité de l'homme.» (8) (et mieux, ajoute Platon, sous l'autorité du Divin) ; les actes qui sont laids sont nommés ainsi parce qu'ils asservissent ce qu'il y a de paisible à ce qu'il y a de sauvage.

Un peu plus loin, le Socrate de Platon déclare : «En outre, les blâmes si anciens contre l'incontinence ne s'expliquent-ils pas, selon toi, par des raisons de cet ordre ? Que par une telle conduite, la voilà lâchée, au delà de ce qu'il faut, la terrible bête, la bête énorme et multiforme dont nous parlions. D'un autre côté, quand on blâme l'humeur arrogante ou difficile, n'est-ce pas dans le cas d'un développement et d'une tension inharmonique de ce qui, dans la bête, est de la nature du lion ou du serpent ? »

Ainsi, Platon, ayant défini les trois parties de l'âme qui sont en l'homme, la partie «souveraine et raisonnable», la partie «irascible» et la partie «concupiscible» définit ainsi le sens de la pédagogie : «Ainsi va l'autorité que nous exerçons sur les enfants, le fait que nous ne les laissons pas libres jusqu'à temps que, en eux comme dans l'Etat, nous ayons posé les bases d'une

(7) Idem, p. 1200.

(8) Ibidem, p. 1200.

constitution ; qu'après avoir donné nos soins à ce qu'il y a en eux de meilleur, nous ayons mis, à la place du meilleur qui est nôtre, un gardien qui y ressemble et qui, en eux, commandera. C'est alors que nous leur donnerons leur liberté». (9)

Comme Aristote, Platon pense que l'habitude est la force qui améliore ou dégrade l'homme moralement : «Les pratiques injustes ont l'effet de nous rendre plus méchants (...). Au contraire, chez celui dont la faute ne reste pas ignorée et qui en est puni, la bestialité s'endort et s'apaise, les penchants paisibles sont libérés. L'âme toute entière, appelée ainsi à s'installer dans sa meilleure nature, obtient, par acquisition d'une sagesse pratique et d'une justice accompagnées de pensée, une condition plus précieuse que celle du corps obtenant force et beauté accompagnées de santé (...). En second lieu, touchant la condition et la culture de son corps, il fera en sorte de ne pas s'en remettre dans sa vie au plaisir bestial et irraisonné, quand c'est sa vie physique qui l'occupe, bien plutôt, sans porter vers la bonne santé ses regards, sans non plus faire en sorte, en donnant à cela un privilège, de devenir vigoureux, bien portant, beau, alors même que le résultat n'en devrait pas être pour lui de devenir plus sage, mais en faisant toujours en sorte de manifester que, s'il règle harmonieusement l'harmonie intérieure au corps, c'est en vue de la symphonie intérieure de l'âme». (10)

On voit bien ici que l'idée centrale de Platon n'est pas celle d'une opposition entre l'âme et le corps mais d'une hiérarchisation nécessaire entre les deux. Cette hiérarchie est aussi nécessaire entre les trois parties de l'âme, l'homme devant s'allier au lion pour être souverain en lui-même et combattre les excès de la bête aux 100 000 appétits !

L'analogie entre la théorie des trois parties de l'âme chez Platon et les trois cerveaux chez les phrénologues modernes est saisissante. Il est également

(9) Ibidem, p. 1202.

(10) Ibidem, p. 1203.

remarquable de constater que, pour Platon, la hiérarchie entre les trois parties de l'âme, ce qu'il appelle «la constitution intérieure à l'homme» doit avoir son reflet dans la constitution de l'Etat. L'Etat doit, en effet, respecter cette hiérarchie entre ses trois fonctions, celle de la souveraineté, celle de la force guerrière, celle des activités productives et reproductives. La justice est, pour Platon, la vertu qui harmonise dans l'Etat, comme en nous-mêmes, les rapports entre les trois fonctions afin d'éviter les excès de chacune d'entre elles. Etre insensé, être lâche, être déréglé, telles sont les fautes caractéristiques à chacune des fonctions.

Saint Ambroise, reprenant Platon, tirera de cette analyse les trois vertus cardinales, la prudence (ou «la sagesse pratique»), la force et la tempérance, la justice étant la quatrième vertu couronnant le tout.

Dans le *Timée*, Platon reprend cette analyse. Les maladies de l'âme «se portent vers les trois sièges de l'âme,» écrit-il (11). Elles sont liées aux rapports qui existent entre l'âme et le corps. Car, en dépit de certains préjugés, Platon ne néglige nullement le corps humain. «Tout ce qui est bien, sans nul doute, est beau ; or, le beau n'est point sans mesure ; un vivant, par conséquent, pour se bien porter, il lui faut de justes mesures (...). Tout ce qui touche à la santé et à la maladie, à la vertu et au vice, il n'est point de proportion ou de disproportion plus importante que celle de l'âme elle-même par rapport au corps lui-même (...). Une âme vigoureuse et grande, quand elle se livre à un physique trop faible et trop petit, ou quand l'inverse se produit dans l'assemblage des deux, l'être vivant est alors laid dans son entier, disproportionné quand il est sous le rapport des plus importantes proportions». Selon Platon, une âme disproportionnée à un corps faible va épuiser ce dernier ou l'échauffer de façon malsaine. Si le corps est puissant et l'esprit débile, l'être humain sera rebelle à l'étude. Il sera atteint «de la plus grave des maladies, l'ignorance...».

(11) *Oeuvres Complètes*. Traduction et notes par Léon ROBIN et M.J. MOREAU, Paris 1950, *Timée*, 3ème partie, p. 516.

Et Platon conclut : «Il n'est qu'un seul et même salut pour les parties de notre être (l'âme et le corps) : c'est de ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin que, se défendant l'une contre l'autre, elles parviennent à l'équilibre et à la santé.» (12).

Ainsi, poursuit Platon, le mathématicien, ou celui qui applique fortement son esprit à quelque autre étude, doit donner aussi du mouvement à son corps et pratiquer la gymnastique.

Inversement, celui qui met ses soins à façonner son corps, doit en retour procurer des mouvements à son âme, par l'usage complémentaire de la musique et de toute philosophie, sans cela, nul n'aura droit d'être appelé KALOSKAGATHOS («honnête homme», c'est-à-dire, à la fois, beau et bon).

Pour le corps, Platon conseille la gymnastique. En cas extrême, la médication : «Les maladies, en effet, tant qu'elles ne présentent pas de graves dangers, ne doivent point être irritées par des drogues». (13)

Quant à l'âme, Platon le redit dans le *Timée* : «Il est en nous trois sortes d'âmes, ayant leurs trois demeures distinctes, et chacune se trouve avoir ses mouvements ; de même corrélativement, devons-nous maintenant, aussi brièvement que possible, déclarer que, si l'une d'entre elle reste dans l'inaction, si, des mouvements qui lui sont propres, elle s'abstient, et qu'elle se repose, nécessairement, elle devient très débile ; celle, au contraire, qui s'entraîne en sa gymnastique acquiert la plus grande vigueur. Aussi faut-il prendre garde que, dans les mouvements que respectivement elles se donnent, il y ait entre elles

(12) Idem, p. 518.

(13) Ibidem, p. 519.

juste proportion». (14)

Cette analyse de l'homme et de son âme, Platon la transpose à l'Etat.

Au livre IV de la *République*, il décrit l'état idéal comme animé des quatre vertus : «il est manifestement sage, courageux, tempérant et juste», écrit-il.

Les dirigeants, notamment, doivent avoir une Sagesse d'ensemble, ce que Platon appelle «la connaissance du gardiennage» de l'Etat. Le Courage relève surtout des soldats. Tout cela demande une éducation propre à rendre les comportements stables, dignes de confiance. Enfin, les bons citoyens doivent exercer la vertu de Tempérance, «arrangement ordonné» fondé sur la maîtrise de soi. Cette qualité doit s'étendre à toutes les fonctions de l'Etat à la différence des deux autres vertus, plus spécialisées, selon Platon. Reste la Justice qui consiste à ce que chaque vertu soit bien à sa place.

En effet, pour Platon, dans la cité parfaite, «il y a trois classes ; toucher à toutes et les intervertir cause à l'Etat le plus grand préjudice et on ne serait on ne peut mieux fondé à appeler cela le comble de la malfaisance». (15) C'est, selon Platon, la définition même de l'injustice dans l'organisation d'un Etat.

Or, ce modèle des trois fonctions évoqué par Platon s'applique selon lui, également à l'individu : au Livre IV de la *République*, Socrate déclare ceci :

«En ce qui concerne l'Etat, nous l'avons tenu pour juste quand les trois sortes de naturels qui y sont contenues accomplissent chacune la tâche qui est la sienne, étant lui-même, de son côté tempérant, courageux et sage, grâce à de tels états et manières d'être qui, de leur côté, sont ceux de ces mêmes sortes de naturels (...).

(14) Idem, p. 520.

(15) *République*, éd. cit. p. 1000.

Et par suite, mon cher, au sujet de l'individu, nous jugerons bon d'admettre que, ayant en sa propre âme ces mêmes formes, il a, du fait de présenter les mêmes états que ceux dont nous parlions, un droit justifié aux mêmes dénominations que l'Etat». (16)

Platon estime même que les peuples varient selon les critères des trois fonctions. Chez les peuples scythes, l'esprit guerrier, «irascible» l'emporte, chez les Grecs, c'est l'amour du savoir, chez les Orientaux et les Egyptiens, c'est l'amour de la richesse.

Puis, Platon entreprend de démontrer qu'il y a bien trois parties dans l'âme, chacune ayant sa fonction. «L'âme de celui qui a soif le mène, telle une bête, vers l'acte de boire». Or, il y a des gens qui, bien qu'ayant soif, refusent de boire. Il y a donc dans l'âme un principe distinct du principe désirant, ce principe repose sur le calcul raisonné. Et Platon précise : «Il ne serait donc pas déraisonnable à nous, repris-je, de juger qu'il y a là deux fonctions et qu'elles se distinguent l'une de l'autre, donnant le nom de raisonnante à cette fonction de l'âme par laquelle celle-ci fait un calcul raisonné, et à la fonction en vertu de laquelle elle aime, a faim, a soif, éprouve des transports relativement à ses autres désirs, le nom d'irraisonnée et de désirante, compagne de certains assouvissements et jouissances... Donc,..., que l'existence, à l'intérieur de l'âme, de ces deux espèces de fonctions soit pour nous chose établie». (17)

Mais continue Platon au Livre IV de la *République* :

«La question est maintenant de savoir si celle de l'ardeur du sentiment, celle en vertu de laquelle nous brûlons d'une généreuse ardeur est une troisième fonction». Il note alors que «l'irritation fait la guerre aux désirs comme étant une

(16) Idem, p. 1002.

(17) Idem, p. 1009.

puissance en face d'une autre (...). Ne nous apercevons-nous pas en mainte occasion qu'un homme, poussé par la violence de ses désirs à agir contre la raison qui calcule, s'injurie lui-même et s'emporte contre ce qu'il y a en lui-même, dont il subit la violence et que, comme s'il s'agissait d'une lutte entre deux partis, la raison trouve un allié dans l'ardeur de sentiments qui anime un tel homme ? » (18)

Aussi la fonction « irascible » aide la fonction « raisonnante » à maîtriser la fonction « désirante ». La deuxième fonction est liée à la première fonction, comme ce doit être le cas dans un Etat où les auxiliaires (soldats) doivent obéir aux gardiens des lois (magistrats). En cas de dissension dans l'âme entre la première et la troisième fonction, la deuxième fonction « prend les armes pour soutenir le parti de la raison. » (19). C'est comme dans un Etat bien constitué, précise Platon, où il faut distinguer :

- 1°) les gens qui font des profits ;
- 2°) les auxiliaires guerriers ;
- 3°) les gens qui délibèrent.

La deuxième fonction est l'auxiliaire naturelle de la première, à moins d'avoir été complètement corrompue par une mauvaise éducation. *L'éducation des sentiments* joue ainsi un rôle essentiel chez Platon, afin qu'ils soient les alliés de la raison contre les caprices de la troisième fonction.

Platon conclut sur ce point : « Bref, nous sommes en droit de convenir que ces mêmes catégories qui sont dans l'Etat, existent identiques à l'intérieur de l'âme de chaque individu et en nombre égal ». Un homme comme un Etat doit à la fois être sage, courageux et tempérant. Un homme comme un Etat doit être

(18) Idem, p. 1009.

(19) Idem, p. 1010.

juste.» (20)

Mais ajoute Platon : «Il y a cet autre point assurément que nous n'avons pas oublié : pour l'Etat, la justice résulte du fait que chacune des trois classes dont il est formé accomplit la tâche qui est proprement la sienne». (21)

La fonction raisonnante doit commander, la fonction impétueuse doit être docile à la première et c'est l'éducation qui les rapprochera, donnant de la vigueur à la première et apprivoisant la seconde par l'harmonie et le rythme. Gymnastique, musique, mathématique et philosophie aideront à obtenir ce résultat.

Dès lors, Platon formule la règle d'harmonie qui lui paraît essentielle à l'Etat comme à l'individu. «Dès lors, les deux premières fonctions, après avoir reçu une éducation de ce genre ; après avoir réellement appris quelle tâche est la leur, pourvues de cette instruction, auront le pas sur la fonction désirante, qui, en chacun de nous, est sans doute le plus gros de l'âme et ce qui, par nature, est le plus insatiable de s'enrichir et engraisser ; à elles deux, elles la surveilleront pour éviter que, en se gavant des prétendus plaisirs qui se rapportent au corps, elle ne grossisse d'avantage et ne se fortifie trop ; que manquant, pour son compte, à l'accomplissement des tâches qui sont les siennes, elle n'entreprenne de réduire en esclavage de gouverner les deux premières, ce qui, en raison de son rang, ne lui sied pas ; que, en toutes choses, elle ne mette sans dessus dessous l'existence dans son ensemble». (22)

Les deux premières fonctions, selon Platon, ont pour tâche notamment de protéger le corps social ou l'individu des ennemis du dehors, pour être efficace, il faut éviter les dissensions entre les fonctions : c'est la maîtrise de soi, ou

(20) Ibidem, p. 1011.

(21) Ibidem, p. 1011.

(22) Ibidem, p.1012.

tempérance, qui réalise cet objectif.

La justice en mettant chaque fonction à sa place dans l'ordre hiérarchisé qui convient, met de l'ordre en nous «et nous rend aussi chers à nous-mêmes.» Autrement dit, la justice, pour Platon, consiste à respecter la tripartition fonctionnelle, en soi et dans l'Etat.

L'injustice est alors considérée comme une maladie de l'âme, au sein de laquelle l'équilibre hiérarchisé des partis n'est plus respecté : c'est alors «l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et dans l'ensemble, tout ce qui est vice» (23). Cette maladie conduit à des actions injustes et vice versa, car pour Platon, la justice est une activité.

La justice et l'injustice, pour Platon, dans leur nature, «ne diffèrent en rien de celle des Etats sains et morbides.» (24)

D'où la conclusion célèbre du quatrième livre de la *République*, qui montre bien l'influence de la pensée médicale chez Platon :

«Créer la santé, c'est constituer conformément à la nature les rapports mutuels des éléments du corps, dominateurs ou subordonnés ; créer la maladie, c'est faire que commander et être commandé aient lieu, pour l'un par rapport à l'autre, contrairement à la nature (...). Mais alors, (...) produire la justice, n'est-ce pas, corrélativement, constituer conformément à la nature les rapports mutuels des éléments de l'âme, dominateurs ou subordonnés ? Produire l'injustice, n'est-ce- pas faire que commander et être commandé aient lieu, pour l'un par rapport à l'autre, contrairement à la nature ? Donc, la vertu est pour l'âme, autant qu'il me semble, une sorte de santé, de beauté, de vigueur ; le

(23) éd. cit. p. 1015.

(24) Ibidem, p. 1015.

vice en est la maladie, la laideur, la faiblesse. Il en est ainsi», répond Glaucon. Et Socrate ajoute : «Mais est-ce que les belles occupations ne conduisent pas à posséder la vertu, alors que les laides mènent à être vicieux ? Nécessairement.» répond alors Glaucon. (25)

Ainsi Platon prône pour l'individu une pédagogie fondée sur une tripartition des fonctions, base d'un Etat lui-même tripartite. C'est ce qui conduit Platon à proposer au Livre II et surtout au Livre III de constituer une classe de «gardiens» chargés des deux premières fonctions, les jeunes étant les auxiliaires guerriers, les plus âgés étant les magistrats, tous étant sélectionnés au sein du peuple sans exclusive. Cette sélection peut s'accompagner d'une circulation des élites telle que Platon l'envisage au Livre III avec le mythe des trois métaux, lesquels, selon Georges Dumézil est aussi un reflet de l'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens.

«Vous tous qui faites partie de la Cité, c'est entendu désormais, vous êtes comme des frères ! Mais le Dieu qui vous façonne, en produisant ceux d'entre vous qui sont faits pour commander, a mêlé de l'or à leur substance, ce qui explique qu'ils soient au rang le plus honorable ; de l'argent, chez ceux qui sont faits pour servir d'auxiliaires ; du fer et du bronze, dans les cultivateurs et chez les hommes de métier guerriers en général.

En conséquence, puisque entre vous tous, il y a une communauté d'origine, il est probable que généralement vous engendrez des enfants à votre propre ressemblance, mais il est possible aussi que parfois, d'un rejeton d'or, il en naisse un qui soit d'argent, et que d'un qui est d'argent, en naisse un autre qui soit d'or, avec une pareille réciprocité dans tous les autres cas. Ainsi, la première et la principale injonction du Dieu à l'adresse de ceux qui commandent, est de n'être à l'égard de personne, gardiens aussi vigilants, de ne rien garder non plus avec autant de zèle que les rejetons ; cela afin de discerner

(25) *Livre IV*, éd. cit. p. 1016.

lequel des alliages précédents a été réalisé dans leurs âmes et, s'il arrive que leur propre rejeton naisse avec, dans le très fonds de son âme du bronze ou du fer, d'être à son égard sans indulgence, mais au contraire, après lui avoir restitué la juste estimation qui convient à sa véritable nature de le transformer du côté des hommes de métier ou du côté des cultivateurs ; et si ; en revanche, sur cette souche, il vient à en pousser, au fond desquels il y ait de l'or et de l'argent, après en avoir aussi estimé la valeur, de les promouvoir, les uns à l'emploi de gardien de l'Etat, les autres à celui d'auxiliaire militaire ; attendu qu'un oracle prédit la ruine totale de l'Etat le jour où ce sera le gardien de fer ou celui de bronze qui le gardera !». (26)

Ainsi, Platon, tire des fonctions sociales, une théorie des classes ouvertes et non des castes fermées, permettant la circulation des talents. Ceci n'est possible pour lui que dans une Cité homogène où tous sont de même nature.

Cette théorie platonicienne des trois fonctions a eu une réelle postérité. Certains historiens pensent qu'elle est à l'origine de la théorie des trois fonctions médiévales, née en Angleterre au XI^{ème} siècle. En effet, les lettrés anglais étaient profondément platoniciens. La répartition des hommes en trois fonctions au Moyen-Age (ceux qui prient «oratores», ceux qui guerroyent «bellatores» et ceux qui travaillent «laboratores») se prolonge en France jusqu'à la Révolution Française avec les ordres que furent le Clergé, la Noblesse et le Tiers-Etat (27).

(26) éd. cit. p. 976.

(27) Outre le livre de Georges DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, et les travaux de Jean BATANY, *Les origines et la formation du thème des «Etats du Monde»*, Thèse, Paris IV, 1980 ; *Approches du Roman de la Rose*, Paris 1973, qui s'appliquent à étudier, le premier en historien et le second dans la littérature surtout didactique, les théories de l'ordre social et politique inspirées par ce qu'il convient alors d'appeler l'«idéologie» des trois fonctions, il faut souligner les résultats de la méthode d'analyse littéraire appliquée aux textes épiques médiévaux, par Joël GRISWARD : *Archéologie de l'épopée médiévale* Paris 1981, Jean-Paul ALLARD : *L'initiation royale d'Erec, le chevalier*, Milan et Paris 1987, Jean-Marc PASTRÉ,

Nietzsche a-t-il repris cette idée dans sa théorie des trois métamorphoses de l'esprit exposée dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ? Pour Nietzsche, l'esprit doit d'abord être un chameau, avide de porter toujours plus de fardeaux. Puis l'esprit se convertit en lion pour renverser la servitude sous laquelle ploie le chameau. Enfin, l'esprit devient enfant, c'est-à-dire mouvement spontané, souverain, «roue qui tourne sur elle-même». L'enfant innove et affirme, ce que ne pouvait faire le lion. Ce schéma rappelle aussi la dialectique de Hegel, car il se déroule dans le temps.

Mais le modèle de Platon n'est pas tellement celui d'une succession de fonctions. Les trois fonctions doivent coexister, elles doivent être hiérarchisées entre elles et enfin, elles doivent être harmonisées. C'est à ce prix que l'individu, comme l'Etat sera en bonne santé.

Pour Platon, un Etat sain avec des individus malades est impensable. De même des individus sains vivant dans un état malsain.

Structures littéraires et tripartition fonctionnelle dans le «Parzival» de Wolfram von Eschenbach. Paris 1993. Dans *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris 1992, Dominique BOUTET procède (Chapitre III, pp. 249-315, sous le titre *Survivances indo-européennes*) à une synthèse des études de médiévistique française et comparative relatives à l'apport indo-européen dont la continuité s'affirme, à travers le Moyen Age, dans la structuration de l'imaginaire occidental, en marge des influences chrétiennes. Sur le déclin que connaît la théorie des trois ordres, et sur les implications socio-culturelles de ce dernier, on lira avec profit les travaux d'André DELAPORTE : *L'idée d'égalité en France au XVIIIème siècle*, Paris 1987 et, dans cette revue, EIE 17 (1986) : *Témoignages de la tripartition fonctionnelle dans la France d'Ancien Régime* ; EIE 1989 (8ème année) = Georges DUMEZIL in memoriam III, pp. 143-196 : *Aspects de la fonction royale dans quelques œuvres utopiques des dix-septième et dix-huitième siècles*, étude à laquelle fait suite (pp. 197-205) une note additionnelle de J.P. ALLARD : *La noblesse d'Empire, une élite trifonctionnelle* ?

II - LES TROIS DIEUX DE SOCRATE

Dans *Euthydème* de Platon, Socrate interrompt brusquement le dialogue consacré à une dispute avec deux sophistes qui se disent professeurs de vertu. L'un de ces derniers pose par surprise à Socrate la question suivante : «Dis-moi, Socrate, as-tu un Zeus national ? Socrate, un moment surpris par cette question qui n'a aucun rapport avec la discussion précédente lui répond imprudemment : «Je n'en ai pas». Et le sophiste lui rétorque : «Alors, tu es un homme bien malheureux, tu n'es même pas un Athénien, toi qui n'as ni Dieux nationaux, ni cérémonies sacrées, ni rien de beau et de noble». Socrate, voyant le piège répond : «Hé là ! Ne blasphème pas, Dionysodore, et ne commence pas à me donner des leçons en me rudoyant ! De fait, j'ai mes autels, mes cérémonies domestiques, un culte des ancêtres et tout ce qu'il y a encore en ce genre chez le reste des Athéniens». «A ce compte, dit-il, le reste des Athéniens n'a pas de Zeus national ? - Non, ce surnom ne lui est donné chez aucun peuple de race ionienne, ni dans tout ce qu'il y a eu de colonies en provenance de cette Cité, ni chez nous-mêmes. Mais c'est Apollon qui est notre Dieu national, en raison de la naissance de Ion». (28)

On sait que Ion, héros auquel les Ioniens rapportaient leur origine, était fils d'Apollon et de Créüse, la fille d'Erechthée, le héros ancestral athénien.

Socrate précise alors sa pensée : «Quant à Zeus, nous ne l'appelons pas national, mais Dieu du clos domestique, et de la sorte Athéna porte le surnom de phratrienne». «Allons, reprit Dionysodore, cela suffit ! De fait, semble-t-il, te voilà bien Apollon, Zeus, Athéna» - «Absolument» réplique Socrate. - «Donc, reprit Dionysodore, ce seraient là trois Dieux, à toi ?» et Socrate répond : «Dieux ancestraux et Dieux souverains !».

(28) *Euthydème*, *Oeuvres Complètes* de PLATON - Tome 1. Traduction et notes établies par Léon ROBIN et M.J. MOREAU. Paris 1950, p. 604.

Nous voilà avertis par Socrate. Il ne s'agit pas de trois Dieux fonctionnels répartis entre la fonction souveraine, la fonction guerrière et la fonction productive et reproductive, selon le schéma classique des dieux indo-européens proposé par Georges Dumézil.

Socrate précise bien qu'il s'agit là de trois dieux souverains.

Pourtant, il ne serait pas totalement arbitraire de répartir ces dieux entre les trois fonctions indo-européennes. Le caractère souverain de Zeus est indubitable et n'est contesté par personne. Il est le père des hommes et des dieux, plus fort à lui seul que tous les autres dieux réunis. Quant à Athéna, son caractère guerrier, d'appartenance à la deuxième fonction, est également indiscutable, même si l'on sait qu'il s'agit là plutôt d'une déesse trivalente, à la fois souveraine (déesse de l'intelligence), guerrière (Athéna promachos, première au combat) et «productive» (elle protège avec Héphestos les artisans et elle a donné à Athènes une plante nourricière : l'olivier).

Le cas d'Apollon est plus complexe, comme l'a montré Georges Dumézil dans son livre *Apollon sonore*. En tant que dieu médecin, on peut le rattacher à la troisième fonction. En tant que dieu de la Beauté et «patron» des Muses, il se rattache aussi à la troisième fonction. A Delphes, Apollon alterne avec Dionysos, qui est un dieu mourant et renaissant de la végétation, donc proche de la troisième fonction également. Mais il est aussi le dieu archer (2ème fonction). Enfin, comme Dumézil le montre bien, Apollon est le fils de Zeus, il est la parole de Zeus, il est le fils fidèle le plus obéissant et le plus intime, de même qu'Athéna est la fille de Zeus la plus proche du dieu souverain puisqu'elle est née du crâne de son Père dont, elle est en quelque sorte le Saint-Esprit. Zeus, Apollon et Athéna ne sont-ils pas, tout en étant des personnes parfaitement distinctes, trois variantes de Zeus lui-même, le Père, le Fils - logos et le Saint-Esprit ? On aurait là une trinité qui ne peut pas ne pas rappeler, dans un contexte totalement différent car polythéiste, la Trinité chrétienne. Mais alors, cette trinité de Socrate (en qui saint Justin voyait le philosophe préchrétien par excellence) a-t-elle bien quelque rapport avec une origine indo-européenne ?

On sait que cette origine est très discutée au moins pour Apollon.

Cependant Georges Dumézil a établi un parallèle étonnant entre un hymne védique de l'Inde qui présente «Vac», abstraction personnifiée de la voix, et l'hymne homérique à Apollon délien qui décrit les moyens d'action du Dieu, la lyre qui accompagne les hymnes divins, l'arc qui résonne dans le bruit des batailles, et la voix humaine, moyen de communication entre les hommes pour assurer leur prospérité. L'arc, la lyre et la voix expriment des messages sonores par l'intermédiaire de cordes. A partir de là, il semble qu'Apollon soit, comme Athéna, un dieu multivalent, souverain (le dieu des oracles), guerrier (le dieu archer) et appartenant à la troisième fonction en tant que protecteur de la Santé (Apollon médecin qui, par ailleurs, apporte la richesse à son île consacrée Délos, en la recouvrant d'or).

Ainsi, les Trois Dieux de Socrate seraient multivalents (Zeus foudroyant n'est-il pas aussi maître des batailles ?).

La structure père-fils qui caractérise les rapports de Zeus et d'Apollon ne semble pas particulièrement indo-européenne, encore que chez les Germains par exemple Odinn a un fils bien-aimé Baldr.

Selon Georges Dumézil (29) : «Tout ce qu'on peut avancer est que cette structure père fils a rendu caduque, et dans une certaine mesure remplacé la structure indo-européenne de la double souveraineté (type Mithra et Varuna aux Indes) où d'ailleurs, malgré l'égalité théorique des deux termes de la fonction souveraine, le premier tend souvent à, une position dominante (type Ahura-Mazdâ et Mithra en Iran, Jupiter et Fides à Rome, Oðinn et Tyr en Germanie). Cependant, dans l'*Iliade*, Homère écrit bien (30) que lorsque Hector, le héros

(29) Georges DUMEZIL, *Apollon sonore*, Paris, 1982, p. 84.

(30) Georges DUMEZIL, op. cit. p. 72.

troyen, sort des lignes pour lancer son défi, le roi achéen Agamemnon fait asseoir les Grecs «tandis qu'Athénée et Apollon à l'arc d'argent, pareils à des vautours se posent sur le chêne de Zeus le père, porte-égide». - «ils prennent plaisir au spectacle des hommes». Là, Athénée et Apollon rappellent les deux corbeaux de Wodan qui portent le nom de «Pensée» et «Mémoire». Athénée n'est-elle pas la pensée de Zeus et Apollon, le dieu de la divination n'a-t-il pas des relations privilégiées avec la mémoire, y compris celle de l'avenir ?

Notre sentiment est que la triade divine de Socrate est une triade souveraine de type indo-européen. En effet, Socrate insiste sur ce point. Ce sont des dieux ancestraux des Grecs et souverains, déclare-t-il.

Or, Georges Dumézil (31) montre bien qu'il existe chez certains Indo-Européens des dieux souverains mineurs. C'est ainsi qu'en Inde védique, à côté de Mithra, dieu souverain, maître des contrats et donc de la justice, il existe deux dieux assistants, Aryaman et Bhaga. «Chacun de ces dieux exprime, précise l'esprit de Mithra sur chacune des deux provinces qui intéressent les hommes, celles que le droit romain, retrouvera dans une autre orientation, plus individualiste, en distinguant les "personnae" et les "res"» : sous Mithra, selon Dumézil (...) ». «Aryaman s'occupe de maintenir la société des hommes arya auxquels il doit son nom et Bhaga, dont le nom signifie proprement «part», assure la distribution des biens des Aryae». Toujours selon Dumézil, «Aryaman protège l'ensemble des hommes qui, unis ou non politiquement, se reconnaissent «arya» par opposition aux barbares.» (32) Aryaman est en somme le Dieu national des Aryas. Or que nous dit Socrate dans le dialogue *Euthydème* de Platon ? «C'est Apollon qui est notre Dieu national, en raison de la naissance de Ion» (33). Apollon est donc le Dieu de la race ionienne comme Aryaman

(31) Georges DUMÉZIL, *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, textes réunis et présentés par Hervé COUTEAU-BÉGARIE. Paris 1992, p. 163.

(32) Georges DUMÉZIL : op. cit. p. 163.

(33) cf. note 28 supra.

celui des Aryas.

Par ailleurs, Aryaman a des fonctions multiformes tout en étant souverain, comme c'est le cas d'Apollon.

Aryaman favorise les bons contrats et ainsi la cohésion du peuple. Apollon exhorte au respect de la juste mesure, condition aussi de la cohésion. Apollon est un dieu législateur. Aryaman est le dieu de la libre circulation. Chez les Grecs, on connaît les liens étroits entre Apollon, dieu très voyageur, qui chaque année retourne chez les Hyperboréens et Hermès, le dieu des chemins.

Aryaman est aussi un protecteur des liturgies sacrées. Apollon est l'auteur des hymnes sacrés qu'il chante accompagné de sa lyre. Aryaman préside au groupe des ancêtres morts «prolongeant ainsi post mortem la communauté des Aryas vivants». Apollon est le protecteur des Ioniens qui sont ses descendants directs.

La comparaison entre Aryaman et Apollon nous semble très éclairante.

Dans le zoroastrisme iranien, l'Entité SRAOŠA correspond à Aryaman. Il assure «la cohésion, la juste mesure, la modération», comme Apollon.

SRAOŠA est protecteur d'un pays, ERAN VEZ, «séjour des Aryas», d'où l'*Avesta* sait que sont venus les Iraniens. Or, Apollon a des liens avec les Hyperboréens que l'on sait (il leur rend visite chaque hiver). Sraoša est le premier à chanter des hymnes à Dieu. Il guide les âmes. Or Apollon est chanteur d'hymnes et il guide les hommes par ses oracles.

A Rome, Jupiter, qui concentre désormais sous sa forme capitoline toute

la souveraineté en lui-même, possède deux adjoints Juventas et Terminus. Les trois dieux sont adorés dans le même temple à Rome. Juventas garantit la pérennité de la nation romaine. Il assure la vitalité, notamment des jeunes. Apollon joue un rôle identique.

Certes, le lien est moins évident entre Bhaga (Inde), Aši (Iran), Terminus (Rome) d'une part et Athéna d'autre part.

Et pourtant, les trois premiers dieux assurent tous la bonne répartition et la protection des propriétés. Comme l'écrit Dumézil, «Terminus est le garant de la répartition régulière des biens» (34). Or Athéna est la fondatrice du Tribunal de l'Aéropage chez les Athéniens. Comme Eschyle la décrit dans sa tragédie *Les Euménides*, cette tragédie présente une sorte de «guerre de fondation» entre les Erynnies, déesses de la vengeance, transformées en Euménides, déesses de la prospérité et de la fécondité, d'une part, et les dieux olympiens souverains et guerriers que sont ici Zeus, Apollon et Athéna. Il s'agit d'une guerre «juridique» autour de la fondation d'Athènes dont le succès futur repose sur l'accord de la troisième fonction (productive) et des deux premières fonctions, souveraine et guerrière. Dans cette tragédie, on peut observer également que le roi et père suprême Zeus est assisté d'Apollon, le législateur et oracle et d'Athéna, déesse de la justice, fondatrice de l'Aréopage.

Athéna joue donc bien un rôle analogue à Aši chez les Iraniens et à Bhaga chez les Indiens, de même qu'Apollon, qui en défendant Oreste, justicier de son père, protège la lignée des ancêtres comme Aryaman en Inde.

L'Aši iranienne assure la justice post mortem entre les âmes selon leurs actes. Bhaga, la divinité indienne védique, assure la répartition des biens par la justice, comme par la bataille. Or, Athéna la Juste participe aussi aux batailles.

(34) op. cit. p. 168.

Ainsi, la triade socratique, Zeus, Apollon, Athéna ne rappelle certes pas la triade romaine précapitoline Jupiter, Mars, Quirinus, mais plutôt la triade «transversale», interne à la fonction souveraine «Jupiter, Juventas, Terminus». Chez les Germains, les dieux correspondants sont Oðinn, Baldr et Höðr.

La triade socratique, n'est donc pas sans rapport avec ces triades de dieux souverains indiens, védiques, iraniens, romains ou scandinaves. Socrate ne prétend d'ailleurs pas à l'originalité en les énonçant. Il dit qu'ils sont ses dieux et qu'il ne peut faire autrement. Il dit aussi que ces dieux sont ancestraux. Dans son esprit, ils ne sont pas des emprunts à l'étranger. On sait qu'Apollon a remplacé à Delphes un culte chthonien. On sait aussi qu'Athéna, lors de la fondation d'Athènes a vaincu Poséidon, chthonien aussi à sa manière, pour devenir la protectrice de la Cité. On peut penser que la triade Zeus, Apollon, Athéna correspond à la triade védique Mitra, Aryaman, Bhaga, triade interne à la première fonction et qui traduit une évolution interne à celle-ci. Au lieu de deux dieux égaux (Mitra et Varuṇa aux Indes, Oðinn et Tyr chez les Germains), la fonction de souveraineté tend à se rassembler autour d'un seul dieu : Jupiter capitulin à Rome, Zeus en Grèce, par exemple. Mais alors, ce Dieu suprême a besoin d'adjoints aux fonctions multiples, l'aidant à protéger divers aspects de la vie sociale. C'est exactement le rôle joué par Apollon et Athéna, «démembrements» en quelque sorte du Dieu Suprême. Il est alors compréhensible que Socrate, dans d'autres entretiens, parle de «la divinité» au singulier tout en mentionnant trois dieux souverains comme les siens propres. Zeus, Apollon et Athéna sont en effet trois personnes pour représenter une seule fonction divine souveraine. En ce sens, il s'agit bien chez Socrate d'une sorte de Trinité avec Dieu le Père, la Voix du Père qui est le Fils et l'Esprit du Père. Apollon et Athéna sont les seuls dieux intimes au Père Suprême et ne s'opposant pas à lui, et pour cause !

Notons de plus que Socrate, en tout cas le Socrate qui nous a été légué par Platon, se réclame bien plus souvent d'Apollon que de Zeus ou d'Athéna. C'est ce qu'il fait dans l'*Euthydème* où Apollon, en tant que Dieu national des Athéniens et des Ioniens, est cité avec les deux autres. Socrate explique dans

d'autres dialogues platoniciens que toute sa vie a été ordonnée autour du commandement d'Apollon «Connais-toi toi-même» et que le Dieu l'a déclaré l'homme le plus sage de toute la Grèce. Cette montée en puissance d'Apollon, le fils de Zeus, ajoute aux analogies que les Pères de l'Eglise ont pensé trouver entre la pensée ou même la piété de Socrate et celle du christianisme. Il s'agit bien chez Socrate, en tout cas d'une Trinité Souveraine qui s'impose aux dieux et aux hommes. Cette Trinité, par ailleurs, c'est ce que Socrate explique dans l'*Euthydème*, protège les quatre cercles d'appartenance, autre structure de pensée indo-européenne, dans laquelle vivent les Athéniens. Zeus protège (sans doute aussi avec l'aide d'Héra) la famille, Athéna protège la phratricie et la Cité à la fois, et Apollon protège la race des Ioniens, mais aussi l'ensemble des Grecs, Delphes étant le sanctuaire panhellénique par excellence, à côté du sanctuaire plus spécifiquement ionien qu'est Délos.

A travers cette déclaration de Socrate dans l'*Euthydème*, Platon est bien fidèle à sa vocation, consciente ou non, de philosophe consacré à la transmission de schémas de pensée d'origine indo-européenne, sans doute particulièrement bien conservés dans cette aristocratie athénienne dont Platon, par sa naissance, faisait intégralement partie.

III - LA TRIADE : ZEUS, ATHENA, APOLLON dans «L'ILIADÉ» et «L'ODYSSÉE»

Si à l'époque classique, les trois dieux de Socrate, mentionnés dans l'*Euthydème* sont, comme l'écrit Platon, «trois dieux ancestraux et souverains», cette triade, à l'époque homérique, semble plutôt correspondre au schéma des trois fonctions souveraine, guerrière et productive.

Cette triade est mentionnée cinq fois dans l'*Illiade* et cinq fois dans l'*Odyssée* dans les circonstances suivantes : Au deuxième chant (v. 362-368) de l'*Illiade*, devant l'agora des guerriers, Nestor demande au roi Agamemnon de continuer le combat contre Troie et de faire jouer la concurrence entre les hommes pour éprouver leurs mérites :

.....Groupe tes gens par pays et par clan,
 Pour que le clan s'appuie au clan, le pays au pays.
 Si tu fais de la sorte et que les Achéens te suivent,
 Tu sauras qui, parmi les chefs, qui parmi les guerriers,
 Est lâche ou courageux, car ils combattent par eux-mêmes,
 Et si ce sont les dieux qui nous arrêtent devant Troie
 Ou bien la peur et l'inexpérience de tes hommes (35).

Et le roi Agamemnon lui répond (v. 370-374) :

Vieillard, encore un coup, ta voix l'emporte sur nous tous.
 Hélas ! Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! si seulement
 J'avais dix conseillers pareils parmi les Achéens !
 Elle s'écroulerait bientôt, la ville de Priam,
 Prise avec l'aide de nos bras et réduite à néant (36).

Au quatrième chant de l'*Illiade*, après avoir écouté le roi des Crétois Idoménée affirmer que les Troyens doivent être combattus parce qu'ils ont violé les traités, le roi Agamemnon constate que les deux Ajax se rassemblent pour le combat. Le roi Agamemnon eut bien du plaisir à les voir, et s'adressant à eux, il dit ces paroles ailées :

A vous, Ajax, guides des Achéens vêtus de bronze,
 Je ne donne aucun ordre. A quoi bon vous encourager,
 Quand de vous-mêmes vous lancez vos gens dans la bataille ?

(35) *L'Illiade*, texte bilingue, traduction de Frédéric MUGLER, Paris 1989, p. 69.

(36) Ibidem.

Hélas ! Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! si seulement
 Pareil courage se trouvait dans toutes les poitrines !
 Elle s'écroulerait bientôt, la ville de Priam,
 Prise avec l'aide de nos bras et réduite à néant ! (37)

Au chant VII, la triade est évoquée deux fois.

Une première fois, Homère décrit les deux armées, achéenne et troyenne, et ajoute :

Cependant Athéna et Apollon à l'arc d'argent,
 Sous l'apparence de vautours, s'étaient perchés tous deux
 Sur le grand chêne consacré à Zeus, le Porte-Egide,... (38)

Quelques dizaines de vers plus loin, le vieux Nestor prend la parole devant les guerriers et dit :

v.125 Ah ! comme il gémirait, le vieux meneur de chars Pélée...

 v.129 S'il apprenait que tous se sont terrés devant Hector !
 Ah comme il lèverait les bras au ciel, en souhaitant
 Que son âme le quitte pour descendre chez Hadès !
 Hélas ! Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! si j'étais jeune
 Encore, comme aux jours où, près du Céladon rapide,
 Pyliens et Arcadiens aux longues piques s'affrontaient
 Sous les murs de Phéïa, que baignent les eaux du Jardan !

(37) Idem, p. 135, v. 285-291.

(38) Idem, p. 227, v. 58-60.

v. 154 , et Athéna me donna la victoire (39).

Au seizième chant, Achille parle longuement à son ami Patrocle :

v. 89 ... Résiste surtout au désir de combattre sans moi
 Les Troyens belliqueux : ce serait amoindrir ma gloire.
 Ne va point, enivré par la bataille et par le sang
 Des Troyens massacrés, mener les nôtres jusqu'à Troie.
 Crains qu'un des dieux toujours vivants ne vienne de l'Olympe :
 Apollon protecteur chérit tendrement les Troyens.
 Fais demi-tour, dès que par toi le salut aura lui
 Sur les vaisseaux, et laisse-les se battre dans la plaine.
 Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! ah comme je voudrais
 Qu'aucun Troyen ni aucun Danaen ici présent
 N'évite le trépas, et qu'étant les seuls à survivre,
 Nous puissions dénouer le saint diadème de Troie ! (40)

Remarquons dès à présent que dans ces invocations à la triade, Zeus est le Père. Il incarne une souveraineté supérieure. Athéna et Apollon sont à ses côtés comme des «vautours», à la manière des deux corbeaux de Wodan, qui incarnent sa pensée et sa mémoire. Dans une des citations, il apparaît clairement que c'est Athéna, la déesse guerrière, qui a donné la victoire à Nestor ! Quant à Apollon, il est du côté de la ville des Troyens, ville qui sera punie par la préférence que Pâris a accordé à Aphrodite lorsqu'il a dû dire qui était la plus belle d'Héra (fonction souveraine), d'Athéna (fonction guerrière) et d'Aphrodite (3ème fonction) Autrement dit, le Dieu de la Beauté et des Muses est du côté de la 3ème fonction dans cette sorte de guerre de fondation qu'est la guerre de Troie

(39) Idem, pp. 231, 233.

(40) Idem, p. 533.

où les Achéens souverains et guerriers combattent la riche et voluptueuse Troie !

Dans l'*Odyssée*, au quatrième chant, (v. 332-344) Télémaque, en visite à Sparte, se plaint du comportement des prétendants à Ithaque.

Et, le blond Ménélas, lui répondit, tout indigné :

v. 332 Grands dieux ! c'est dans le lit d'un homme à l'âme si vaillante
 Que voudraient se coucher ces êtres vils et sans courage !
 Comme lorsqu'une biche, en l'ancre d'un lion puissant,
 Dépose ses faons nouveaux-nés qui la têtent encore,
 Pour courir les vallons boisés et brouter les ravins
 Herbus ; mais le lion, alors, revient à sa litière
 Et fait subir aux deux petits un sort des plus affreux :
 De même Ulysse leur infligera un sort affreux.
 Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! s'il revenait demain
 Tel qu'il était jadis, lorsque, sous les murs de Lesbos,
 Se levant pour répondre au défi de Philoménide,
 Il l'abattit d'un coup de poing, pour le plaisir de tous !... (41)

Au septième chant, (vers 308-316) Ulysse parle avec le roi Alkinoos :

Alors Alkinoos prit la parole et répliqua :
 Cher hôte, je n'ai pas un cœur si prompt à s'emporter
 Pour de vaines raisons ; mais le devoir passe avant tout !
 Oui, j'en atteste ici Zeus Père, Athéna, Apollon !

(41) *l'Odyssée*, texte bilingue, traduction de Frédéric MUGLER, Paris - 1991, p. 119.

Quand je te vois si beau, si proche de mes propres vues,
 J'aimerais te donner ma fille et t'avoir comme gendre !
 Si tu voulais rester ici, tu recevrais de moi
 Une maison, des biens ; mais si tu n'en a pas envie,
 Personne ne te retiendra ; Zeus Père nous en garde !... (42)

Zeus est ici requis seul alors qu'il est question de justice, qualité de la fonction souveraine.

Au dix-septième chant, Télémaque raconte à sa mère son voyage à Pylos, chez Nestor, et à Sparte, chez Ménélas.

Il rappelle la prophétie de Ménélas selon laquelle Ulysse fera subir aux prétendants une mort misérable :

v. 132 Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! s'il revenait demain
 Tel qu'il était jadis, lorsque, sous les murs de Lesbos,
 Se levant pour répondre au défi de Philoménide,
 Il l'abattit d'un coup de poing, pour le plaisir de tous ! (43)

En reprenant mot à mot la même phrase, on voit que le rhapsode utilise ainsi des formules toutes faites dont l'invocation de la triade Zeus, Athéna, Apollon, est l'exemple. Les trois divinités sont toujours citées dans le même ordre sans aucune exception.

Au dix-huitième chant, Télémaque dit à sa mère :

(42) Idem, p. 207.

(43) Ibidem, p. 471.

- v. 235 Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! plutôt au ciel que l'on vît
 Aujourd'hui même, au sein de ce logis, les prétendants
 Rester ainsi, tête branlante et genoux défaillants,
 Assommés les uns dans la cour, les autres dans la salle (44)

Au vingt-quatrième chant, Laerte dit à Ulysse :

- v. 376 Hélas ! Zeus tout-puissant, et vous, Athéna, Apollon !
 Hier, dans ma maison, que n'ai-je été tel qu'on me vit
 Le jour où, à la tête de mes Céphalléniens,
 Je pris la forte Néricos, au bord du continent !
 Les armes sur le dos, j'aurai combattu avec toi
 Contre les prétendants ; j'aurai brisé, dans ce palais,
 Bien des genoux, et la joie eût épanoui ton cœur !». (45)

Là encore, c'est Athéna qui donne à Ulysse la force de vaincre les prétendants, avec la bienveillance de Zeus.

Il apparaît donc clairement que dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, la triade de Zeus-Athéna-Apollon est bien une triade fonctionnelle de type indo-européen. Zeus Père figure le souverain. Athéné incarne la fonction guerrière et Apollon, qui avec Poséidon et Aphrodite, est l'allié des Troyens incarne bien un des aspects de la troisième fonction. Bien que protégeant les Troyens, Apollon est pourtant invoqué par Agamemnon chaque fois que celui-ci invoque la triade Zeus, Athéna, Apollon. Autrement dit, Agamemnon invoque un dieu qui soutient ses adversaires ! Cela n'est possible parce que dans son esprit la triade Zeus, Athéna, Apollon est indissociable ! Dans l'*Odyssée*, Ulysse massacre les

(44) Idem, p. 509.

(45) Idem, p. 661.

prétendants avec l'aide d'Athéna, mais il utilise un arc, et Apollon est évoqué alors comme le parfait archer. Il est un dieu de la troisième fonction, capable de combattre de façon guerrière (à la différence d'Aphrodite). C'est pourquoi, Apollon, qui chez Homère est encore un dieu de la troisième fonction, est le dieu de la troisième fonction associé au plus près aux dieux des deux autres fonctions dans la triade que nous évoquons ici. Ce n'est pas le cas par exemple, d'une autre divinité de la troisième fonction telle Aphrodite.

Cette association dans cette triade majeure, chez Homère, préfigure sans doute le rôle croissant qu'Apollon va jouer dans la Grèce classique ultérieure. Dieu de la Beauté, de la Poésie, de la Médecine, tout cela relevant de la troisième fonction ; il dispose d'un arc et combat avec les Troyens. Il ne semble pas déplacé au sein des combats, contrairement à Aphrodite qui fera une tentative malheureuse et sera blessée par un mortel ! De même qu'Athéna, déesse guerrière dans l'*Iliade* est aussi la déesse de l'intelligence qui conseille Ulysse dans l'*Odyssée*, Apollon, artiste mais archer, deviendra de plus en plus souverain avec le temps, jouant le rôle de dieu protecteur des Ioniens comme Aryaman est dieu protecteur des Aryens dans l'Inde védique.

Socrate évoquera donc ses trois dieux Zeus, Athéna et Apollon comme trois dieux souverains, avec une préférence marquée pour Apollon. Il est vrai que l'oracle de ce dernier l'a déclaré «le plus sage des hommes».

Mais chez Homère, vers le 8ème siècle avant notre ère, Apollon conserve un rôle plus modeste. La triade Zeus, Athéna, Apollon n'est pas encore une triade de trois dieux souverains comme l'affirme Socrate au 5ème siècle. C'est encore une triade fonctionnelle de type indo-européen, tout à fait conforme à celles que l'on rencontre dans les autres panthéons, du monde celtique à l'Inde védique.

Cette triade témoigne que la religion d'Homère conserve ainsi ses traits indo-européens originels.

LE VOCABULAIRE DE LA GUERRE

ET DU GUERRIER

EN INDO-EUROPÉEN ET EN LATIN

(Deuxième partie)

II - ASPECTS DU GUERRIER

Le trait qui semble le mieux devoir caractériser la fonction guerrière est sans doute la dualité. En effet, quel statut plus ambigu que celui d'un être qui semble avoir pour vocation la violence et la transgression en même temps qu'il apparaît comme le garant des institutions qui règle et normalise la vie sociale de la communauté, qui inspire crainte et méfiance comme une perpétuelle et vivante menace en même temps qu'il rassure et sécurise comme le rempart contre les agressions de l'extérieur, qui est exclu de la société humaine en raison de son caractère violent et excessif et à ce titre rejeté parmi les bêtes sauvages alors même qu'il apparaît à ce point lié et intégré au monde des hommes que le rôle qu'il assume ne semble pas devoir se dissocier aucunement de l'état d'être humain de sexe masculin ? Cet être qui ne cesse d'accomplir, de par son rôle,

de violence, les pires sacrilèges est également le garant de la fonction sacrificielle. Voué aux situations conflictuelles de crise et de troubles, donc hors du droit civil, il assure la survie et le respect de la loi; cette société qu'il met en danger par sa nature violente, il la protège donc dans le même temps et va jusqu'à l'incarner dans la fonction royale, qui n'est que l'une des fonctions que peut occuper le guerrier. Or le roi n'est-il pas le suprême garant de l'ordre établi, de la loi et de la religion ?

NATURES DU GUERRIER INDO-EUROPÉEN : UN ÊTRE A LA FRONTIÈRE DE L'HUMANITÉ

La première des ambiguïtés qui planent sur le guerrier indo-européen semble concerner la nature même de ce personnage pour le moins énigmatique.

En effet, quelles visions pourraient-elles se trouver plus radicalement opposées que celles qui nous présentent le combattant, tantôt comme le "commun des hommes", tantôt comme le plus féroce des fauves ?

La guerre, c'est le bouleversement de l'ordre établi, la négation des lois de la communauté. Ce qui était l'objet d'un interdit devient permis. Le meurtre, souillure suprême, devient loi. La violence et l'excès, que le droit s'applique à canaliser et endiguer, sont érigés en règle de conduite.

Le guerrier a pour fonction de jouer le rôle d'agent du conflit, voire même de le provoquer. Cette action provocatrice est l'objet d'une crainte évidente. Cette être par nature enclin à se rendre coupable de ce délit suprême qu'est l'*hubris*, cet être violent et incapable de mesure (cette mesure, symbole de sagesse, et que le droit s'applique tant à maintenir), comment ne serait-il pas une menace pour le fragile équilibre de la communauté, un "loup dans la bergerie" ?

Ce nom de "loup" qui stigmatise le caractère dangereux du guerrier et rejette ce dernier dans le règne animal est une métaphore courante dans la pensée indo-européenne. Toutefois le guerrier animal n'est pas toujours loup,

il peut, selon les branches, revêtir bien d'autres formes avec comme cela est aisément compréhensible une prédilection pour les bêtes fauves et féroces attestant les qualités combatives appropriées à la deuxième fonction. Les représentations animales varient également, bien sûr, en fonction des zones d'habitations des groupes, la faune y étant très différente.

Quoi qu'il en soit, certains faits linguistiques et culturels nous permettent d'y voir plus clairs dans ce qui semble être une seconde nature pour le guerrier.

A. Deux désignations animales du guerrier en vieil anglais : *BEORN* et *FRECA*

Le thème masculin en **a**, **beorn**, issu du nom germanique de l'OURS, et le thème masculin en **n**, **freca**, tiré de l'un des noms du LOUP en ancien scandinave, présentent la commune particularité d'avoir totalement perdu cette valeur initiale au profit du sens dérivé de "guerrier, héros". (1)

Ainsi, si **beorn** (m. anglais **berne**) est, de manière évidente, l'exact équivalent morphologique et phonétique du vieux-norrois / vieil-islandais, **björn** (m) "ours" il ne s'en est pas moins spécialisé exclusivement dans la désignation d'un être humain avec les valeurs d'"homme, guerrier, chef, héros", tandis que le nom du plantigrade, issu de la même racine (pangermanique pour ce sens) ***BHER**, fait l'objet d'une forme distincte bâtie sur un thème différent. Le vieil-anglais évite donc toute confusion en établissant une stricte répartition entre les deux termes, avec un thème ***bhernu-** pour le nom du guerrier **beorn** (=v.isl. **björn** "ours"), mais un terme ***bheron-** pour le nom de l'ours **bera** (thème

(1) C'est bien le simple sens de «guerrier» qui, sans nulle connotation particulière, s'illustre, par exemple, dans le poème vieil-anglais d'inspiration biblique *Judith* aux vers 223-225 : (...)

styrmdon hlūde
grame gūð-freca, gāras sendon
in heardra gemang (...)

(...) furieux, les guerriers
s'écrièrent bruyamment et projetèrent leurs
javelots
en direction des hommes hardis (...)

masculin en **n**) **bear** (cf. également v.h.a. **bero** > **Bär**).

Le thème masculin en **n**, **freca**, qui n'a pas survécu au vieil-anglais, est rattaché par F. Mossé à l'un des noms du "loup" en vieux-norrois, **freki**; toutefois le terme vieil-anglais n'a d'autre sens que celui de "guerrier, héros".

Quant au nom du LOUP, il est, en anglais, issu d'une tout autre racine (pan indo-européenne d'ailleurs, et très bien représentée en scandinave) puisque le thème masculin en **a**, **wulf** (> angl. **wolf**), de même que l'allemand **Wolf**, le vieil-islandais **úlfr** et, en dehors du germanique, le latin **lupus**, le grec **o lúkos**, le sanskrit **vṛka** (m.), le russe **volk**, (m.), le bulgare (**vjelk**), le tchèque et le slovaque **vlk**, le haut-lusacien **wjelk**, le bas-lusacien **wel'k**, etc..., est issu d'une base indo-européenne ***WLK^oOS**. Cet autre nom de l'animal qu'est le vieil-islandais **freki** n'a, en revanche, pas d'équivalent en vieil-anglais. Il semble d'ailleurs qu'il s'agisse d'une forme particulière au scandinave, soit qu'il s'agisse d'un mot local, non indo-européen (J. POKORNY n'en fait aucune mention), soit que le terme n'ait tout simplement pas survécu dans les autres langues du groupe (en tant que mot rare peut-être; cette hypothèse semble d'autant plus envisageable que **freki** en vieil-islandais même n'est pas d'un emploi très courant. On le trouve surtout en poésie, comme, par exemple au vers des *Völuspá* où, employé comme nom propre, **Freki** désigne "le Loup", c'est-à-dire le redoutable **Fenrir** qui, selon les scénarios des textes eschatologiques, doit dévorer **Óðinn** au jour fatal du **Ragnarøk**). (2)

Ces deux études préliminaires nous amènent à penser que **beorn** et **freca**

(2) Le **Ragna røk** ou «Crépuscule des grandeurs*» (expression islandaise qu'a tenté de rendre le titre du dernier volet de la grande tétralogie wagnérienne *Die Götterdämmerung*) désigne traditionnellement la fin du monde et l'ultime bataille qui verra s'anéantir mutuellement dieux et forces du mal. (**regin** (n. pl., Gén. pl. : **ragna**), littéralement «les Grandeurs» (de **rōgn**, n.) est une sorte de collectif, désignant les puissances qui régissent l'univers, c'est-à-dire les dieux.)

La *Völuspá* qui décrit par avance le déroulement du combat évoque par deux fois le loup **Fenrir** sous le nom de **Freki** : au vers 180 (qui prédit l'évasion du loup) : **Festr mun slitna, enn Freki renna**. «Les chaînes vont se briser, **Freki** (ou le loup) s'échappera» ; au vers 203 (où l'on voit les forces du mal partir en campagne contre les dieux) : **Fara fílsmegir með Freka allir**. «Les fils de l'Iote naviguent tous avec **Freki**».

n'ont pas connu d'évolution sémantique à l'intérieur de la langue anglaise, mais ont été empruntés tels quels, avec leur valeur dérivée, au scandinave; qui sait même si le sens originel a jamais été connu des Anglo-Saxons qui, très probablement, ont donné tout d'abord aux guerriers vikings les noms dont ceux-ci se désignaient eux-mêmes, avant d'en élargir l'emploi à l'appellation de "guerrier" en général.

Beorn, de par sa forme, apparaît clairement comme un mot scandinave et l'exact équivalent (la transcription anglaise peut-être) de l'islandais **björn**; d'autre part la forme de base adoptée dans le nom de l'ours en anglais (thème ***bheron-**) exclut toute évolution de l'un à l'autre; en effet ***bhernu-** et ***bheron-** doivent être considérés comme deux formes distinctes et parallèles, dont aucune ne peut être tenue pour antérieure à l'autre. Or il est inconcevable d'envisager une répartition symétrique des deux thèmes dès l'origine, en anglais (du type ***bhernu-** "guerrier" / ***bheron-** "ours"), puisqu'il semble tout à fait impossible de parvenir au sens de "guerrier" sans passer par la comparaison avec l'OURS; en effet, la racine ***BHER-** se voit attribuer par J. POKORNY le signifié de "brun clair, brun brillant" qui, s'il peut aisément caractériser le plantigrade par sa teinte la plus habituelle, ne présente en revanche aucun sème commun avec l'idée de "guerre" ou de "guerrier". Ainsi c'est la conjugaison de ces deux faits linguistiques que sont le passage obligé par le nom de l'ours, d'un point de vue sémantique, et l'impossibilité d'une telle évolution à l'intérieur de la langue, sur le plan morphologique et phonétique, qui nous entraîne inévitablement vers la solution de l'emprunt.

Freki n'ayant aucun équivalent en vieil-anglais, il faut bien admettre que son parent **freca**, isolé dans la langue, soit un pur emprunt. Il serait cependant possible peut-être de tenter un rapprochement avec une racine indo-européenne ***PREG-** (POKORNY, 845) dont le signifié d' "AVIDITE, AUDACE, VELLEITE" n'apparaîtrait pas sans rapport avec la deuxième fonction, si l'on se rappelle que le guerrier se doit d'être, avant tout, en quête d'un butin (cf. notre Première partie, Chapitre troisième, sur les buts de la guerre). En partant de ce principe, on pourrait parfaitement admettre que le vieil-anglais **freca** soit simplement apparenté au vieux-norrois/ vieil-islandais **freki** au lieu d'en être issu, les deux termes, en quelque sorte parallèles, désignant des "prédateurs",

l'un animal et l'autre humain (en effet une telle évolution symétrique et directe par rapport à la racine est rendue ici possible par cette idée de "recherche-DESIR VIOLENT" qui se présente comme un sème commun aux trois formes). En outre, si cette hypothèse était vérifiée, le masculin en **n freca** ne se trouverait plus isolé dans la langue, puisque, selon J. POKORNY, la racine ***PREG-** serait à l'origine, en vieil-anglais, de l'adjectif en -ja- **frecne** < "audacieux, sauvage, dangereux" > (= v. isl. **frækinn**, **frækn** "vaillant" = v. sax. **frōkni** "hardi"). Néanmoins, à l'encontre de cette dernière hypothèse, il convient de préciser que J. POKORNY ne cite ni **freki**, ni **freca** dans son *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, ce qui donne à penser que le linguiste a même pu considérer ce groupe comme issu d'une forme locale, étrangère à l'indo-européen.

Si des mots tels que **beorn** et **freca** ont pu, en vieil-anglais, être directement empruntés avec le sens de "guerrier", c'est sans doute parce que les Vikings ont pour habitude de nommer leurs combattants "ours" ou "loup". En effet, ainsi que nous venons de le voir, en vieil-islandais, ni **björn**, ni **freki** n'ont d'autre valeur et le fait, pour un Scandinave, de nommer un homme à l'aide de l'un de ces deux termes, procède toujours d'une intention délibérée de le désigner comme "loup" ou "ours".

B. BERSERKIR et ÚLFHEDNAR : la tradition du guerrier-fauve en Scandinavie (et en Germanie)

Dans l'ancienne Scandinavie, le type du guerrier furieux, cet être inspiré par les dieux et qui, habité du **víghugr** "esprit du combat", accomplit des exploits surhumains, atteste une profonde nature animale. Le **furor** destructeur et dévastateur du combattant est toujours assimilé à une férocité, une rage et une puissance toutes bestiales.

Le fait que ce soit des termes désignant l'un le "loup" (**freki**), l'autre l'"ours" (**björn**) que l'anglais ait tiré ses deux "noms animaux" du guerrier n'est certes pas un hasard. En raison de la férocité légendaire de ces deux fauves, ainsi, sans doute, que de leur abondance dans les régions du Nord, c'est d'abord

à l'ours ou au loup que s'identifie le combattant scandinave. Les deux termes qui servent d'ordinaire à désigner ces "guerriers-fauves" témoignent d'ailleurs de cette prédilection.

Le nom le plus courant, le composé masculin **berserkr** (-s, -ir, m.), est constitué d'un premier élément **ber-**, vraisemblablement tiré du nom scandinave de l'ours, v. isl. **björn** (m. Gén. sg. **bjarnar**, Nom pl. **birnir**, Acc. pl. **björnu**) ; f. **bera** «ourse» > et du masculin **serkr** «chemise», ang. **sark**, d'où une traduction littérale de «chemise d'ours».

Parallèlement à ce terme «générique» de **berserkr**, le guerrier-fauve peut également être désigné du nom d'**úlfheðinn** (m. pl. **úlfheðnar**), dont la valeur exacte serait «peau (**heðinn**, m.) de loup (**úlfr**, m.)».

La comparaison de ces deux termes atteste clairement une structure identique : les éléments **-serkr** et **-heðinn** sont, en quelque sorte, interchangeables, désignant l'un et l'autre une «enveloppe» (l'une artificielle, l'autre naturelle). Seul change réellement le premier élément composé, avec une alternance «ours» (**björn** → **ber-**) / «loup» (**úlfr** → **úlf**) ; encore les deux variantes appartiennent-elles au même registre du règne animal et désignent-elles, l'une et l'autre, de grands prédateurs.

Quant à l'interprétation de ces deux noms, et notamment de la notion d'«enveloppe», elle peut être envisagée sur plusieurs plans.

Sur un plan immédiatement concret et matériel, on peut, tout d'abord, imaginer ces fameuses "peaux d'ours (**berserkr**) ou de loup (**úlfheðinn**)" comme une sorte de déguisement ou d'accessoire costumier ne servant qu'à aider, à matérialiser, à affirmer l'identification du guerrier à la bête fauve. Ainsi que l'écrit R. BOYER, (3) plusieurs documents iconographiques, dont les célèbres plaques de bronze de **Torslunda**, en Suède, invitent à cette interprétation d'une dépouille animale (d'ours le plus souvent; plus rarement de loup ou d'autres animaux) en fonction de vêtement "rituel" (on peut, en effet, bien employer cet adjectif puisque nous avons déjà vu, dans notre première partie, consacrée aux visions de la guerre, le caractère sacré de la fureur du guerrier

(3) *Sagas islandaises*, traduites et annotées par R. BOYER (voir la bibliographie note accompagnant l'*Egilssaga Skallagrimssonar*)

et que d'autre part DUMEZIL (4) parle de véritables cérémonies de mise en condition du combattant, avec costumes, percussions et autres accessoires). Par ailleurs G. DUMEZIL rapproche de ces artifices de costumes les *tincta corpora* des *Harii* décrits dans la *Germania* de TACITE:

Ceterum Harii super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora; atrae ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente nouum ac uelut infernum adspectum; nam primi in omnibus proeliis oculi uincuntur. (XLIII)

«Quant aux Haries, en plus d'une puissance par laquelle il dépassent les peuples que je viens d'énumérer, leur âme farouche enchérit encore sur leur sauvage nature en empruntant les secours de l'art et du moment: boucliers noirs, corps peints; pour combattre, ils choisissent des nuits noires; l'horreur seule et l'ombre qui accompagnent cette armée de lémures suffisent à porter l'épouvante, aucun ennemi ne soutenant cette vue étonnante et comme infernale, car en toute bataille les premiers vaincus sont les yeux.» (traduction par J. PERRET).

Ainsi que le note J. PERRET, en guise de commentaire au passage (éd. des Belles Lettres, coll. Guillaume Budé), «il ne s'agit pas d'une ruse de guerre, mais d'une identification à l'armée des esprits, l'armée de la "chasse sauvage" » ; dans le cas des *Harii*, comme dans celui des guerriers-fauves, le costume (masques, peintures de guerre, peaux d'ours ou de loup) est avant tout un accessoire destiné à faciliter le passage du guerrier dans le monde du sacré et non pas, sans doute, uniquement le moyen de terroriser l'ennemi, ainsi que semble le croire TACITE.

Mais si, d'un point de vue purement concret et rationnel, ces enveloppes animales, ces peaux d'ours ou de loup semblent n'avoir été que des déguisements ou costumes rituels à valeur essentiellement symbolique et suggestive, il

(4) G. DUMEZIL : *Heur et Malheur du guerrier* ; *Les dieux des Germains*

ne faut cependant pas oublier que la croyance scandinave va beaucoup plus loin que cette simple interprétation et que l'usage de tels artifices vestimentaires (attesté par l'archéologie) a peut être surtout une fonction de rappel des anciens et très réels pouvoirs du guerrier-fauve tel qu'il apparaît dans les sagas. En effet, si le **berserksgangr**, "fureur de **berserkr**", consiste en une identification psychique du combattant à l'animal féroce et avide de carnage, de nombreux textes tendent à affirmer que dans certains cas (il ne semble pas qu'il faille là parler de "cas extrêmes" car, d'après les sagas, le phénomène ne doit pas paraître extraordinaire s'il s'agit d'un véritable guerrier-fauve), cet état de transe peut aller jusqu'à l'identification physique même, c'est-à-dire à la métamorphose intégrale du guerrier en bête furieuse. Le combattant n'est plus seulement animé d'une rage et d'une agressivité d'ours ou de loup; il est lui-même cet animal à tout point de vue. Ainsi, dans plusieurs textes, on peut voir l'un de ces guerriers d'élite se rendre au combat sous leur forme animale pour la plus grande terreur de l'ennemi. Dans un tel cas, il est clair que les éléments (**ber**)-**serkr** et (**úlf**)-**heðinn** ne doivent plus être compris comme désignant une simple peau de bête jetée sur les épaules d'un homme en guise de protection, mais comme une "enveloppe" (c'est-à-dire une apparence ou un corps) d'ours ou de loup.

Cette qualité de "changeur de peau" (angl. **skin-changer**), ce phénomène de lycanthropie, sont intimement liés à la nature de l'âme pour les anciens Scandinaves. En effet, il ne faut pas voir dans l'aptitude à changer d'apparence une faculté occasionnelle, ni dans l'accès de fureur animale l'introduction d'un élément extérieur; cette animalité n'est pas créée par la circonstance (moment paroxystique, action du **víghugr**, etc...) elle existe en permanence chez le guerrier comme l'une de ces âmes ou, plutôt l'un de ses **hamr**. Ainsi que l'écrit G. DUMEZIL, «il semble que les anciens Germains n'aient vu aucune difficulté à attribuer à un homme diverses "âmes" et que, d'autre part, la "forme extérieure" ait été considérée comme la caractéristique la plus marquante de la personnalité» (*Heur et Malheur du guerrier*, IVe partie, III). Ainsi le terme scandinave de **hamr** (m.) qui désigne fondamentalement une enveloppe (F.G. BERGMANN rend littéralement le terme par l'expression "qui couvre") (5)

(5) F.G. BERGMANN : *Poèmes islandais*, glossaire

avec, outre les sens ordinaires de "vêtement" et "forme extérieure", "apparence", la valeur de "*forme interne*" (selon l'expression de Régis BOYER) (6) ou, autrement dit, d'"esprit attaché à un individu". Si l'on en croit l'interprétation de G. DUMEZIL, "il y a des hommes peu intéressants déclarés **ein-hamr**: ils n'ont qu'un seul **hamr**; d'autres, à côté de leur **heim-hamr** (enveloppe propre, "fondamentale"), peuvent en revêtir d'autres, par une action que désigne le verbe réfléchi **hama-sk**; ils sont capables de courir transformés (**hamhleypa**). Or, le **berserkr** est par excellence l'homme **eigi einhamr** "l'homme qui n'est pas d'un seul **hamr**". (*Heur et Malheur du guerrier*; IVe partie III). Cet être second qui vit en chaque guerrier-fauve est en principe destiné à ne s'extérioriser que dans les situations intenses, sous l'effet du **furor** guerrier essentiellement, afin de remplir une fonction donnée (et notamment ce devoir sacré qu'est la victoire sur l'ennemi); néanmoins cette créature intérieure est si vivante qu'il lui arrive de manifester une certaine indépendance et, trompant la vigilance de son propriétaire, de s'échapper pendant son sommeil pour vagabonder sous forme de loup ou d'ours. Ainsi le chapitre premier de l'*Egilssaga Skallagrims-sonar* met en scène un **berserkr** vieillissant et qui, ayant renoncé à toute activité militaire, mène sur ses terres une vie calme et rangée; «mais chaque jour, quand venait le soir, il devenait farouche, en sorte que peu de gens pouvaient lui adresser la parole; il était pris de somnolences. On disait qu'il avait très fort la faculté de changer de forme. On le surnommait **Kveld-Úlfr**» (7) (traduction R. BOYER). (8)

La conception scandinave s'attache donc à nous dépeindre le guerrier d'élite (c'est-à-dire, en somme, pour une civilisation indo-européenne avant tout attachée à la gloire, le seul guerrier intéressant) comme un être à part, pré-

(6) R. BOYER : *L'Ame pour les anciens Scandinaves*, in : *Heimdal* n° 33, printemps 1981, p. 5-10, traduit de R. BOYER.

(7) C'est-à-dire, littéralement, «Loup (Úlfr) du Soir (Kveld)». Allusion au moment de la journée où ont lieu les crises de lycanthropie. Il est intéressant de se remémorer qu'Óðinn, patron des **berserkir** est un dieu du soir et des ténèbres.

(8) *Sagas islandaises*, (La Pléiade)

désigné à la naissance et marqué du signe de l'animalité. Etre ou devenir un guerrier éminent n'est pas une simple question de courage ou de volonté, mais une prédestination. En effet, la seconde nature du guerrier-fauve ne s'acquiert pas: elle est innée et se transmet le plus souvent par la voie de l'hérédité (le **berserkr Úlfr** notamment, au début de l' *Egilssaga Skallagrimssonar* nous est présenté comme le fruit inévitable d'une lourde et inquiétante généalogie: "Il y avait un homme qui s'appelait **Úlfr**, fils de **Bjalfi** et de **Hallbera**, fille d'**Úlfr** le Non-Couard, c'était la soeur de **Hallbjörn** (9) le Demi-Troll (10) de **Hrafnista**, père de **Ketill Hoengr**" (traduction R. BOYER).

Considéré avec crainte par la société des hommes ordinaires, le guerrier-fauve n'est cependant ni rejeté ni exclu de la communauté. Au contraire il est entouré de respect, voire d'admiration, comme un être d'élite ayant part au monde du sacré. De par sa qualité d'**óðr** (c'est-à-dire d'homme inspiré, de créature du **furor**) d'une part, de par son don de **hamramr** d'autre part, le **berserkr** participe doublement aux pouvoirs d'**Óðinn** sous l'égide duquel il se place d'instinct. Si, par la suite, le nom de **Berserkr** ou d'**Úlfheðinn** n'a plus servi à désigner que des reîtres peu recommandables ou des brigands, ceci doit sans doute être attribué à l'influence de la christianisation qui n'eut de cesse de lutter contre les grands dieux du paganisme et leurs serviteurs.

C. Les formes animales du guerrier celtique

Si les peuples de Germanie et de Scandinavie sont sans doute les seuls à avoir, à ce point, fait de l'animalité du guerrier une véritable institution, avec son vocabulaire spécifique, ses mythes, sa littérature et ses héros, d'autres peuples indo-européens connaissent cependant semblables traditions, moins

(9) **Bjalfi**, **Hallbera** et **Hallbjörn** sont des noms se rattachant au nom de l'ours : **björn** (**Bjalfi** est un dérivé, **Hall-björn** et **Hallbera** des composés).

(10) Il convient de rappeler ici que le **Troll** (ou **Tröll**) de l'ancienne Scandinavie n'a rien à voir avec le joyeux lutin des contes populaires modernes. C'est un monstre, un géant, une créature horrible et maléfique liée à certaines puissances telluriques occultes.

élaborées sans doute, mais néanmoins présentes.

Les Celtes sont peut-être, après les Nordiques, ceux qui ont le plus développé le thème d'un guerrier d'élite possédant une seconde nature animale, tant dans la langue que dans l'appareil mythologique et littéraire. On ne peut certes pas parler d'institution comme dans le cas du guerrier-fauve en Scandinavie (le celtique ne possède apparemment pas de terme générique correspondant au vieil-islandais **berserkr** ou **úlfheðinn**; par ailleurs si le thème du guerrier-animal est tout à fait bien représenté dans les mythes et les textes épiques, on ne peut parler d'une véritable "théorie" s'apparentant à celle que nous venons d'étudier à propos des faits scandinaves), mais il est clair qu'il s'agit là d'un élément ancien et traditionnel.

Si comme nous venons de le voir, le celtique ne semble pas avoir éprouvé le besoin de créer un terme spécifique pour désigner cet être ambigu, mi-homme mi-bête, qu'est le guerrier d'élite, les diverses langues du groupe n'en ont pas moins attesté, dans leur vocabulaire, cette étrange association. Dans l'onomastique (anthroponymie) bien sûr, mais aussi dans la langue commune qui pratique l'emploi du nom d'animal pour désigner le chef ou le guerrier.

Ainsi, dans son *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Joseph VENDRYES note que le nom du "FAUCON", **sebocc** (m. ; Gén. sg. **sebaic**, glosé "**capus**") s'utilise au figuré pour désigner un guerrier. Il compare cet emploi à celui gallois **gwalch**, autre nom du petit rapace, fréquemment appliqué à un "CHEF" dans la poésie bardique puis, par une étrange évolution, à "un gredin, une canaille" dans la langue moderne. Il est intéressant de noter au passage que c'est là un type d'animal tout à fait différent de ceux que nous avons pu rencontrer en Scandinavie où les formes d'oiseaux sont d'ordinaire plutôt l'apanage des sorciers et des magiciennes que des guerriers qui préfèrent eux les grands fauves ou les redoutables bêtes à cornes. Le choix du rapace peut peut-être s'expliquer cependant par une plus grande capacité d'abstraction de la part des Celtes; en effet, si le faucon nous semble peu redoutable, c'est uniquement en raison de sa petite taille, cette disproportion place naturellement l'homme hors de son champ d'action. Cependant, dans l'absolu, cet animal est un oiseau de proie qui, à l'échelle des oiseaux joue le même rôle de prédateur que le guerrier à l'échelle humaine.

Le nom du "taureau" en vieil-irlandais, **tarb** (m. ; gall. **tarw**, corn. **tarow**, bret. **tarv**, gaul. **taruos**) s'emploie à propos d'un "guerrier vigoureux", ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'il s'agit d'un animal réputé pour sa force et, de plus, particulièrement combatif.

Enfin, toujours en vieil-irlandais, le masculin **torc** "verrat" se dit aussi d'un "chef" ou d'un guerrier, non pas tant, sans doute, par référence au porc domestique, qui ne semble guère propre à évoquer la fureur guerrière, qu'à cause du représentant sauvage de l'espèce. En effet, **torc** se rencontre fréquemment avec le sens de "sanglier", particulièrement lorsqu'il est employé avec l'épithète **allaid** (**torc, torc allid**, glosé "**aper**", **torc allaid**, "verrat sauvage"). Or cet animal, célèbre par ses fureurs spectaculaires, peut se montrer extrêmement agressif; ses assauts, redoutables et souvent meurtriers, font de ses qualités de force et de courage un véritable symbole guerrier. De nombreuses tribus l'ont d'ailleurs adopté comme emblème.

L'anthroponymie révèle sans doute plus largement encore la vieille nature animale du guerrier éminent (ou du chef). Ainsi le célèbre roi de Cornouaille, **Marc'h** (oncle de Tristan et époux d'Iseult) se nomme-t-il littéralement "Cheval" (gallois moyen **march** (m. pl. **meirch**), vieil-anglais **mearh** ou **mearg** (th.m. en a Accus. sg. **mēar**, Dat. sg. **mēare**) "cheval, coursier", dérivé **marshall** en anglais moderne). Ce roi légendaire qui incarne la fierté et la protection magique avait sans doute à l'origine pour nom **Marc(us)** car les chefs celtes aiment à prendre de vieux noms latins; cependant très tôt ce peuple cavalier ne peut résister à la tentation d'assimiler la forme à un mot pour lui beaucoup plus évocateur et porteur d'une véritable charge symbolique. C'est ainsi que naît l'amusante légende des oreilles de cheval du roi **Marc'h** (forme bretonne) (qui n'est pas sans nous rappeler le mythe grec du roi Midas).

Autre souverain celte, plus célèbre encore que **Marc'h**, est le légendaire roi **Arthur** (anc. fr. **Artus**) que son nom dérivé du celtique ***artos** «ours» (sans doute à rapprocher du grec **árktos**), désigne clairement comme le chef de la classe des guerriers, dont cet animal est l'emblème. De fait, le roi de Bretagne s'est entouré d'une élite prestigieuse de guerriers possédant chacun au plus haut point une vertu particulière.

Le nom du roi mythique **Conchobar** ne signifie rien d'autre que "le

secours du chien".

Enfin, le grand héros irlandais du *Cycle d'Ulster*, **Cú Chulainn**, mérite son nom de "Chien (cú) de **Culann**" à la suite d'un exploit de jeunesse (ayant malencontreusement étranglé à mains nues l'énorme molosse du forgeron **Culann**, le jeune **Sétanta** s'engagea, pour dédommager sa victime, à élever un chiot de la même race et à assurer lui-même l'intérim entre les deux animaux, ce qu'il fit scrupuleusement) ; or **Cú Chulainn** est le type même du guerrier éminent et l'équivalent des **berserkir** nordiques. Capable de terrasser seul, puis de remplacer un chien de garde monstrueux et féroce, il révèle une seconde nature dans ses accès de fureur guerrière, dans un petit ouvrage intitulé : *La mythologie celtique* Y. BREKILIEN résume ainsi l'extraordinaire puissance du guerrier ulate: «Il est d'une vigueur surhumaine, tient tête seul à toute l'armée ennemie, fait sauter les parois d'une maison de fer. Il est donc bien "herculéen". Quand il est en colère, un jet de sang aussi long qu'un mât de navire sort de son crâne». Enfin **Cú Chulainn** est bien semblable au guerrier-fauve par sa manière de combattre et de vaincre sous l'effet d'une sorte de fureur mystique, fureur qui, salutaire contre l'ennemi, peut se révéler une menace pour la communauté du héros lorsque celui-ci ne parvient pas à se "dégriser" à son retour.

Un dernier exemple de l'animalité du guerrier nous est proposée par un **Mabinogi** gallois: ayant offensé le roi **Math**, deux frères, **Gwydion** et **Gilvaethwy** sont par lui contraints d'avoir l'un de l'autre trois fils; la première année, les deux frères sont biche et cerf, la deuxième année, ils sont sanglier et laie, la troisième année loup et louve. Chaque fois **Math** transforme le petit en garçon: le faon est baptisé **Hydwn** (de **hydd** "cerf"), le marcassin **Hychdwn** (de **hwch** "porc") et le louveteau **Bleidwn** (de **blaidd** "loup"). Selon G. DUMEZIL : (*Heur et Malheur du guerrier* IV, chap. 4) «un tercet inséré dans le **Mabinogi** révèle la finalité de cette naissance:

Tri meib Giluaethwy enwir,
tri chenryssedat kywir
Bleidwn, Hydwn, Hychdwn hir.

Trois fils du malhonnête **Gilvaethwy**
 Trois champions fidèles
Bleiddwn, Hyddwn et Hychdwn, le Long.

(traduction J.Y. LAMBERT)

Ainsi dans le groupe des enfants de Don, la fonction guerrière est assurée à travers Gilvaethwy (....) par ces trois vigoureux jeunes gens dont les affinités animales ne sont pas métaphoriques mais congénitales.»

D. Le thème de l'animalité du guerrier en Inde

Si l'on en croit B. OGUIBENINE, le nom de "loup" (*vṛka-*) serait dans le *Rgveda*, réservé au guerrier ennemi: "Dans les hymnes védiques, c'est l'ennemi de tout genre qui, pour ainsi dire, arbore la peau du loup, jamais le guerrier qui combat pour la cause du sacrifice. On demande aux dieux de protéger des fidèles du loup évoqué à côté du voleur (*RV* 2.28. 10, 10.127.6) et on appellera loup un *paṇi* qui détient les vaches désirées (*RV* 6.51.14). Cela fait penser à l'ennemi extérieur qui menace l'institution du sacrifice et de fait les hymnes le disent explicitement: en *RV* 9.79.3, l'orant implore le *soma* de le protéger de l'hostilité venant de *sva*, de "ce qui est propre, apparenté ou allié", et de l'hostilité qui est incarnée par le loup (*vṛka-*) "l'autre, l'extérieur, l'étranger". Les dieux **Indra** et **Agni** sont en conséquence appelés *avṛkā-* "qui protègent contre l'ennemi".

Le guerrier védique n'est donc pas un loup; l'affinité entre le loup et le combattant n'est ressentie que si celui-ci est du mauvais côté par rapport aux sacrifiants. (Boris OGUIBENINE - *Essai sur la culture védique et indo-européenne* Pisa, Giardini, 1985, chap. 3 : Notes sur la guerre et la religion chez les Indo-Européens.)

Mais si l'appellation de "loup" procède, dans les hymnes védiques d'une attitude d'exclusion totale, applicable au seul ennemi extérieur, s'il s'agit là du seul aspect négatif de l'animalité du guerrier, le chant III du *Mahābhārata* nous révèle l'autre aspect du phénomène, à savoir le lien entre cette essence particulière et l'éminente **uirtus** de certains combattants; en effet **Brahmā**, invitant **Indra** et tous les dieux à s'incarner afin de vaincre l'homme-démon **Rāvaṇa** non pour combattre eux-mêmes mais pour engendrer des combattants, ne leur recommande pas d'avoir recours à des femmes:

«Pour accompagner Viṣṇu, dit Brahmā, engendrez de toutes parts dans des ourses, dans des femelles de singes, des fils héroïques doués. Or, les dieux s'étant exécutés,» nous apprend G. DUMEZIL, *"les produits sont ce qu'attendait le dieu suprême; ces jeunes gens ont une force inouïe, capable de fendre les cimes des montagnes; ils ont le corps compact comme le diamant; experts dans la bataille, ils se donnent autant de force qu'ils désirent; ils ont la puissance de l'éléphant et la rapidité du vent.»*

E. Guerrier et formes animales en Grèce

En ce qui concerne le monde grec, l'animalité de guerrier se manifeste clairement non seulement dans les mythes, mais aussi dans certaines pratiques.

Il faut sans doute voir dans le légendaire Minotaure, cet être mi-homme mi-taureau, un guerrier particulièrement valeureux et redoutable, dont le caractère **schétlios** est tel qu'il devient un danger pour les siens mêmes (en le confinant au fond d'un labyrinthe, Minos choisit de le traiter d'abord en animal féroce, au détriment de sa nature humaine; ses combats contre les malheureuses victimes athéniennes ont toujours lieu à l'écart de la vie crétoise; enfermer le Minotaure, c'est exclure le guerrier éminent de la communauté comme représentant un danger potentiel pour la société du commun des mortels.)

Autres guerriers d'élites sont les Centaures, amalgames avantageux du guerrier et de sa monture. Outre la vélocité due à leur nature chevaline, ces êtres mythiques possèdent bien d'autres qualités guerrières: ils sont réputés **schétlioi**, violents, irritables et belliqueux. On doit donc comprendre qu'ils

détiennent cette fameuse capacité de **furor** qui fait du combattant un surhomme.

En dehors de ces mythes, l'éducation du jeune Spartiate tend à éveiller la part d'animalité féroce qui doit être l'apanage d'un bon guerrier en faisant de lui un loup. A Sparte, tout enfant de sexe masculin est destiné à devenir un guerrier car c'est la seule fonction digne d'un homme. La rude éducation qui vise à ce résultat le fait passer par toutes sortes d'épreuves. L'une des plus étranges est la cryptie qui oblige le jeune homme, après un temps de retraite où il vit seul et caché à la campagne à la façon d'un lycanthrope, à pratiquer, de nuit, la chasse aux hilotes et à en tuer au moins un, pratique qui est attestée dans d'autres pays et semble avoir des origines très lointaines. Par ailleurs, le jeune Spartiate subit une série d'initiations successives d'endurance ou à caractère magique: c'est le moment où il peut devenir membre de certaines confréries mystérieuses de LOUPS (phénomène de lycanthropie).

F. Rome et le guerrier-loup

A Rome, la tradition n'a sans doute pas non plus les effets spectaculaires que l'on peut rencontrer en Scandinavie ou même en Celtie, mais il ne faut pas oublier que les fondateurs de la cité, **Romulus** et **Remus**, furent recueillis et élevés par une louve; or, si la brièveté de l'existence du second ne nous laisse guère le temps de juger de ses qualités, nous savons que toute l'activité du premier est guerrière. Rome demeure toute entière placée sous le signe de la louve; or l'un des trois dieux tutélaires de la ville est **Mars**, ce qui fait des Romains un peuple résolument guerrier (n'oublions pas que le mystérieux père des jumeaux a souvent été identifié au dieu de la guerre). Les premiers compagnons de Romulus, ces jeunes gens pleins de vaillance et d'ardeur qui feront la réputation guerrière de la ville portent le nom de Luperques. Ainsi que le remarque G. DUMEZIL, leur caractère violent et excessif fait d'eux des destructeurs en même temps que des créateurs. Si leur vitalité toute animale en fait de valeureux défenseurs et promoteurs de la cité, leur nature emportée les place quelque peu en marge de la vie sociale organisée.

Enfin dans un registre plus distrayant, il peut ne pas sembler dépourvu

d'intérêt de noter que le loup-garou du chapitre LXII du *Satyricon* de PETRONE est un soldat...

Il semble donc bien que nous soyons là en présence d'un élément indo-européen; bien que le thème soit particulièrement développé dans les croyances celtiques et, surtout germaniques, il ne laisse pas d'être présent dans les autres cultures du groupe. Même la civilisation slave qui, sur ce point, se montre sans doute l'une des plus ingrates (pas de vocabulaire spécifique, pas de mythe ou d'illustration épique du phénomène) atteste cependant quelques vestiges des anciennes croyances dans certains contes populaires.

La désignation du guerrier comme animal (de préférence féroce) semble profondément liée à la conception furieuse de la guerre; de même que celle-ci est dénoncée comme déchaînement incontrôlé, opposé au *kósmos* de la cité, le guerrier est, lui, clairement présenté comme un être à part, en marge de la communauté humaine.

Selon G. DUMEZIL, tout guerrier éminent posséderait une véritable nature animale, «soit à la faveur d'un don de métamorphose, soit par une hérédité monstrueuse»; et c'est cette seconde nature qui, se réveillant en situation de combat (sous l'effet du *furor*), lui assurerait la force surhumaine lui permettant d'accomplir prouesses et exploits. Une telle conception va de pair avec une guerre caractérisée par l'idée d'énergie, l'animal étant réputé posséder une vitalité particulière étrangère à l'homme (du moins à l'homme ordinaire); quant à l'assimilation au fauve elle est liée à l'idée de *furor* guerrier.

Parce qu'il possède à un degré extrême ces qualités de force, de férocité, qui font de lui un être particulièrement *schétlios*, une nature violente et excessive le guerrier est considéré avec méfiance par ses concitoyens à qui, cependant, il est nécessaire. Ne pouvant l'exclure matériellement et concrètement, la société le marginalise à l'aide de symboles divers en désignant le guerrier comme animal, et notamment comme loup, elle stigmatise son caractère d'être à part et le rejette dans le monde animal comme "socialement dangereux".

Mais, si l'animalité du héros apparaît comme une menace potentielle au sein de la communauté, parce qu'elle met en danger les structures sociales, elle se révèle en revanche un atout indispensable contre l'ennemi étranger; en effet,

la désignation du guerrier comme bête féroce est également un rappel constant de son devoir envers la communauté, qui est d'être un prédateur pour l'étranger.

La nature mixte du guerrier semble donc avoir pour origine l'expression de ce destin ambigu d'être à la frontière de l'humanité, dont le devoir théorique serait d'être homme au sein du groupe et animal furieux en dehors des murs.

LA GUERRE LOT DE TOUT HOMME ?

Ce premier point de comparaison avec la bête fauve laissait transparaître un statut assez particulier du guerrier dans la mentalité indo-européenne, statut entouré d'une atmosphère de crainte à caractère plus ou moins magico-religieux. Un second registre lexical laisse transparaître un autre aspect de la conception du combattant; en effet, le registre des noms d'animaux tend à isoler, à singulariser le guerrier; à l'opposé le second groupe lexical semble vouloir l'identifier, l'assimiler à l'homme en tant qu'être masculin, donc à une moitié de la communauté humaine. Il y aurait donc parfaite coïncidence entre ces deux propositions: le guerrier ne pourrait être qu'un homme et tout homme serait un guerrier.

Voilà une conception qui semble aller nettement à l'encontre de la précédente. Tantôt le guerrier est un être à part, une sorte de marginal qui peut, dans certains cas, faire l'objet d'une mesure d'exclusion et qui, en toute circonstance, est entouré d'une certaine crainte respectueuse, tantôt la guerre est l'affaire de tout homme et tout individu de sexe masculin est susceptible, en cas de besoin, de prendre part aux hostilités. On a affaire non plus à une armée de métier, composée d'hommes dont la vocation fut toujours la guerre, d'êtres aux facultés et aux pouvoirs étranges, chargés d'assurer la protection de la communauté ainsi que sa subsistance mais à une "armée de citoyens" ou à un "peuple en armes" dont chaque homme a pour devoir "civique" de participer à la défense et à la survie du groupe, défense et survie qui sont des affaires

communes. Dans ces conditions, le guerrier ne peut plus faire l'objet de craintes particulières en tant qu'élément fauteur de trouble représentant un danger pour l'équilibre de la cité, non plus qu'être frappé d'une mesure d'exclusion. Il n'est plus un être particulièrement **schétlios** mais un membre comme un autre de cette communauté composée de guerriers, de cette armée de civils-citoyens. Le guerrier ne met plus en danger la loi civile: c'est lui qui l'a établie avec ses concitoyens pour réguler la vie de la communauté en temps de paix. Tous constituent une menace (pour eux-mêmes) ou aucun, puisque tous sont également des citoyens-soldats (cf. l'idéal vicieux-romain **ciuis** et **miles**). De même le statut étrange et quasi-magique du guerrier n'a plus lieu d'être: cette créature mystérieuse et inquiétante, chacun l'est. L'activité guerrière n'est plus une affaire de vocation mais de situation. Le combattant devient le contraire de l'étranger puisqu'il est le même. La deuxième fonction n'est plus l'affaire d'une caste en tous cas.

Que penser de cette contradiction ? Comment concilier les deux visions ? La réponse est peut-être dans le nom de l'homme lui-même.

A. ***WĪRO-S**

La forme ***WĪRO-S**, qui fournit l'un des noms de l'homme, semble dérivée d'une racine indo-européenne ***WEI-/WEIð-**: ***WĪ-** qui exprime l'idée de FORCE, PUISSANCE. L'homme mâle paraît donc devoir se caractériser par sa force qui l'oppose à la faiblesse physique (et morale?) de la femme. Cette vision des choses basée essentiellement sur l'observation (la musculature de l'homme est d'ordinaire plus développée que celle de la femme) correspond d'ailleurs au schéma attesté dans la langue de nos jours encore par l'opposition sexe fort / sexe faible (allemand **das starke Geschlecht = die Männer / das schwache Geschlecht = die Frauen**; anglais **the sterner sex = the men**; russe (sil'nyj pol)- "uiry" / (slabyj pol) = "mulieres", etc...). L'homme serait donc clairement désigné comme "le Fort, le Vigoureux".

La valeur guerrière ne se manifeste pas aussi nettement dans tous les noms de l'homme issus de cette racine. C'est sans doute le sanskrit **vīrā-** et

l'avestique *vīra-*, qui véhiculent la double articulation d'homme mâle, *uir* "héros" (notamment dans l'épopée) qui attestent le plus clairement un signifié lié au registre de la guerre.

Le latin *uir* (m.) n'a pas spécifiquement de valeur guerrière propre. Il peut cependant sans peine désigner le "guerrier" en contexte. Le latin semble plutôt attribuer à l'homme un autre rôle, tout aussi fondamental que celui de la guerre puisque, outre la valeur de base se rapportant à l'idée d'ETRE HUMAIN, DE SEXE MASCULIN, le terme signifie aussi, et cela de manière tout à fait courante, "mari, époux". En cela il est l'exact équivalent du grec *ho anēr*.

Si *uir* n'a pas de valeur guerrière particulière, ses dérivés en revanche ne nous laissent pas oublier que cette activité est un affaire réservée à l'homme. Il n'est que de considérer le mot *uirtus* (f.) pour s'en assurer: le terme se comprend, en effet, étymologiquement comme "la qualité du *uir*" c'est-à-dire, proprement, la "virilité". Or si nous nous penchons sur les réalités qu'il recouvre, nous y trouvons essentiellement l'idée de "valeur", et en bonne place figure la "valeur guerrière", la "vaillance", le "courage", puis la "valeur morale": "courage, fermeté, force de caractère", "vertu". Le dérivé nous ramène donc aux sources de l'idée première, à l'idée de FORCE, de VIGUEUR, qualités primordiales dans le domaine de la guerre. Il en va de même pour l'adjectif *uirilis*, -is, -e "viril", qui s'emploie également dans le même sens que lorsque nous parlons, en français, d'une "attitude virile", c'est-à-dire "courageuse".

Le celtique offre deux correspondants exacts au latin *uir*: le vieil-irlandais *fer* et le gallois *gŵr* (pluriel *gwyr*, m.) (cf. m. bret. *gour*) qui l'un comme l'autre attestent les deux mêmes valeurs principales et explicites d'"homme (être masculin)" et "mari, époux" (le gallois moderne *gŵr* notamment est toujours glosé "*man, husband*" dans les lexiques).

Le germanique propose également un bon équivalent à *uir* avec le vieil-anglais *wer* (thème masculin en *a*,) dont les trois acceptions "homme", "mari" et "héros" répondent aux deux de base et à la valeur contextuelle du substantif latin. A *wer* répondent le gotique *wair*, le vieil-islandais *verr*, le vieux-saxon *wer* et le vieux-haut-allemand *wer* (l'élément *wer* a subsisté, en allemand moderne dans le composé *Werwolf*, hérité du moyen-haut-allemand et qui, dans

les croyances populaires, désigne le "loup-garou").

En balte, le lituanien **výras**, le lette **vīrs**, le vieux-prussien **wijrs** signifient simplement "homme, uir" sans aucune connotation guerrière particulière.

On relève encore, en scythe, un accusatif singulier **oior**, glossé **ándra** par Hérodote (IV, 110) et qui correspondrait selon POKORNY à une forme **oio=uiro**.

En italique, l'ombrien a un accusatif pluriel neutre **u(e)iro** "mancipia" et le volsque atteste une forme d'ablatif singulier **couehriu** qui correspondrait, en latin, à une forme "***couirio, contione**".

Un composé sanskrit **virapśá-** (***vīra-pśvá-** ; avestique **pasu vīra**, ombrien **veiro pequo**) "hommes et bêtes (bétail)" semblerait avoir perdu le sème concernant le caractère spécifiquement masculin de l'être communément désigné sous le nom de **vīrá-** et n'avoir conservé que la valeur d'"être humain", visiblement secondaire. La différence du sexe est neutralisée; seule subsiste l'opposition homme / animal.

Enfin le tokharien A nous propose un cas intéressant avec l'adjectif **wir-**. En effet ce terme ne présente aucun sème de MASCULINITE, ni même aucun rapport avec l'appartenance à la race humaine puisqu'il signifie "jeune". En revanche la relation est évidente avec le signifié de base de la racine elle-même, l'idée de "FORCE-VIGUEUR". L'opposition est toujours celle qui existe entre FORCE et FAIBLESSE, mais le point de référence a changé: le "Fort" n'est plus l'homme par rapport à la femme, mais le jeune par rapport au vieux. La présence d'un tel mot au sein du groupe permet en fait de confirmer que le sens d'"homme" est loin d'être la valeur originelle de la racine et qu'il faut chercher au-delà, en direction de cette base ***WEI-** / **WEIð-**: **Wi-** dont est issu le nom de la "force", de la "violence" en latin, **uīs, uīris**. D'ailleurs nous ne devons pas oublier que **uir** a un dérivé féminin en latin: **uirāgō** qui désigne une "femme aux manières d'homme, au caractère d'homme". Or il était important de savoir quelles qualités masculines une femme doit usurper pour mériter ce nom. Grâce à la valeur de base de la racine nous pouvons en avoir une idée: il s'agit d'une vigueur à la fois physique (force) et morale (courage, fermeté).

B. La racine *NER- (T-) / (ANER- / (ðNER- ?)

Cette racine, qui fournit un lexique assez riche, s'articulerait, si l'on en croit J. POKORNY, autour de deux valeurs principales à savoir un signifié de base exprimant les notions de "FORCE VITALE, VIGUEUR, VITALITE" (magique) et un sens dérivé d'HOMME-ETRE HUMAIN DE SEXE MASCULIN. Par ailleurs la racine possède un dérivé adjectival *NERYO- (ou *NÖRO-) "viril, fort, puissant".

Contrairement à *WĪRO-S, *NER-(T-) / ANER- / ðNER-? fournit un lexique assez abondant dans un registre résolument lié à la guerre et au combat. On trouve notamment, en sanskrit, un nom du "héros" et du "danseur" sous la forme **nrtú-** (m.). Le brittonique a, en gallois, un substantif **ner** "héros" à quoi se rattache un dérivé **nerth** "force, virilité, courage" (cf. latin **uirtus**) et "armée, **exercitus**", homonyme en gallois et en cornique (cf. bret. **nerzh** "force"). Mais c'est surtout le latin qui nous propose un cas particulièrement intéressant avec un nom propre **Neriō** (génitif **Neriēnis**) qui étrangement désigne une déesse dont le culte est à Rome associé à celui de Mars. (11) Le nom lui-même serait si l'on en croit les grammairiens latins, d'origine sabine; on le trouve glosé tantôt "**uirtus et fortitudo**", tantôt "**andria**", ce qui semble correspondre à l'interprétation de J. POKORNY pour qui la déesse ne serait autre que "la Forte". L'association des deux divinités ne ferait donc qu'explicitier le lien entre des qualités telles que le courage, la force, la vaillance, la vigueur (force physique et morale) et l'activité guerrière. C'est d'ailleurs bien semble-t-il l'interprétation d'Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, XIII, 23 :

Nerio igitur Martis uis et potentia et maiestas quaedam esse demonstratur.

["*Nerio apparaît donc comme une sorte de force, de puissance et de grandeur propre à Mars*"].

Enfin dans le sillage de **Neriō**, signalons encore l'adjectif **neriōsus** = "**resistens, fortis**" et l'anthroponyme sabin **Nerō** = "**fortis ac strenuus**".

(11) La *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* de PAULY et G. WISSOWA nous apprend que la déesse, considérée comme la maîtresse ou l'épouse de Mars, a été confondue, tantôt avec Minerve, tantôt avec Bellona.

On peut ajouter à ce groupe quelques termes se rattachant sémantiquement à la sphère guerrière. Ainsi, en celtique brittonique et gaélique, avec un préfixe **SU-**, nous trouvons le gallois **hy-nerth** et son équivalent vieil-irlandais **so-nirt** "vaillant, fort". Le lituanien a un substantif masculin **nařsas** (< ***nart-sa-s**) dont les deux valeurs sont "vaillance, bravoure" d'une part, "courroux"¹ d'autre part (12). Enfin il existe en grec une forme **ag-hēnōr** "courageux".

Il existe de surcroît tout un vocabulaire rattaché à l'idée de **"VIGUEUR-VITALITE-VOLONTE"** qui constituent des qualités indispensables dans le cadre de l'activité guerrière, mais ne sont pas sans doute uniquement à cantonner dans ce domaine. Cette idée de **FORCE VITALE** sous toutes ses formes, semblant caractériser ici encore l'homme masculin, on pourrait traduire à nouveau le nom de celui-ci par "le Vigoureux, le Puissant". Pour cette valeur abstraite de **VITALITE ? VIGUEUR ? ENERGIE** on trouve le grec **nōreî** glosé "**energeî**" chez Hésychius, le sanskrit **sūnāra-** "plein de vie, de vitalité", "adolescent" et **sūnřtā** "force vitale", le grec **eu-ēnōr** "riche en vitalité, plein de vigueur", le breton **nerzh** "force", le vieil-irlandais **nerthaim** "fortifier, soutenir, étayer, seconder", le breton **nerzhañ** "renforcer, raffermir" et quelques termes lituaniens liés à l'idée de **VOLONTE**. L'étude de ce lexique nous permet notamment de relever une opposition entre les racines ***NER(T-)** / **ANER-** / **ǫNER-?** et ***WEI-** / **WEIǫ-** : **WĪ**. Si l'une et l'autre expriment l'idée de **FORCE** il ne s'agit visiblement pas du même type de force; en effet le lexique issu de ***WEI-** / **WEIǫ-** : **WĪ**- et de son dérivé ***WĪRO-S** évoque plutôt une force essentiellement "musculaire" (c'est pourquoi, sans doute, comme nous l'avons vu précédemment, le dérivé ***WĪRO-S** a pour vocation de désigner l'"homme (mâle)" qui, sur ce plan, est effectivement plus "fort" que la femme),

(12) A ce second sens de «courroux», se rattache, en balte, tout un lexique de la **COLERE** : lituanien **nértėti** (apophonie en **nartinti**) : «être courroucé, s'irriter» ; **ĩ-nirřtes** : «courroucé, irrité» ; **narsūs** : «furieux, courroucé, furibond, terrible» ; vieux-prussien **nertien** (Acc. sg.) «colère, **furor**» ; **er-nertimai** «nous sommes furieux». Cette valeur aussi n'est pas sans rapport avec l'activité guerrière et nous avons vu combien la colère est importante dans le conditionnement du combattant (voir le chapitre sur l'énergie hostile, son origine, sa nature d'**ǫǫr**).

alors que ***NER-(T-) / ANER- / ǝNER-?** semble exprimer une idée de **PRINCIPE VITAL** et d'**ENERGIE** particulièrement virulente, qualités qui ne sont certes pas l'apanage du seul représentant mâle de la race humaine, mais également de toute l'espèce, c'est sans doute là ce qui explique la rapide évolution de la racine vers la valeur du latin **homo** quand les termes issus de ***WĪRO-S** n'ont guère ce sens que dans quelques expressions figées (skr. **virapśá-** ; avest. **pasu vīra**; ombr. **veiro pequo**).

Pour la valeur d'"homme" en tant qu'individu spécifiquement masculin, le groupe du grec **ho anēr** (Gén. sg. **andros**) constitue un exact équivalent à celui du latin **uir**. Le terme ne possède pas de valeur guerrière a priori mais le sens de "guerrier, héros" est implicite dans un contexte approprié; en revanche, les dérivés, comme ceux de **uir**, établissent clairement le lien entre la qualité de mâle et la deuxième fonction:

hē andreíā, -ās	(= uirtus): "force virile, courage"
andreios, -ā, -on	(= uirilis): "viril, courageux"
hē ēnorēē, -ēs (13)	(= uirtus): "virilité, vaillance"
andrikós, -ē, -ón	(= uirilis): "viril, courageux".

Le gallois **ner** (m.) "héros" ne désigne rien de plus qu'un homme particulièrement viril. Le sème "mâle" est présent également dans le nom du "sanglier" ou du "verrat" en vieil-irlandais, **ner-**, également employé en composition dans les noms d'hommes (14).

Le nom de l'homme **uir** est représenté en néo-phrygien par une forme **anar** et en louvite par **annar**.

L'originalité de cette racine par rapport à la précédente réside, ainsi que

(13) Forme homérique à allongement métrique.

(14) On peut noter que le sanglier est tenu avec raison dans la tradition celtique, pour un animal particulièrement redoutable et agressif. Les héros celtes en ont souvent à combattre certains spécimens monstrueux (on peut d'ailleurs comparer à l'un des travaux d'Héraclès le sanglier d'Erymanthe) et l'animal apparaît fréquemment comme une sorte de symbole guerrier. C'est pourquoi le nom du sanglier figure souvent en composition dans les noms propres de héros guerriers.

nous l'avions annoncé plus haut, dans le fait qu'elle ne se borne pas à la désignation de l'homme en tant que représentant mâle de l'espèce mais s'étend largement à l'ensemble de la race humaine. Une partie de ces termes fonctionne avec la double valeur du français "homme", de l'anglais **man** et de l'espagnol **hombre**, c'est-à-dire que ces vocables recouvrent à la fois le latin **uir** et **homo**, le grec **anēr** et **ánthrōpos** (avest. **nār-(nā)**, skr. **nār-(nā)**, alb. **njer**); certains, même, tels le grec **ánthrōpos**, n'expriment que la simple valeur d'être humain. (15)

Georges DUMEZIL dans *Les dieux des Germains* oppose deux types de guerriers germaniques: le guerrier-fauve (ou **berserkr**) et une autre catégorie, plus noble, plus élégante, plus conforme à notre tradition chevaleresque (celle de l'Occident Médiéval Chrétien), en un mot plus humain. C'est peut-être à ce second type que se rattache l'idée exprimée par l'adjectif vieil-irlandais **nār** (<***nōro-**) "noble, généreux, magnanime", si on le sépare de **nār** «modeste, pudique», «timide, honteux». (Vendryès, **LEIA**, s.v.)

L'étude de ce vocabulaire nous laisse une impression étrange et apparemment assez confuse. En effet, si la "puissance" ou la "force" sont l'apanage du **uir** - ce qui, dans l'optique de la conception indo-européenne, semble tout à fait plausible -, l'évolution vers le sens d'"être humain" qui supprime l'opposition "HOMME-FEMME", semble assez incohérente ou, du moins, incompatible avec la valeur de "guerrier".

Cette apparente contradiction ne laisse pas néanmoins de trouver une explication assez satisfaisante par l'intermédiaire de trois divinités qui tirent leurs noms de la racine ***NER-(T-)**.

Tout d'abord la déesse latine **Neriō** (Gén. **Neriēnis**) "la Forte" est, à Rome, au culte de **Mars**. Cette caractéristique ne laisse guère de doute sur le type de force dont il s'agit; compagne du dieu de la guerre elle est la vigueur

(15) En ce qui concerne le sanskrit **nār-(nā)** et l'avestique **nar-(nā)**, la valeur, apparemment secondaire, d'«être humain, **homo**» a du être à ce point généralisée qu'il est devenu possible de créer un féminin dérivé ; c'est ainsi qu'on trouve les substantifs **nārī** en sanskrit et **nāirī** en avestique pour désigner cet autre représentant de l'espèce humaine qu'est la femme.

et l'énergie indispensable au combattant, celle de l'homme mâle en tant qu'il a seul accès à la deuxième fonction. C'est en tant que qualité guerrière que **Nerio** est subordonnée à **Mars**. La déesse ne représente donc pas la force en général (c'est-à-dire la "santé" ou la "vitalité"), mais seulement son aspect brutal et offensif.

Le nom de dieu scandinave **Njörðr** (m.), en revanche semble reposer sur une tout autre idée. En effet, aucun caractère guerrier ne peut être découvert chez cette divinité nordique. Tout d'abord, **Njörðr** appartient à la race des VANES (**Vanir**, sg. **Vanr**), distincte de celle des ASES. Or, si ces derniers occupent des postes souverains et notamment occupent les rôles de deuxième fonction (domaine d'**Óðinn**, **Týr** et **Þórr**), les Vanes sont d'ordinaire relégués dans des activités de troisième fonction.

Njörðr demeure à **Nóatún**, le "Champ des Navires" (là encore, la métaphore agricole est nettement évocatrice de la troisième fonction), c'est-à-dire la mer. Père de **Freyr** et **Freyja**, il est, comme ses enfants, un dieu dispensateur de richesse et de prospérité: avec eux il veille sur les cultures et les moissons (fonction de divinité tellurique); dieu de la mer qui enrichit les navigateurs, il règne sur les saisons. Enfin, père du dieu de la paix (**Freyr**) et de la déesse de l'amour (**Freyja**), comment pourrait-il incarner la force brutale du guerrier? Aussi est-il plus raisonnable de voir en **Njörðr** le symétrique de la déesse latine **Nerio**: face à la force destructrice de la guerre, le vieux dieu scandinave représenterait la force productrice, créatrice de la vie, de l'agriculture, de la pêche, de l'élevage. Car c'est visiblement bien à une saine vigueur de troisième fonction que s'apparente la "solidité" de **Njörðr**, dieu de la vitalité, de cette puissance de vie quelque peu magique qui anime la nature et qui n'a rien à voir avec la sombre alchimie du **furor** guerrier. Avec ses deux enfants, le dieu incarne parfaitement le mystère de cette vitalité positive qui est le premier sens que J. POKORNY attribue à la racine ***NER(T)**).

Reste une déesse germanique **Nerthus**, citée par TACITE au chapitre XL de *La Germanie*, et dans laquelle G. DUMEZIL (*Les dieux des Germains*) voit un simple avatar de **Njörðr** (selon le comparatiste, le nom même de ce dieu serait issu d'une forme proto-scandinave ***Nerthu-**). De fait ce que rapporte TACITE au sujet de la mystérieuse déesse manifeste de nets caractères de

troisième fonction:

Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque interuenire rebus hominum, inuehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo uehiculum, ueste coniectum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrati deam intellegit uectamque bubus feminis multa cum ueneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conuersatione mortalium deam templo reddat. Mox uehiculum et uestes et, si credere uelis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Serui ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud quod tantum perituri uident.

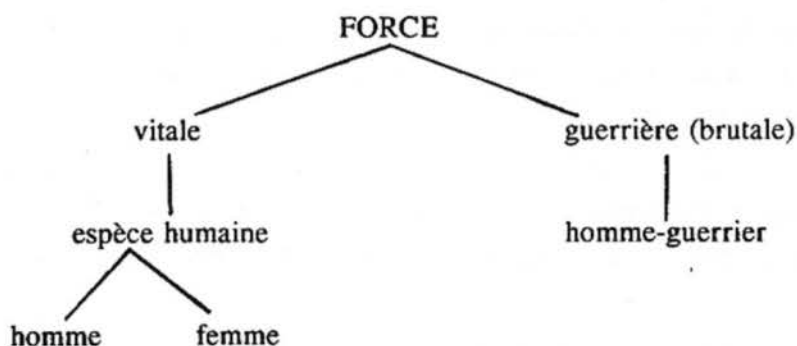
(*Germania*, XL)

«Aucun de ces peuples ne se distingue des autres par rien de notable, sinon qu'ils ont un culte commun pour Nerthus, c'est-à-dire la Terre-Mère, croient qu'elle intervient dans les affaires des hommes et circule parmi les peuples. Il est dans une île de l'Océan une forêt sainte, et là un char consacré couvert d'une voile; le prêtre seul a droit d'y toucher. Il connaît que la déesse est présente dans son sanctuaire et il l'accompagne très respectueusement, traînée par des génisses. Ce sont alors des jours de liesse, c'est fête en tous les lieux qu'elle daigne honorer de sa visite et de son séjour. Ils n'engagent point de guerres, ils ne prennent pas les armes; tout fer est enfermé; paix et tranquillité alors seulement sont connues, alors seulement sont chéries, jusqu'à ce que, la déesse étant rassasiée du commerce des mortels, le même prêtre la rende à son temple. Puis le char, les voiles et, si l'on veut bien le croire, la divinité elle-même sont baignés dans un lac retiré; des esclaves font ce service et aussitôt le lac les engloutit. De là, une religieuse terreur et une sainte ignorance à l'entour de ce mystère qu'on ne peut voir sans mourir» (traduction par J. PERRET)

L'étude de ces trois noms de divinités ainsi que de leurs fonctions respectives nous ramène donc à la même ambivalence du point de vue sémantique: d'un côté, nous sommes en présence d'une force, d'une vigueur offensive, d'une puissance violente vouée à l'activité guerrière; cette force là est incarnée à Rome par la déesse **Nerio** dont l'association au dieu Mars est significative. De cette première conception d'une force mise au service du combat, dériveraient les noms de l'homme en tant qu'être dont la vigueur physique (et morale) a une vocation essentiellement brutale et dominatrice.

De l'autre côté nous rencontrons une énergie vitale, une vigueur productrice, une vitalité créatrice, vouée à une activité de troisième fonction. Dans ce registre la racine peut très bien finir par désigner non seulement l'être humain en général, mais la femme elle-même, dont il est assez net qu'elle se cantonne d'ordinaire à des activités de troisième fonction (telles que certaines tâches ménagères agricoles, ainsi que celles qui sont incarnées par la **Venus** latine ou la **Freyja** scandinave). C'est parce qu'il est un dieu de la force grave, du travail et de la vie que **Njörðr** peut devenir la déesse-mère **Nerthus**. **Nerio**, en revanche, n'est une figure féminine que pour des questions de commodité, parce que les Romains ont ainsi pu en faire symboliquement l'épouse ou la fiancée du dieu de la guerre. Mais son peu d'importance ne trompe guère: **Nerio** n'est pas une véritable divinité (aucun élément mythologique notamment ne nous a été rapporté sur son compte), mais la simple personnification d'un concept.

En résumé, nous aurions donc, pour ces racines exprimant la notion de **FORCE**, un schéma à double articulation se représentant sous la forme suivante :



Cependant il n'en demeure pas moins surprenant que des deux racines étudiées ici, celle qui évolue le plus franchement vers le sens d' "être humain", neutralisant donc le plus parfaitement l'opposition des sexes (au point même de fournir un nom de la "femme"!), soit également celle qui soit le plus fortement marquée d'une connotation guerrière (donc spécifiquement virile). Nous avons mentionné, dans notre étude de la base ***WĪRO-S** une des rares occurrences pourvues du sens d' "être humain", dans l'expression ombrienne **ueiro pequo** "hommes et bêtes", à laquelle correspond l'avestique **pasu vīra**; Emile BENVENISTE, dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cite plus largement le passage des *Tables Eugubines* dont est tirée cette locution:

nerf arsmo ueiro pequo castro frif

Cet extrait, qui est en fait une sorte de litanie énumérant les différents groupes de la société sur lesquels doit être attirée la bénédiction des dieux, présente pour nous l'avantage insigne d'opposer clairement, sur le plan sémantique, un dérivé de ***NER-(T- /ANER-/ (∂NER-)** à **ueiro** (< ***WĪRO-S**). E. BENVENISTE est formel: nous avons là trois couples de mots, désignant chacun une catégorie de la société. **Ner-f** (Accus. pl. de **ner**), qui correspond au grec **anēr**, au sanskrit **nar-**, désigne les "hommes de guerre", les "chefs"; de ce fait, il est tout à fait logique que le terme soit associé à **arsmo** "rites, sacré" terme évoquant cette autre catégorie dominante qu'est la classe sacerdotale. En revanche, **veiro**, associé à **pequo**, désigne un tout autre type d'homme. C'est de toute évidence à une "troisième fonction" dumézilienne que nous avons affaire, à l'homme "du commun" (quand **ner-** est l'homme-héros, l'homme de prestige, l'**ē-gregius**), à l'être humain en général, même, puisque, ainsi que nous l'avons montré la troisième fonction n'est pas, elle, réservée à la gent masculine.

D'après ce schéma, nous aurions donc une répartition assez nette et sélective à l'intérieur même du registre des noms de l'homme guerrier. Cependant, doit-on établir un tel système sur le témoignage de quelques textes isolés ?

C'est pourquoi, dans une étude somme toute assez modeste, nous nous

contenterons, comme nous l'avons déjà fait à plusieurs reprises, de poser ce problème sans chercher à y répondre de façon certaine.

L'étude de ces deux racines qui associent le nom du guerrier à celui de l'homme-mâle en tant qu'être fort, nous permet de faire un nouveau pas vers une définition des rapports entre la fonction guerrière et le statut du *uir*. En effet, à première vue, nous étions tentés d'envisager le sens de "guerrier" comme une simple spécialisation de l'idée d'"homme-mâle", l'activité militaire étant traditionnellement (et cela non seulement dans la culture indo-européenne) dévolue à l'homme. Le caractère spécifiquement viril de la "deuxième fonction" étant une évidence pour tous, on pourra parfaitement en contexte substituer au terme précis le nom générique de l'être humain de sexe masculin.

En fait, l'étymologie semble plutôt attester un rapport inverse: le nom de l'homme, associé à l'idée de "FORCE PHYSIQUE ou MORALE", tend à prouver que le "résultat" de l'évolution sémantique est contenu dans la racine même. Le guerrier se définit comme un homme, semble-t-il a priori: mais n'est-ce pas plutôt l'homme qui se définit comme un guerrier? En effet, si nous considérons, par exemple, le mot *uirtus*, la morphologie nous contraint d'analyser la forme comme dérivée du nom de l'homme et, par conséquent, à traduire littéralement "qualité du *uir*" (voir plus haut); or le *uir* lui-même se définit étymologiquement comme "celui de la *uirtus*" (d'un point de vue sémantique bien sûr).

Nous serions donc dans l'obligation de renverser totalement notre opinion première: puisque l'homme-mâle se caractérise avant tout par des vertus guerrières (d'autres noms de l'homme se rattachent à des racines exprimant l'idée de "FERMETE-RESISTANCE", de "RECTITUDE-INFLEXIBILITE", etc.), il nous faudrait donc comprendre que, bien plus que le guerrier ne se définit comme un homme, c'est l'homme qui se définit comme un guerrier.

Cette dernière idée, qui fait de tout individu mâle un guerrier semble nettement en contradiction avec l'image d'un combattant en marge de la communauté, comme l'est plus ou moins le guerrier-animal; il est en effet impossible d'imaginer toute la gent masculine tenue à l'écart pour cause de mœurs étranges. Si tout homme était lycanthrope, de la part de qui dans la communauté cette caractéristique pourrait-elle faire l'objet d'une mesure d'exclusion ?

Il faut donc nécessairement admettre qu'il s'agit là de deux types différents de guerriers. De fait, le guerrier fauve apparaît clairement comme un combattant particulièrement éminent, un preux, un être d'exception inspiré par les dieux: c'est lui dont la poésie, l'épopée relatent les exploits et immortalisent la mémoire.

En revanche, le guerrier-homme est tout à fait dans la norme, il possède une honnête force physique lui permettant d'accomplir son devoir militaire. Mais il n'est jamais au premier plan.

GUERRIER ET SOCIÉTÉ : CASTE GUERRIERE OU PEUPLE EN ARMES

Après avoir tenté de déterminer les caractéristiques "naturelles" du représentant de la deuxième fonction, après avoir établi que le guerrier d'élite, le héros, possédait une essence très particulière, nous avons dressé le portrait, plus rassurant, plus "humain" d'un autre type de combattant, tout à fait normal. A cette opposition de deux catégories "naturelles" correspondent deux conceptions arithmétiques sur le plan social.

L'idée de qualités innées extra-humaines, qui font du guerrier un être à part, en marge du commun des mortels, se rattache clairement au concept de caste puisque nous avons pu constater que cette "nature" ambiguë est générale-

ment héréditaire de même que l'appartenance à une caste.

En revanche le second groupe, qui identifie le nom du guerrier à celui du représentant mâle de l'espèce humaine, semble interdire une telle interprétation; le seul élément d'opposition étant le sexe, seule semble exclue de la "catégorie guerrière" la population féminine (ce qui ne saurait constituer à proprement parler une "classe sociale"). Mieux, non seulement le guerrier ne semble se définir que comme un "homme", sans distinction de naissance ou de richesse, mais, si l'on considère l'origine du nom de l'homme mâle lui-même, on est tenté de penser que, bien plus que le guerrier n'est désigné par sa qualité d'homme, c'est l'homme qui se caractérise par des vertus qui le vouent à la fonction guerrière. Or si tout homme est par nature un guerrier, on ne saurait envisager de caste guerrière, ni même d'armée de métier. On devrait donc admettre l'idée d'un combattant occasionnel dont l'existence dépend uniquement des circonstances: sur le modèle du proverbe "l'occasion fait le larron", on pourrait dire que la guerre fait le guerrier. A priori ces deux conceptions semblent tout à fait incompatibles : si l'activité guerrière est le lot de tout homme, comment peut-on envisager qu'il puisse exister une caste de "combattants professionnels"; en fait il est peut-être possible de concilier les deux visions.

Un nom du «peuple en armes» ?

L'épithète de "pasteurs guerriers" appliquée aux Indo-Européens repose essentiellement sur l'image particulièrement séduisante d'une nation-armée, d'un peuple conquérant et héroïque, où la condition de citoyen va de pair avec celle de soldat, où tout homme est un guerrier et aucun ne l'est.

Cette conception est présente dans l'idéal du Vieux-Romain, **ciues** et **miles**: tout homme a le devoir d'être soldat en temps de guerre, mais quitte les armes, dès le retour à la paix, pour s'adonner à des activités plus productives (de troisième fonction notamment). Cincinnatus, le modèle du paysan-soldat, est en plein travail agricole lorsque l'on vient lui demander de remplir son devoir

civique en prenant la tête de l'Etat Romain; sitôt la guerre finie, il retourne tranquillement à sa charrue.

On retrouve le même thème en Grèce, avec le citoyen-soldat athénien et la vie, tout entière consacrée à l'activité guerrière, du citoyen spartiate.

Enfin la Germanie, telle qu'elle est décrite par TACITE, donne bien l'image d'un peuple de guerriers (Germania XIII: «*Nihil autem neque publicae neque priuatae rei nisi armati agunt*»).

Cependant cette vision des choses est bien loin d'être la mieux représentée dans la langue.

Le vieil-anglais **folc** (nt. m. en **-a-**) qui réunit les valeurs de 1. «peuple, nation, tribu», 2. «multitude, foule», 3. «troupe, armée, gens», le vieux-norrois **folk** «peuple, armée, détachement, multitude» pourraient prêter à une telle interprétation puisque ces deux termes concentrent la double valeur de **dēmos** et **laós**. Cependant si l'on se rapporte à la racine du groupe, que J. POKORNY énonce sous la forme ***PEL-** / **PELǵ-** / **PLĒ-** et dont l'une des valeurs serait «**ARROSER, REPANDRE, VERSER, COULER, EEMPLIR**», il semble clair que c'est à l'idée de QUANTITE que se rattache le nom du peuple et de l'armée en germanique. Cette valeur quantitative est d'ailleurs sans doute la mieux représentée à travers divers idiomes indo-européens.

Outre le nom de "peuple" (v. fris. **folk**, v. sax. **folc**, v. h. a. **folc** (n. / m.), néerl. **volk**, m. h. a. **volc** (n. / m.), suéd. / dan. **folk**, angl. **folk**, alld. **Volk**, lat. **plēbs** et **plēbēs**, etc...) de l'armée (v. h. a. **folc**), de la troupe, du groupe (grec **plēthos**, -ous) la racine fournit également l'adjectif signifiant "beaucoup de...." (v. h. a. **filu**, **filu**; v. angl. **fela**, **feala**, **feola**, v. norr. **fjöl**; got. **filu**; grec **tō plēthos** irl. **il**, etc...), celui qui indique l'idée de PLENITUDE (got. **fulls**, lit. **pilnas**, v. blg. (**plünŭ**), v. irl. **lān**, avest. **pr̥na-**, alld. **voll**, angl. **full**, grec **plērēs** lat. **plēnus**, alb. **plot**, etc... "plein"), le nom de la ville, de la cité (grec **pólis**, skr. **púr-**).

Il semble donc que l'armée se définisse comme un simple groupe d'individus, parce que la guerre est conçue comme une affaire collective, par opposition à toutes les autres formes de combat, telles que le duel (ou combat SINGULIER) ou même, les rixes n'engageant que peu de participants.

Doit-on autant aller jusqu'à l'idée de peuple en armes? Oui et non. Oui, car sans doute le statut de guerrier est-il considéré comme le seul devant procurer honneur et puissance, et tout homme digne de ce nom doit pour s'accomplir pleinement exercer ce rôle primordial qu'est la défense de la communauté. Non, car on peut très bien caractériser l'armée comme un groupe important, sans pousser plus loin l'interprétation; il s'agirait alors d'un terme concret et descriptif, comme peut l'être le grec *stratós* qui caractérise l'armée par son étendue, envergure (**str-tó-*, racine **STER-* / *STR-* exprimant l'idée d'"étendue", d'extension, cf. grec, *stórñūmi* latin *sternere*).

REPRESENTATION D'UNE ELITE GUERRIERE

A l'opposé de l'image épique d'une nation armée *lāós*, la plupart des civilisations indo-européennes offrent l'aspect d'une société très structurée, généralement tripartite: ainsi l'Inde ancienne fonctionne-t-elle au moyen d'un système de trois castes, dont l'une regroupe les guerriers. Plus proche de nous la société de l'Ancien Régime, à l'image de celle de l'Occident Chrétien Médiéval, est composée des fameux "Trois Ordres". Or la "Noblesse" n'est-elle pas d'origine clairement guerrière ?

Sans chercher à démontrer une fois de plus une thèse que G. DUMEZIL a plus qu'abondamment défendue, sa vie durant; nous nous contenterons d'illustrer cette vision des choses à l'aide de divers faits lexicaux.

En effet, si le vocabulaire relatif au "peuple en armes" est douteux, les termes, en revanche ne manquent pas, qui évoquent une classe guerrière structurée, aux mœurs aristocratiques et élitistes, une petite société plutôt fermée, basée sur de stricts rapports d'allégeance et de fidélité, et gravitant autour d'un chef.

A. Une confrérie virile

Un certain nombre de termes nous présentent le guerrier dans ses rapports au chef ou à ses compagnons. Au cours d'une rapide analyse nous nous proposons d'étudier un groupe nous dépeignant un combattant défini par sa condition de "suiveur", de compagnon du chef, après quoi nous nous pencherons sur deux noms de communautés guerrières, caractérisées, l'une par un rapport de fidélité, l'autre par l'idée de "service".

1 - Le guerrier dans le sillage d'un chef.

«... les *e.qe.ta*, *hepétai* (cf. homérique *hetairoi*), les compagnons, sont, comme la grande famille hittite (16), des dignitaires du palais, formant la suite du roi, en même temps que des chefs placés à la tête d'une *okha* d'une unité militaire, ou des officiers assurant la liaison de la cour avec les commandements locaux." (J. P. VERNANT, *Les Origines de la Pensée Grecque*).

Par la traduction de "compagnon", J.P. VERNANT rend ici très fidèlement compte de la valeur fondamentale du nom de ce représentant de l'aristocratie guerrière mycénienne qu'est l' *e.qe.ta* (= chez PINDARE, *hepétās*). En effet, c'est bien à l'idée d'un verbe *hépomai* dont la racine *SEK*- est également représentée en latin par le verbe déponent *sequor*.

Le terme grec ne présente pas tant d'intérêt en soi (ce n'est, à proprement parler si l'on en croit la définition de J. P. VERNANT, un vocable purement guerrier, bien qu'il présente des liens évidents et privilégiés avec la deuxième fonction) que parce que son existence permet de guider notre choix quant à l'origine d'un mot en vieil-anglais qui, lui, désigne proprement le "guerrier".

Le thème masculin en -ja-, *secg* apparaît en vieil-anglais avec la double

(16) L'auteur évoque ici le *pankus*

valeur d'"homme, guerrier", laquelle se manifeste clairement dans un composé tel que le thème en neutre en a **secġ-rōf** "foule d'hommes" "armée". D'après l'*Oxford English Dictionary*, **secg** (m. angl. **segge** "homme") est apparenté au vieux-saxon **segg**, au vieux norrois **segg-r**, et provient du germanique ***sagja-z**. L'indication est ici précieuse, car elle nous permet d'effectuer un premier choix entre deux racines proposées par POKORNY pour des formes anglo-saxonnes toutes deux très proches de **secg**. La première est une forme **secg** "glaive" qui présente l'inconvénient majeur d'être du genre féminin. Le problème du signifié pourrait, à la rigueur, se résoudre sans trop de difficulté à l'aide d'une métaphore; J. POKORNY rattache le mot à la racine ***SEK-** "couper" qui nous renverrait à la catégorie déjà établie des termes guerriers liés à l'idée de geste offensif (se reporter à la Première partie, chap. I). Plus probable, cependant, est la seconde interprétation qui ferait venir **secg** de la racine indo-européenne ***SEK***. Enfin la présence d'un **e.qe.ta** mycénien (Pindare *hepētās*) désignant une aristocratie guerrière ne fait que confirmer un choix déjà bien étayé par les correspondances à l'intérieur même du groupe germanique.

En fait, tous ces termes grecs et germaniques procèdent sans doute a priori, si l'on considère leur origine, de l'idée d'appartenance à un groupe, à une société ou une confrérie dont les individus adopteraient une ligne de conduite commune (latin **secta**, sur la même racine). Par là peut-être pourrait-on même rejoindre l'idée de condition humaine, l'homme étant caractérisé par son appartenance à une société (c'est-à-dire que la vie sociale est tenue pour condition sine qua non du statut d'homme). Cependant il faut très certainement considérer que l'idée de base exprimée par la racine ***sek-** est encore particulièrement sensible dans la valeur guerrière et féodale de **SECġ**. La guerre en effet est une entreprise collective qui nécessite une coordination et une direction assumée par un chef (**DUX**). A l'idée de **dūcere** (***DEUK-**) correspond celle de **sequi** (***SEK-**): c'est là le point de départ de toute l'organisation et la hiérarchie indispensables à toute entreprise militaire. De cet ordre et de ce cadre de type militaire est issue toute une série de rapports sociaux puisque la féodalité même repose sur le jeu de la SUZERAINETE-VASSALITE. Or le monde mycénien, comme le monde mycénien ou homérique sont le type même

de la société féodale à origine et dominante militaires, est cette société qui rétablit à l'échelle civile un ordre qui n'est autre que celui de l'armée. L'opposition chef-compagnon, suzerain-vassal, à la base de tout féodalisme, nous la retrouvons dans les titres nobiliaires tirés du latin et en usage dans les langues romanes DUC-COMTE. Si le duc (du latin **dux**, **ducis** (m.)) est proprement un "chef", un "meneur d'hommes" (**DEUK** - latin **dūcere**), le comte se définit lui, comme le "compagnon" (**comes**, **itis** (m.)) du roi, le "vassal"; la parenté entre le **seċġ** anglais ou l'**e.qe.ta** mycénien qui "suivent" (les hommes de la suite du souverain sont des notables et de hauts personnages du royaume) et le comte qui "accompagne" est plus qu'évidente.

2- Un univers féodal.

La družina slave, une société fondée sur la fidélité.

Dans l'ancienne Russie, le terme de (**družina**, f.), dérivé du masculin **drugŭ**, "ami, compagnon" désigne la garde ou l'entourage du prince, parfois son armée personnelle. Le nom même de cette institution (17) évoque un cercle de braves liés entre eux par une solide amitié virile. Le prince, entouré de ce corps d'élite, fait figure d'émule du célèbre roi Arthur.

Si l'on en croit E. BENVENISTE, le nom de l'ami, comme celui de la garde du prince, repose sur une racine indo-européenne exprimant fondamentalement l'idée de FERMETE-DURETE-SOLIDITE. Cette racine, c'est celle du

(17) Selon Pierre PASCAL *Histoire de la Russie*, col. «Que sais-je ?» n° 248), l'institution de la **družina** rendue par l'historien à l'aide du terme anglais **trust**) est sans rapport aucun avec la culture slave. Le nom slave désignerait en fait une institution varègue (c-a-d. viking). Ce sont les princes scandinaves qui s'entourent, les premiers en Russie, d'une troupe d'élite (l'origine scandinave des premiers maîtres d'un Etat russe n'est plus à prouver ; il n'est besoin pour s'en convaincre, que de considérer les noms russifiés des premiers princes de Kiev : Oleg = Helgi, Igor = Ingwar, Olga = Helga, etc...).

nom de l'arbre, du chêne, du bois en grec (*déndron*, *drūs*, *tò dōru*; J. POKORNY la reconstitue sous une forme à alternances multiples *DERU- / DORU- / DR(E)U- / DROU- / DREWð / DRU-. Selon BENVENISTE le lien entre le sens exprimé par la racine et le nom de la confrérie guerrière se ferait au moyen de l'idée de "fermeté-fiabilité morale", c'est-à-dire "fidélité"; de fait fournit un certain nombre de termes appartenant à ce registre:

alld. *treu* "fidèle"; *die Treue* "la fidélité"; *trauen* "se fier à"

angl. *to trust*; *the trust*, etc...

Dans un chapitre du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (18) le lien est clairement mis en évidence, entre la fonction guerrière et ce système féodal, basé sur le concept de "fidélité" (c'est l'origine de l'adjectif "féodal") personnelle. Outre les termes slaves, on peut en effet trouver tout un lexique germanique:

gotique : *ga-drauhts stratiōtēs*

driugan stratēuesthai

drauhti-witop strateía

vieil-islandais: *drótt* "suite guerrière, troupe"

(= v. angl. *dryht* = v. sax. *druht* cf. v.h.a. *truhtin* «chef»

Ce compagnonnage guerrier, base de l'éducation militaire du jeune homme, est une véritable institution, réservée à une classe dite "noble". Dans la *Germanie*, TACITE décrit l'apprentissage du futur combattant dans l'une de ces sociétés guerrières:

... ante hoc domus pars uidentur, mox rei publicae. Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis adsignant; ceteris robustioribus ac iam pridem probatis adgregantur, nec rubor inter comites adspici. Gradus quin etiam ipse comitatus habet, iudicio eius quem sectantur; magnaue et comitum aemulatio, quibus primus apud principem suum locus, et principum, cui plurimi et acerrimi comites. Haec

(18) Tome 1, livre 1, section 2, chapitre 8.

dignitas, hae uires, magno semper electorum iuuenum globo circumdari, in pace decus in bello praesidium.

(*Germania*, XIII)

«... auparavant (19) ils (20) sont censés appartenir à une maison, ensuite à l'Etat. Une insigne noblesse, ou les grands mérites de leurs pères obtiennent la faveur d'un chef même à de tout jeunes gens; ils s'agrègent aux plus forts et depuis longtemps déjà éprouvés, et l'on ne rougit pas de figurer parmi les compagnons. Bien plus ce compagnonnage lui-même comporte des degrés, à la discrétion de celui auquel on s'est attaché il y a aussi une grande émulation entre les compagnons à qui aura la première place auprès du chef, et entre les chefs, à qui aura les compagnons les plus nombreux et les plus ardents. C'est la grandeur, c'est la force d'être entouré toujours d'un groupe important de jeunes gens d'élite, ornement dans la paix, garde dans la guerre.» (traduction J. PERRET)

Il est clair d'après ce passage, que ce mode de vie lié à la fonction guerrière est loin d'être à la portée de l'homme du commun, mais est strictement réservé à une élite aristocratique composée même de "dynasties" de combattants, puisque TACITE fait mention d'un critère de noblesse héréditaire; nous sommes donc bien là aux antipodes du concept de peuple en armes, avec cette image d'une véritable caste guerrière.

Le *slúag* (ou *slóg*) irlandais, une institution fondée sur la notion de SERVICE

Si la *družina* se fonde sur la fidélité personnelle (cf. pour cette notion, l'ouvrage d'E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*).

(19) C'est-à-dire avant d'acquérir le plein statut de «citoyen».

(20) = les jeunes Germains

nes ; pour les références du chapitre, se reporter à la note 18), le nom de l'armée irlandaise *slúg* ou *slóg* (m.) indique clairement un type un peu différent de rapport au chef.

En effet, le lexique de l'irlandais ancien de Jules VENDRYES rattache le terme à une racine indo-européenne *SLOUGO-, exprimant l'idée de SERVIR-ASSISTER-AIDER (cette valeur première est surtout attestée en balto-slave: lit. *slaugà* "fait de servir", v. slave *sluga* (m.) "serviteur", *služq* "je sers"); le sens d'origine du mot celtique (le terme semble en effet attesté dans tout le groupe) serait donc "l'ensemble de ceux qui servent le chef". (21)

D'un point sémantique, nous ne pouvons manquer de constater une certaine similitude de registre avec le terme slave que nous venons d'étudier. Il est assez clair, en effet, que le service d'un suzerain implique un rapport de fidélité, la différence majeure entre les deux notions réside sans doute essentiellement dans le degré de précision des concepts, l'idée de "service" apparaissant comme plus explicite et plus concrète que celle, somme toute assez générale, de «fidélité». Cette étude d'un lexique guerrier, lié au registre des rapports sociaux, nous a permis d'établir l'existence d'un univers guerrier spécifique, d'une caste militaire à part entière, possédant ses valeurs, son mode de vie propre. Cette vision d'une société guerrière aux structures relationnelles complexes, d'une communauté fondée par dessus tout sur un sens aigu de la solidarité et de la hiérarchie, constituait un premier argument à l'encontre du concept de peuple en armes. Un second point de notre étude consistera à présent à tenter de démontrer l'existence d'une armée de métier.

B. Une armée de professionnels : l'«exercitus»

(21) Le brittonique répond à *sluag* par le moyen-gallois/gallois *llu* «troupe», le moyen-cornique (Voc. sg. *luu listri* m.à m. «troupe de navires», gl. «classis», le breton -*lu* dans certains toponymes, etc... cf. J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, tome 1, p. 965 ; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, livre I, section 2, chap. 8.

Le nom le plus courant de l'armée en latin, semble avoir à l'origine désigné l'"exercice militaire" encore ou encore la «revue des troupes». A. ERNOUT et A. MEILLET estiment vraisemblablement un passage de ce sens abstrait au sens concret de "soldats rassemblés pour l'exercice ou la revue; armée", par un développement comparable à celui que l'on observe, par exemple dans *classis* ou *legio*. (22). Quoi qu'il en soit, le terme se rattache clairement au verbe *exercere*, -eo, -es, -ui, *exercitum* (tr.) (23) "agiter, ne pas laisser en repos" puis, par affaiblissements successifs "travailler" et "pratiquer, exercer". C'est précisément cette valeur de "pratiquer, exercer" qui semble devoir évoquer un caractère professionnel de l'activité guerrière. Si l'armée se définit comme un groupe d'hommes entraînés, c'est par opposition à la masse des profanes et des amateurs qui, n'étant que des participants occasionnels au combat, des "guerriers d'appoint", ne possèdent ni technique, ni entraînement particuliers. En revanche *exercitus* apparaîtrait comme une armée de métier, un effectif de réserve toujours prêt à intervenir, et partageant son temps entre l'activité du combat proprement dite (en temps de guerre) et l'entraînement militaire (en temps de de paix). En effet, seul un guerrier professionnel peut consacrer le plus clair de son temps à l'entraînement, le combattant occasionnel se consacrant, en période de paix, à une toute autre occupation.

C. Aristocratie guerrière et classe dirigeante : (KṣĀTRIYA ET RĀṬAĀŚTĀ)

Un dernier registre, le plus important sans doute pour la conception d'une caste guerrière, concerne les rapports entre deuxième fonction et pouvoir.

(22) A. ERNOUT, A. MEILLET : *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.

(23) Ce verbe est lui-même un composé d'*arcēre*, mais ERNOUT estime que la spécialisation de sens a effacé tout rapport sémantique avec le verbe simple.

Dans l'ancienne société iranienne, la classe guerrière est désignée du terme avestique **raθaēštā** (ou, plus couramment **raθaēštar**). Ce composé, dont la formation est particulièrement claire, signifie littéralement "celui qui se tient debout sur le char"; il renvoie donc proprement à l'activité militaire (24). En sanskrit, la caste correspondant à celle du **raθaēštā** est nommée **ksatriya**, soit **rājanyā**. Cependant si l'un et l'autre de ces deux vocables doivent être considérés comme d'exacts équivalents au terme avestique sur le plan de l'emploi (puisqu'ils désignent exactement la même catégorie de la société), leur étymologie atteste un registre de référence tout à fait autre. Le nom de **ksatriya** est un dérivé de **ksatrá** qui désigne le "pouvoir"; le guerrier est donc caractérisé, non par sa fonction militaire mais, par une position sociale et un rôle politique, comme l'homme du pouvoir. La seconde dénomination **rajanyā**, dérivée du nom du "roi" **rāj(an)** est traduite par BENVENISTE à l'aide de l'expression "de souche royale". Aucun de ces deux termes ne se rapporte donc proprement au registre militaire. Si un tel phénomène est rendu possible c'est parce que l'idée de PUISSANCE et d'AUTORITE est véritablement liée à la fonction guerrière. Ceci n'est d'ailleurs pas particulièrement surprenant, la notion de pouvoir (**ksatrá**) allant de pair avec celle de PRESTIGE (or quel être est plus avide de gloire, de renommée que l'homme de guerre?). Quant à la fonction royale, elle n'est qu'une des fonctions que peut assumer le guerrier. Le souverain a une nette fonction religieuse or, comme nous l'avons vu précédemment le guerrier d'élite est, d'ordinaire, inspiré par les dieux. Le roi est censé assurer une certaine protection ou garantie vis à vis de son peuple, or le guerrier est souvent considéré comme le "Rempart de son peuple" (cf. *Héktōr*). Ce registre, qui lie le combattant à la classe dirigeante, est sans doute l'argument le plus décisif en faveur d'une deuxième fonction confiée, avant tout, à une élite de spécialistes. Ce double rôle, militaire et politique, permet d'envisager la permanence, en toute circonstance, d'une caste combattante en temps de guerre et dirigeante en temps de paix.

(24) A l'origine, le guerrier indo-européen noble ne combat ni à pied, ni à cheval, mais debout sur son char (cf. les représentations du guerrier homérique).

De la présente étude, il ressort nettement que la conception indo-européenne de la guerre n'est pas une, mais multiple, caractérisée même par des antithèses ou d'apparents paradoxes. Aussi le lexique lié à ce registre semble-t-il une sorte de kaléidoscope destiné à faire miroiter une à une les diverses facettes d'une réalité perçue comme éminemment complexe. Ainsi que nous avons pu le voir au cours de cette étude, la guerre, le combat semblent essentiellement associés à trois idées majeures: l'idée de violence, celle de jugement (le combat serait un procès, tout comme le procès est un combat) et celle de profit (puisque l'entreprise guerrière a pour but principal l'accroissement du patrimoine de la communauté). Quant au guerrier, qu'il soit désigné comme homme ou animal, d'après sa fonction militaire ou son rôle politique et social au sein de la cité, il demeure un personnage étrange, insaisissable. Un nom unique, établi au niveau indo-européen eût noyé la guerre et ses acteurs au sein d'une foule de petits faits culturels plus ou moins insignifiants, le défaut de terme classificatoire originel, le fourmillement des désignations secondaires, porteuses de charges diverses semblent, au contraire, souligner l'infinie complexité d'une réalité qui fut primordiale pour les anciens.

TABLE DES ABREVIATIONS USITEES DANS LES DEUX PARTIES DE
L'ETUDE DE Nathalie PLAGNE

Abl.	Ablatif	lat.	latin
Accus.	Accusatif	let.	lette
adj.	adjectif	lith.	lithuanien
adv.	adverbe	littér.	littéralement
além.	alémanique	Loc.	locatif
alld.	allemand	m.	masculin
angl.	anglais	m.h.a.	moyen-haut-allemand
aor.	aoriste	m.irl.	moyen-irlandais
arm.	arménien	m.bret.	moyen-breton
athém.	athématique	m.angl.	moyen-anglais
att.	attique	mycén.	mycénien
avest.	avestique	n.	neutre
brit.	brittonique	O.E.D.	Oxford English Dictionary
bulg.	bulgare	pft.	parfait
corn.	cornique	pol.	polonais
celt.	celtique	POK.	POKORNY :Indogermanisches Wörterbuch
chap.	chapitre		
conson.	consonantique	subj.	subjonctif
Dat.	datif	th.	thème
dor.	dorien	thém.	thématique
f.	féminin	v.nor.	vieux-norrois
gaul.	gaulois	v.angl.	vieil-anglais
Gén.	génitif	v.h.a.	vieux-haut-allemand
got.	gotique	véd.	védique

grp.	groupe	v.prus.	vieux-prussien
Hom.(hom.)	Homère (homérique)	v.irl.	vieil-irlandais
hit.	hittite	†	= disparu de l'emploi
id.	idem		
indo-ir.	indo-iranien		
Instr.	instrumental		
invar.	invariable		

Nathalie PLAGNE

CHRONIQUE DES ETUDES INDO-EUROPÉENNES

A.J. GREIMAS : *Des Dieux et des Hommes : Etude de Mythologie lituanienne*. Traduction d'Edith Rechner, révisée par Anne Hénault. P.U.F., Paris 1985.

Si ce livre tente de combler une lacune importante de l'étude de la mythologie indo-européenne, en particulier à cause du caractère archaïque du lithuanien, il n'est pas que cela : il est aussi une réflexion sur l'objet "mythologie". Le premier chapitre, placé sous le patronnage de G. Dumézil et de Cl. Levi-Strauss, met en place la base méthodologique et épistémologique de l'étude.

De Dumézil, A.J. Greimas retient la conception de la mythologie comme un système exprimant l'idéologie de la société. Et cette structure idéologique/mythologique, bien qu'elle ne puisse être saisie que dans les textes eux-mêmes, est toutefois susceptible de se manifester dans n'importe quelle forme "littéraire". Tout peut servir de document mythologique : l'essentiel est, au-delà de la manifestation textuelle, de chercher à expliciter des structures profondes et de large portée explicative (1). Les mythes ne sont donc pas des récits déjà donnés, mais plutôt des objets reconstruits à partir de bribes de faits culturels dispersés. Un exemple est donné par le début du chapitre II consacré aux *divinités du destin et de la fortune*, *Aušrinė* et *Laima*. Le point de départ est un conte lithuanien : *Le Soleil et la Mère des Vents*, dont on peut citer le début (p. 83) :

"Il y avait trois frères. L'un d'eux, nommé Joseph, voyait de ses propres yeux deux *saulės* "soleils", le matin en déjeunant et le soir au dîner ; à d'autres moments de la journée, il n'en voyait qu'une. Il demanda à ses frères de le laisser partir à la recherche de la seconde *saulė*. Les frères consentirent à sa demande et le bénirent."

Greimas note qu'à côté d'éléments attendus dans un conte (la présence de trois frères dans la situation initiale, la quête, la bénédiction au moment du départ), des traits plutôt inhabituels apparaissent : par exemple, l'absence des représentants de la génération d'âge mûr, qui pourraient jouer le rôle de Destinateur, mais surtout le choix surprenant de l'objet de valeur qui deviendra l'objet de la quête du héros : non pas le bonheur, mais la seconde *saulė* "soleil". On le voit, c'est dans l'écart, la distorsion, l'inattendu, le défaut que se révèle le mythe. Car il apparaît alors comme une autre possibilité de lecture, sous forme de question

récioproques qui constituerait la "parenté par abeilles".

Dans cette perspective, le plan d'ensemble de l'ouvrage se comprend mieux : Greimas ne cherche ni à mettre en place un panthéon lithuanien exhaustif, ni à en montrer les aspects indo-européens ou le caractère archaïque ; ce qu'il met en place, c'est une sémiotique de la culture, reposant sur un ensemble de traits sémantiques dégagés par l'analyse.

Concrètement, les différents chapitres du livre ouvrent des dossiers apparemment indépendants les uns des autres, et qui semblent aller dans toutes sortes de directions. Foisonnement superficiel seulement, puisque c'est avec une extrême rigueur que les aspects, la position, la pertinence de telle ou telle divinité, de telle ou telle croyance se mettent en place, s'organisent les uns par rapport aux autres, et que donc se construit la culture/mythologie lithuanienne (5) ; ou plus exactement certains aspects de celle-ci.

La stratégie est la même dans tous les chapitres, sauf dans le dernier *Des dieux et des fêtes*, qui montre comment s'est opérée la christianisation de la fête préchrétienne *Krikštai* : la présence d'un certain nombre de sèmes communs avec l'une ou l'autre des fêtes calendaires chrétiennes ayant rendu l'amalgame possible. Les autres chapitres cherchent à mettre en place un aspect de la culture lithuanienne en partant de l'étude d'une divinité : le classement des faits, l'étude d'un conte ou d'autres sources, s'appuyant sur l'étymologie, permettent de reconstituer la figure nucléaire du dieu, c'est à dire la configuration générale de ses traits fondamentaux. Mais surtout, la divinité étudiée est mise en relation avec une autre divinité qui lui est proche, et cela par une recherche des similitudes et des différences (quant à leur sphère d'action, à leurs fonctions, aux cultes qui leur sont consacrés, aux rituels qui leur sont liés, etc...).

Dans le chapitre I, *Les dieux pourvoyeurs, Kaukai et Aitvarai*, nous découvrons les deux dieux : dieux domestiques tous les deux, considérés l'un et l'autre par les humains comme des adjuvants et des fournisseurs de biens. Mais au fur et à mesure que le chapitre avance, les deux dieux se différencient : leur mode d'apparition n'est pas le même, ni les moyens de se les attacher. Leurs fonctions relèvent de deux catégories différentes : les *Kaukai*, consommateurs de "cru", apportent des biens naturels en les multipliant, tandis que *Aitvaras*, consommateur de "cuit", fournit à la fois des valeurs thésaurisables (il est le maître des métaux) et des valeurs consommables (il est le maître de la culture alimentaire ; plus précisément il fournit des produits alimentaires qui sont le résultat d'une transformation opérée grâce au feu). Enfin, leur position dans le monde divin n'est pas la même : si les

Kaukai sont des émissaires agissant pour le compte de dieux supérieurs, *Aitvaras* apparaît au même niveau que ces derniers.

Le deuxième chapitre *Les divinités du destin et de la fortune : Aušrinė et de Laima* aborde un autre aspect de la culture lithuanienne : sa conception de la vie et de la mort, et les notions de destin, de bonheur, de jeunesse, de beauté, de bien-être qui lui sont liées. Le point de départ est un conte *Le Soleil et la Mère des vents* qui permet de dessiner petit à petit les portraits d'*Aušrinė* et de *Laima* (6). La première, reine de la terre entière, s'occupe personnellement des affaires de la beauté et de la jeunesse et, à la manière féodale, confie le gouvernement de certaines de ses parties à son frère et à ses sœurs. Quant à *Laima*, elle ne détermine pas le sort de l'homme, mais annonce à haute voix le sort qui attend le nouveau-né : elle possède donc le savoir et le pouvoir de prédiction, mais non celui de décision.

Le chapitre III *Des abeilles et des femmes* nous fait découvrir deux divinités : *Austėja*, reine des abeilles, tisserande zélée et maîtresse de maison responsable, et celui contre qui elle doit protéger la ruche et sa famille, *Bubilas*, séducteur gourmand, gros et velu. On l'a vu, *Austėja* figurativise un code de valeurs sociales : l'auteur s'attache à cet aspect en décrivant la présence d'*Austėja* dans les rituels accomplis au moment du mariage et dans l'institution de *martivimas* (l'auteur compare la femme *marti* à la *numphè* grecque : une femme *marti* n'est plus *corè* et n'est pas encore *mèter* ; *martivimas* se termine à la naissance du premier enfant).

Pour finir, ce livre, qui ouvre un certain nombre de dossiers - trop peu sans doute, mais qui ont fait apparaître l'originalité, la complexité, la richesse de la culture lithuanienne -, apparaît surtout comme la collecte patiente et systématique des traits caractéristiques d'une culture particulière, concernant quelques grands thèmes culturels, comme ceux des modes de subsistance, de l'éthique et des grands axiologies, et enfin ceux de la vie sociale et familiale. Greimas a toujours soutenu que tout sémioticien devait disposer d'une double compétence : d'une part une compétence philologique dans un domaine d'investigation bien circonscrit, et d'autre part une compétence théorique et méthodologique ; c'est bien sûr la première qui est surtout ici sollicitée, à l'occasion de ce qu'on pourrait comprendre aussi comme une sorte de retour aux sources.

I. K.-F.

Drago Gheorghiu, *Horse Head Sceptres - First Images of Yoked Horses*, montre que l'étude des statuettes à forme animale chez les populations agricoles de l'est de l'Europe (Tripolye, Gumelnita) conjointement à l'étude des os atteste la présence d'animaux domestiqués dès les 5^e - 4^e millénaires et permet d'identifier les différents types de harnais et de jougs. Les «sceptres» de pierre en forme de tête de cheval des populations pastorales de la culture des kourganes présentent des traits similaires, ce qui semble indiquer une similitude dans les modes d'attelage des deux communautés. Cette «kourganisation» de la culture agricole est expliquée par la transhumance qui, chaque année, mettait en contact les deux populations. On retiendra en outre deux indications concernant la religion : 1° (p. 239) les peintures représentant des scènes de chasse avec des chevaux montés et des chiens dans la culture de Cucuteni Tripolye aurait une signification rituelle reliée à l'*ekwo-medhyo- indo-européen ; 2° (n° 7, p. 241) le double commandement dans les sociétés indo-européennes est lié au cheval et au char (*Hengist* et *Horsa*) en raison du prestige qui s'y rattache.

Jaán Puhvel, *Anatolian : Autochthon or Interloper?* revient sur l'hypothèse «indo-hittite» selon laquelle les langues anatoliennes représenteraient un rameau séparé. Cette conception qui remonte aux premiers temps de l'étude du hittite a été reprise à l'appui de leur thèse par les partisans de l'origine anatolienne des Indo-Européens. L'auteur montre que les Anatoliens ne sont pas autochtones en Asie Mineure : comme l'indique la célèbre formule «Soleil du ciel, tu surgis de la mer», ils étaient proches d'une mer (Caspienne ou Mer Noire ?) située à l'est. Par une série de rapprochements, il montre que le hittite - la langue anatolienne la mieux connue, et la plus conservatrice - présente des coïncidences particulières et parfois exclusives avec diverses langues indo-européennes, dont la plus spectaculaire est celle de l'emploi juridique du verbe latin *sarcire* «réparer» qui recouvre exactement celui du verbe hittite *sark-* «indemniser». Le hittite apparaît donc étroitement intégré dans l'ensemble des langues indo-européennes ; il présente des archaïsmes, mais aussi des innovations. C'est donc bien la langue d'une élite conquérante, même si sa migration n'a pas laissé de traces archéologiques.

Harald Haarmann, *Contact Linguistics, Archaeology and Ethnogenetics : An Interdisciplinary Approach to the Indo-European Homeland Problem*, argumente en faveur de la «théorie des kourganes» et des trois vagues successives à partir de trois groupes de données :

1° Les contacts linguistiques : l'absence entre la terminologie agricole moyen-orientale

Theme, ajoute aux quatre versions principales (perse : Sohrab et Rostam ; germanique : Hildebrand et Hadubrand ; irlandaise : Cú Chulainn et Connla ; russe : Il'ya et Sokolnichek) plusieurs parallèles et un motif voisin, le sacrifice du fils. Il tire de ce matériel trois traits communs :

- 1° Le fils du héros, s'il avait vécu, aurait montré un héroïsme extraordinaire.
- 2° Le caractère le plus saillant du drame central est directement opposé à celui d'Édipe.
- 3° Le rôle sexuel du héros, qui consiste à ne pas engendrer d'enfants, est restauré quand il tue sa progéniture non désirée.

L'étude se termine par les paroles que prononce Cú Chulainn avant son duel avec son fils Connla «(Quel que puisse être l'adversaire, même si c'est mon propre fils), je dois le tuer pour l'honneur de l'Irlande».

[Un exemple frappant de la mentalité de la «société héroïque» qui inverse les valeurs et les normes de la société lignagère antérieure (et contemporaine) ; héros «contempteurs des dieux» (Mézence) ; roi qui sacrifie le lignage à la cité (Créon), etc.]

Mircea-Mihai Rădulescu, *The Indo-European Position of Messapic*, dans le prolongement de ses précédentes études parues dans cette même revue, 1984 et 1987, montre que «les différentes formes de messapien, parlées en Italie par des populations en provenance de la péninsule balkanique, étaient en fait des dialectes illyriens». Une migration illyrienne à partir du sud-est de l'Italie en direction du centre et de l'ouest à partir du 6^e siècle (l'attaque de Cumae en 524) est attestée par plusieurs témoignages. Ces Illyriens étaient établis en Italie avant la colonisation grecque (8^e siècle). Le matériel disponible (noms de peuples, noms de lieu, noms de personnes) permettent de déterminer plusieurs lois phonétiques notamment l'évolution des voyelles des diphtongues, le traitement des séries consonantiques (celui du balto-slave), des dorsales (le messapien est une langue *satem* : *verzo* = grec (w)*érgon* présente le traitement de l'avestique *varz-* «faire»). Plusieurs de ces changements se retrouvent en albanais : l'albanais est donc un descendant de l'illyrien. Le messapien est un dialecte illyrien étroitement apparenté au daco-mésien, au thrace, et au baltique. Tous ces dialectes proviennent de la culture de Cucuteni Tripolye.

Paul W. Brosman, Jr., *The Gothic ti-abstracts and the PIE Arbitrary Feminines*, développe l'hypothèse, proposée dans son étude des thèmes en *-ai-* et *-au-* du hittite (*JIES*

1984), confirmée par celle de lat. *fidēs* et des thèmes en *-i-* à nominatif sg. *-ēs* (JIES 1980) et de celle de la cinquième déclinaison latine (JIES 1987) : «L'anatolien et l'indo-européen ont hérité huit types de noms en diphtongue consistant en thèmes en *ei-*, *eu-*, *oi-* et *ou-* de chaque genre», réduits à quatre en hittite par la confusion phonétique de *ei* et *oi*, *eu* et *ou-*. Le passage aux formes à degré zéro en *-i-* et *-u-* aurait produit «les premiers féminins athématiques arbitraires», c. à d. dont le genre n'est pas motivé par le sexe. La présente étude cherche à montrer que les abstraits en *-ti-* du gotique reposent sur des thèmes en diphtongue. L'absence de ce suffixe en hittite, au moins sous forme indépendante, «indique que l'IE **-ti-* s'est constitué après la séparation de l'Anatolien» (p. 350-1) : il n'est donc pas possible de superposer les formes étudiées à des formes hittites. Une étude annoncée, établissant un lien entre le grec *euestō* et le vieil-indien *svastī*, devrait mettre en évidence un doublet ancien **-toy-* de **-ti-*. Mais pour les dérivés en **-ti-* du gotique, il n'y a que des formes en **-i-* (à degré radical plein ou réduit, ton radical ou suffixal), sans contrepartie en diphtongue longue : l'auteur cherche donc un lien avec les thèmes en diphtongue dans l'existence de formes en **-tu-* et de formes en **-i-* parallèles à celles en **-ti-* ce qui lui permet de considérer les dérivés en **-ti-* comme des réfections de dérivés en **-i-*, donc de les relier éventuellement aux thèmes en **-oy* (selon la filière illustrée par got. *-munds*, *-minds* **-ti-*) got. *muns* (**-i-*) : grec (NP) *Menōf*, *Menō*. [Malgré les objections de l'auteur (p. 352) contre l'hypothèse que j'ai proposée pour la genèse des abstraits, notamment en **-i-* et **-ti-*, je reste convaincu qu'à partir d'une indistinction primitive entre les fonctions agent et action, encore manifeste dans les noms-racines, la fonction action s'est constituée à partir du datif-locatif, la fonction agent à partir du nominatif. Quant à l'argument chronologique fondé sur la conception de l'«indo-hittite», je me contenterai de renvoyer à l'étude de J. Puhvel publiée dans le même numéro de la revue.]

Olga R. Arans and Christine R. Shea, *The Fall of Elpenor : Homeric Kirkē and the Folklore of the Caucasus*, voient dans la magicienne Circé, fille de Hélios-Soleil, que la tradition lie à la fois au Caucase et au monde minoen, une transposition de la «Dame des rochers et des animaux» du folklore caucasien, nommée *Dali* la fille du soleil (etc.). Cette identification rend compte des différents caractères de Circé : sa «voix» sa chevelure, (un thème qui se retrouve dans l'épisode biblique de Samson «soleil» et *Dalila*), le cerf qu'Ulysse rencontre sur son île, les animaux sauvages qu'elle tient sous son charme, la baguette, le cercle (*kirkos*) sacré, d'où elle tire son nom, les drogues, les relations amoureuses avec un mortel, et jusqu'à l'épisode d'Elpénor qui se tue en tombant de son toit : transposition de la mort du jeune chasseur, tombé de la falaise, mythe central du culte de Dali.

Seiichi Suzuki, *Accounting for Attic Reduplication : A Synthesis*, met en évidence le

point faible des différentes explications «laryngalistes» antérieures de ce phénomène (*akouō* → *akēkoa*) (Kurylowicz 1927, 1935 et 1956 ; Winter 1950 ; Beekes 1969) qui postulent tous le redoublement des deux premières consonnes, alors que le redoublement «normal» met en jeu une seule consonne, la première, et propose une filière nouvelle selon laquelle la laryngale aurait perdu la possibilité de fonctionner comme phomène de redoublement, laissant la place à la seconde consonne. Ainsi pour **h₂kou-*, «entendre», le redoublement serait non **h₂e-h₂kou-*, mais **keh₂ou-* → *kāko-*. Une nouvelle réfection analogique aboutit à la forme attestée *akāko-*. [L'hypothèse d'un redoublement de la deuxième consonne quand la première est une laryngale me paraît rendre plus difficile l'explication des aoristes redoublés comme *arareîn*, *agegeîn*, pour lesquels on pose **h₂er-h₂r-é-*, **h₂eg-h₂g-é-*, sur le modèle de **we-uk'-é-*. Faut-il passer par un intermédiaire **rareîn*, **gageîn* ? La substitution du redoublement intensif au redoublement normal (H. Rix, *Hist. Gramm. des Griech.* ² § 219), qui aboutissait à la perte du caractère redoublé, me paraît admissible.]

Klaus Strunk, *Relative Chronology and Indo-European Verb-System : The Case of Present-and Aorist Stems*, revient sur la question controversée, et cruciale, de l'absence de l'aoriste dans le verbe anatolien : s'agit-il de la perte d'une catégorie créée plus tard ? L'indo-européen avait des racines duratives (**h₁es-* «être», **(h₁)ey-* «aller») et des racines ponctuelles, (**g^weh₂-* «faire un pas»), sur lesquelles un présent duratif a été obtenu par un redoublement itératif (**g^wi-g^weh₂-*) mais à l'inverse n'opposait pas, initialement, une forme «ponctuelle» au présent des racines duratives : d'où, ultérieurement, les aoristes supplétifs, comme v. ind. *ádarsat* (de **derk-* «jeter un coup d'œil») en face du présent *pásyati* (de **(s)pek-* «voir, regarder»). La plupart des formations utilisées pour l'aoriste radical, thématique, redoublé, ne sont pas caractéristiques de cet aspect, mais servent également à former des présents. Seul l'aoriste sigmatique lui est propre, mais il est récent en i. -e. L'indo-européen ancien possédait donc la catégorie de l'aspect au sens large, dérivationnel (= «verbal characters», «Aktionsarten»), mais non au sens étroit (flexionnel) du terme. C'est pourquoi l'anatolien conserve la trace de ces différentes «Aktionsarten», mais non de l'aoriste, soit qu'il l'ait perdu, soit, plus probablement selon l'auteur, qu'il se soit détaché de l'indo-européen avant sa création.

Eric P. Hamp, *Belated Comments on Pulleyblank's «The Typology of IE»*, *JIES* 21 : 1-2, exprime son accord d'ensemble avec les vues présentées dans cet article.

Le numéro se termine par les compte-rendus d'ouvrages récents par Edgar C. Polomé.

The Journal of Indo-European Studies, Volume 23, Numbers 1 and 2, Spring/Summer 1995.

I. Manzura, E. Savva and L. Bogataya, *East-West Interactions in the Eneolithic and Bronze Culture of the North-West Pontic Region*, montrent que la théorie soutenue par Marija Gimbutas d'un mouvement en trois vagues de la population ponto-caspienne vers les Balkans doit être revue pour rendre compte des faits observés en Moldavie, où s'observent des interactions entre les Balkans et la région des steppes de la fin de l'énéolithique au bronze final [A rapprocher de l'étude de D. Gheorghiu dans le numéro précédent, montrant également que les rapports entre ces deux cultures ne sont pas à sens unique].

Fred C. Woudhuizen, *The Late Hittite Empire in the Light of Recently Discovered Luwian Hieroglyphic Texts*, fournit une translittération, une traduction et un commentaire de deux textes importants : l'inscription de Tudhaliya IV à Yalburt et celle de Suppiluliuma II à Boğazköy. Il montre notamment l'importance de ce texte ; on y découvre qu'à l'époque de son dernier roi «the main body of the Hittite Empire is perfectly intact».

Michael York, *The Divine Twins in the Celtic Pantheon*, passe en revue les diverses figures divines susceptibles de correspondre aux Jumeaux divins indo-européens, dont la survivance dans le monde celtique est attestée, pour les Celtes insulaires, par Timée chez Diodore de Sicile. Il apparaît que la polarité (type : Romulus Remus) est plus fréquente que la gémellité (type : les Dioscures). Elle est souvent représentée par un oncle et un neveu, ou un père et un fils, et oppose le céleste au chthonien.

Martin E. Huld, *Grassmann's Law in Messapic*, propose deux exemples d'une dissimilation de la première de deux sonores aspirées dans un même morphe : ΠΙΔΘ de la racine i.-e. **bheydh-* «persuader» / «se laisser persuader, avoir confiance» (Π < **b (h)* dissimilé, Δ < **dh*) et TABAPA de **dhabh-* (latin *faber*) : traitement attesté dans les langues i.-e. préhelléniques d'où proviennent les formes grecques comme *púrgos* de i.-e. **bhr̥gho-*, ce qui incite à rattacher le messapien à ce groupe [contrairement à la conception de M.M. Rădulescu exposée dans le précédent numéro de la revue].

Augusto Ancillotti, *Deep Connections Between Indo-European Languages*, soutient que la reconstruction n'aboutit pas une proto-langue unitaire, mais à une pluralité originelle pour laquelle un «modèle componentiel» doit mettre en évidence les différentes langues qui ont convergé pour donner naissance à l'indo-européen. Il ne s'agit pas toutefois, selon l'auteur (p. 117) de récuser cette notion. [La comparaison proposée (p. 120) avec la situation des

langues romanes vis-à-vis du latin relativise la portée de l'innovation : «We shall easily see that Romance languages *are not* a differentiated Latin, but that Latin has been *one* component among others in the developmental process of Roman languages» : les plus chauds partisans de l'arbre généalogique n'en demandent pas plus pour l'indo-européen !]

Nikolai N. Kazansky, *Indo-European Onomastics as an Historical Source*, dans la première partie de son article, établit un rapprochement entre le grec *Hēraklēs* et le slave **Jaroslavŭ*. L'auteur interprète le premier terme du nom slave par celui de la belle saison, qui figure également au premier terme du composé *Jaro-vit* et à la base du dérivé *Jarilo*. Ce qui confirme le lien entre *Hēraklēs*, *Hēra*, le *héros* entre eux et avec la base i. -e. **yē/or-* «belle saison» [Voilà qui ne surprendra pas les lecteurs de ma *Religion cosmiques des Indo-Européens*].

La seconde section est consacrée aux noms propres reposant sur un ordinal (latin *Prīmus*, etc.) fondés sur l'ordre de naissance : l'auteur leur trouve des parallèles non seulement en russe et en lituanien, à époque tardive, mais en grec, dès le mycénien : se seraient des noms plébéiens.

Zbigniew Gołąb, *Slavic čelovĕkŭ «homo» against the Background of Proto-Slavic Terminology* propose une nouvelle étymologie pour cette forme à partir d'un composé agentif i. -e. **k^welo-woykō-* «qui habite autour», «voisin», dont le second terme serait le nom d'agent de la racine **weyk-* «pénétrer» et en supposant un traitement *centum* de la dorsale i. -e. du second terme [mais non de la labio-vélaire du premier].

Alexis Manaster Ramer, *On «Some Thoughts on Indo-European - Kartvelian Relations»* soutient, contre Klimov, *JIES*, 1991, la théorie exposée par Illič-Svityč d'une parenté entre ces deux familles de langues dans l'hypothèse nostratique.

Martin Sevilla Rodríguez, *Pān = Pūṣā Reexamined*, propose une nouvelle interprétation de cette correspondance généralement envisagée comme possible, mais non comme sûre, à partir de la racine i. -e. **peH₂-s-* (hitt. *pahs-*) «garder le bétail», et reconstruit un paradigme alternant **pēH₂ (u)-s-on-/pH₂ (u)-s-ón-*

Alfred Bammesberger, *Latin quattuor and Its Prehistory*, part du croisement de lat. **quattuor* (= v. ind. *catvāras* < i. -e. **k^wetwóres*) avec l'ordinal *quārtus* (< lat.

**quetworts*, avec dissimilation de *t* et traitement *av* de **ow*, comme dans *lavāre*) ; d'où une forme **quātuor* / *quattuor* (*lūpiter* / *Iuppiter*). D'autre part, l'étymon i. -e. **k^wetwor-* serait issu d'une séquence **k^we* «et» **twor-* «quatre».

Comme le précédent numéro, celui-ci se clôt par une chronique bibliographique d'Edgar C. Polomé.

J. H.

Georges DUMEZIL † : *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Publié par Joël H. Grisward. Gallimard, Paris, 1994.

C'est un événement notable et fort émouvant que la parution posthume d'un livre du maître disparu. A son éditeur, et à ceux qui l'ont assisté dans sa lourde tâche, va notre gratitude. Le fac-similé intercalé entre les pages 116 et 117 donne une idée de la difficulté de l'entreprise, qui a été menée avec grand soin : la mise au point du texte est impeccable.

Le recueil réunit quatre cycles d'études. Le plus important, qui donne son nom à l'ensemble, est consacré aux représentants indo-iraniens et nord-germaniques des jumeaux divins indo-européens. Le suivant est centré sur le *Kalevala*. Suit une série de «trifunctionalia». Le recueil se clôt par une série d'études sur la *Lokasenna*, suivie de deux études isolées.

Ce qui frappe d'abord dans cet ensemble est la limitation presque exclusive aux domaines indo-iranien (avec son prolongement arménien) et nord-germanique. Même les Aśvins anglo-saxons Hengest et Horsa, représentants incontestés des jumeaux divins dans le monde germanique, sont laissés de côté ; de même, les Dioscures grecs et les «Fils de Dieu» lettons. Dès les premières pages, la raison de cette limitation apparaît clairement : il ne s'agit pas de reconstruire la mythologie des jumeaux divins dans son ensemble, mais seulement de montrer ce qu'apporte à leur interprétation la théorie des trois fonctions. C'est ainsi que la série s'ouvre tout naturellement par la reprise d'un thème central de la théorie, la guerre des Ases et des Vanes, «guerre de fondation», comme la guerre sabine à Rome, qui oppose la troisième fonction aux deux autres avant de les réunir en une indissociable unité organique. Dès *Naissances d'archanges* (1945), Dumézil avait mis en rapport la légende indienne du vieux mari Cyavāna, de sa jeune épouse Sukanyā et des Aśvins avec celle de la guérison par les Aśvins de Viṣṇu décapité, et cet ensemble avec le conte scandinave du mariage de Niord

et Skadi, et la guerre sabine (p. 177-180) : l'idée vient de loin. Elle est ici considérablement élargie et approfondie. La « promotion des Nāsatya védiques » liée à la décapitation de Viṣṇu par la légende de Dadhyañc Ātharvaṇa et à celle de Cyavāna par la légende de Mada (« Ivresse ») trouverait un parallèle dans la mythologie scandinave qui conclut la guerre entre Ases et Vanes par la décapitation de Mimir et la fabrication de Kvasir (« le kvas »), et sa répartition. Si l'on admet à la fois la correspondance entre la légende du mariage de Niord avec celle de Cyavāna et la continuité originelle entre cette légende, celle de la décapitation de Viṣṇu et l'accession des Aśvins au sacrifice, c'est un vaste ensemble de correspondances à la fois précises et significatives que l'on établirait ainsi : Mimir et Viṣṇu (représentant le sacrifice) décapités, Kvasir et Mada-ivresse « tronçonnés » et répartis, les Vanes et les Aśvins (représentent de la troisième fonction) associés « aux dieux » (à ceux des deux premières fonctions) dans le sacrifice, à la suite d'un mariage dans lequel c'est l'épouse qui choisit son époux, comme dans le *svayamvara* (« libre choix ») indien. Mais faut-il admettre ces rapprochements ? C'est ce sur quoi nous reviendrons. Les études suivantes : les entités jumelles du mazdéisme et leurs diverses résurgences n'apportent que des précisions et des confirmations de détail, mais aucun élément décisif pour la reconstruction à l'échelon indo-européen ; ils ne valent, à cet égard, que fondés sur le parallèle établi entre l'ensemble indien et l'ensemble nord-germanique. L'étude 82 « Njörðr et Freyr, Père et fils gémellaires » revient sur ce point crucial : la démonstration exige que Niord soit un ancien jumeau divin (ce qui est moins évident que dans le cas de Hengest et Horsa). L'étude consacrée aux jumeaux ossètes comporte une indication gênante pour la théorie : ils appartiennent à la caste des guerriers. Confronté au caractère exclusivement guerrier des Dioscures grecs et aux traits guerriers que le livre 8 du *R̥gveda* prête aux Aśvins, cette indication ne saurait être négligée. L'étude voisine, consacrée aux jumeaux arméniens de *David de Sassoun* n'apporte guère au dossier des jumeaux de troisième fonction : Charles de Lamberterie (dont l'étude n'est pas mentionnée) a montré que l'essentiel de leur légende provient de la mythologie des dieux guerriers, en particulier de mythes parallèles à ceux de Vṛtra et de Vala dans le Vēda. On est par ailleurs surpris de lire que le rapport entre le nom des deux Mher et celui de Mithra serait « un mirage » (p. 119). Tel n'est pas le point de vue des spécialistes du mithraïsme qui ont traité de la question. L'étude sur Luhrāsp et Guštāsp, deux personnages du Livre des Rois persan, prolongeant l'interprétation proposée par Stig Wikander, est en elle-même d'un grand intérêt. Elle met en évidence l'existence, et la vitalité (confirmée par l'invention du personnage de Zerir) du « trio dioscurique » dans le monde iranien, bien qu'il soit absent de l'Avesta : l'association à des représentants assurés (leurs noms en -āsp montrent clairement que ce sont des « Aśvins ») des jumeaux divins de Nāhīd, la source universelle Anāhitā, que Guštāsp va conquérir à Byzance rappelle l'association des Aśvins védiques à la Fille du Soleil qu'ils conquièrent et dont ils font leur épouse commune. Dans son étude, Wikander avait relevé l'existence d'un « thème mythologique indo-européen : les Dioscures au service d'une

déesse» (p. 318), passage que cite Dumézil (p. 143), mais sans rien en tirer. Elle est pourtant capitale, en raison du parallèle védique, auquel Wikander associait implicitement le parallèle grec des Dioscures et de leur sœur Hélène ; et naturellement du parallèle baltique des Fils de Dieu et de la Fille du Soleil. Il conviendrait aussi de rappeler que Herman Lommel a montré, dans son article de la *Festschrift* F. Weller (1954), p. 405 et suiv., qu'Anāhitā équivaut à la Sarasvatī védique. Or selon le *Yajurveda* (2), Sarasvatī est l'épouse des Aśvins : *Vājasaneyi Sāmhitā* 19, 94 ab *Sārasvatī yōnyām gārbham antār aśvibhyām pātnī sūkṛtam bibharti*. «Sarasvati, leur épouse, porte en son sein pour les Aśvins un enfant bien formé». De plus, il apparaît dans une étude ultérieure, fâcheusement dissociée de celle-ci, 93 «les mariages des filles du Kaisar de Roum» que le mariage de Nāhīd rappelle la pratique indienne du *svayamvara* : le lien avec le «libre choix» de Sūryā, la Fille du Soleil, qui devient l'épouse des Aśvins à l'issue d'une course truquée est manifeste. Mais avec ce trio la signification se déplace de la sphère sociale à la sphère cosmique : la Fille du Soleil (comme par ailleurs l'Aurore, mère des Aśvins) a manifestement une autre raison d'être que d'incarner la «troisième fonction». Il vaudrait la peine d'examiner en détail chacun des points signalés comme essentiels pour la démonstration. On s'en tiendra à ceux-ci :

1° Viṣṇu, le dieu conquérant, ou créateur, de l'espace, le correspondant de Vidar (Esquisses 99) est-il *dès l'origine* le sacrifice, comme il l'est dans les Brāhmaṇas ? Le *Ṛgveda* ne l'indique pas, et ne le suggère pas. Mais s'il ne l'est que par une réinterprétation ritualiste, la comparaison avec Mimir, si tant est qu'on l'admette, doit recevoir une autre interprétation que sacrificielle (l'union des trois fonctions dans le sacrifice divin).

2° Le lien établi par les *brāhmaṇas* entre la légende de la décapitation de Viṣṇu, inconnue du *Ṛgveda*, et celle, connue du *Ṛgveda*, de Dadhyañc Ātharvaṇa (qui comporte également une décapitation, et inclut les Aśvins) est-il primitif ? Ce n'est pas évident. On a pu réunir secondairement deux légendes de décapités, qui avaient initialement une signification différente, et n'étaient pas liées au sacrifice.

3° Peut-on raisonnablement séparer la légende de Cyavāna de l'ensemble de la légende aśvinienne, en particulier des histoires d'aveugles qui retrouvent la vue, comme Dīrghatamas, Kaṇva, Rjṛāśva et, d'autre part, de l'exploit des Ṛbhus qui rendent la jeunesse à leurs vieux parents ? Mais ces «vieux parents» sont explicitement identifiés : ce sont le ciel et la terre. Il me paraît donc opportun de reprendre, dans son ensemble, la question des jumeaux divins indo-européens et celle de leur représentation dans le monde germanique.

Les jumeaux divins indo-européens sont avec le ciel diurne **dyew-* et l'aurore **H₂ (e)ws-(e/os)-* parmi les rares divinités dont la désignation et la signification, cœur de leur mythologie, se laissent reconstruire par la méthode comparative : superposition, quand il s'agit des signifiants (« Petits-fils de Dyau » védiques, « Jeunes gens de Zeus » grecs, « Fils de Dieu » lettons, auxquels on peut ajouter les « Fils du Jour » des *Sigrdrifomal*, inconnus par ailleurs, mais dont le nom est transparent) ; mise en correspondance de structures après analyse des données, comme on le fait pour la reconstruction de la syntaxe, pour leur mythologie : en particulier le thème du « retour à la maison » exprimé par la racine **nes-* base de leur désignation indo-iranienne **ndsaria-* de leur sœur-épouse la Fille du Soleil enlevée ou épousée par un tiers (souvent le dieu Lune) ; celui du « retour à son point de départ » du cycle annuel, assimilé à une « guérison » (c'est également l'une des acceptions de la racine, all. *genesen*) ou à un rajeunissement. Si la guérison est en général celle d'un aveugle, c'est parce que le soleil est l'œil du ciel diurne. Tout cela relève à l'évidence de la sphère cosmique. Mais l'identification cosmique des jumeaux eux-mêmes pose un problème qui, à ce jour, n'a pas reçu de solution satisfaisante. Non certes l'origine de la notion, qui est évidente ; il s'agit du phénomène de la gémellité humaine, perçue positivement ou négativement (et souvent des deux façons à la fois) dans les cultures archaïques. Par là s'explique directement l'une des deux formes principales du trio dioscurique, celle qui réunit la mère et ses deux fils jumeaux. C'est seulement après être passés par la sphère cosmique (où ils ont pu recevoir plusieurs affectations successives) et y avoir acquis une nature exclusivement bienfaisante dans le rôle qu'ils jouent dans le « retour » de la Fille du Soleil et donc de la belle saison que les jumeaux divins ont pu entrer finalement dans le système des trois fonctions. Il est même arrivé qu'ils en soient ici ou là les représentants exclusifs, comme dans la séquence des dieux indiens du Mitanni, ou le groupement de Pindare *Néméennes* 10, 112 et suiv. Mais cette affectation, récente, n'est pas exclusive : les Dioscures sont des guerriers, comme les jumeaux ossètes et les *Aśvins* dans le livre 8 du *R̥gveda*.

Plusieurs passages du *R̥gveda* associent les *Aśvins* à Indra : 1, 30, 17-19 ; 8, 9, 12 ; 26, 8 ; aux Maruts : 8, 94, 4 ; à Rudra 1, 34, 6 ; 8, 22, 1.14. Ils sont même nommés « les Rudras » 1, 158, 1 ; 7, 73, 8 ; 75, 3 ; 8, 22, 14 ; 26, 5 ; ils « suivent le chemin de Rudra » 1, 3, 3. Le souvenir de cette nature guerrière subsiste jusque dans le rituel brahmanique. L. Renou, *l'Inde fondamentale*, p. 70, présente en ces termes la formule de l'*Āpastamoha Śrauta Sūtra*, 1, 21, 5 : « un *yajus* qui contient comme *liṅga* (élément typique) la mention de l'impulsion de Savitar (*liṅga* religieux). Celle des bras des *Aśvins* (*liṅga* guerrier), celle des mains de Pūshan (*liṅga* ouvrier) ; la quatrième fois, le versement a lieu « en silence ». On doit donc se demander pourquoi ils ont été affectés à la troisième fonction. La raison « sociologique » est leur nature primitive, que le passage par la sphère cosmique n'a pas fait oublier : ce sont des humains. Cette raison n'a guère pesé en Grèce, où l'on est « humaniste » (l'homme suprême merveille du monde, mesure de toutes choses, etc.), mais elle a joué pleinement en

Inde, où on ne l'est pas. Les Maruts eux-mêmes, incontestablement guerriers, puisqu'ils transposent dans le panthéon les bandes de «jeunes guerriers» indo-iraniens (dits **mārya-*) sont, comme les Aśvins, considérés comme des *vaiśyas* parmi les dieux par le *Śatapatha-brāhmaṇa*, 5, 1, 3, 3 et ailleurs. La «nature» a pesé plus lourd que la fonction. Par cette nature originelle s'expliquent directement un grand nombre de légendes germaniques de jumeaux expulsés avec leur mère, qui s'en vont fonder une nouvelle tribu. Ou qui, comme Romulus et Rémus, reviennent en force après avoir été expulsés, et qui se vengent. Le caractère paisible et bénéfique des jumeaux de troisième fonction ne provient assurément pas de telles situations. Aborder la question des jumeaux divins à partir des trois fonctions est une entreprise certes justifiée, puisqu'elle repose sur un certain nombre de faits incontestables, mais qui, pour les raisons exposées, ne peut atteindre que le dernier état de leur mythologie. Le fait que les concordances les plus significatives soient observées entre le domaine germanique et le domaine indien, qui ne sont pas spécialement proches, et surtout qu'elles reposent sur des formes évoluées de la légende, celles des *brāhmaṇas*, suggère qu'il s'agit plutôt de développements parallèles à partir d'un ensemble de conceptions communes que d'une pure et simple conservation. Ce qui confirme cette impression est l'impossibilité manifeste de rendre compte à partir de l'hypothèse trifonctionnelle de l'ensemble de la légende aśvinienne telle qu'elle apparaît dans le *Ṛgveda*. Après une tentative peu probante (la jument Viśpalā), Dumézil y a renoncé. C'est pourquoi l'interprétation qu'il maintient pour le seul épisode de Cyavāna est à priori suspecte. Mais c'est surtout le parallèle établi avec le mariage de Niord et Skadi qui me paraît contestable. Que Niord et Frey, quoique père et fils, soient les représentants des jumeaux divins n'a en soi rien d'in vraisemblable : les parallèles invoqués par Dumézil (Luhrāsp et Guštāsp, les deux Ara arméniens) sont convaincants à cet égard. La difficulté est ailleurs. Elle réside d'abord dans le fait que leurs désignations n'ont aucun trait commun, et, en particulier, qu'elles ne sont pas liées par l'allitération. Elle réside surtout dans le rôle que joue Niord, celui du «vieux mari», donc celui de Cyavāna, alors que le rôle du «jeune prétendant évincé par la jeune femme», celui des Aśvins, est tenu par Balder. Cette correspondance n'a pas échappé à Dumézil, qui la formule en ces termes, p. 53 : «Enfin, le thème du rajeunissement du vieillard - moyen ou piège -, lors du *svayamvara* de Sukanyā et du choix de Skaði est traité de deux manières proches, mais inverses : en Inde, Cyavāna est réellement et définitivement transformé en jeune homme, alors que Njōrðr, le doyen des Vanes, n'est qu'illusoirement, éphémèrement «pris pour un jeune homme», par Skaði. En conclusion, le couple Cyavāna-Sukanyā est rétabli pour toujours, le couple Njōrðr-Skaði, mal composé, est voué à une proche rupture. » Il y a là une difficulté d'autant plus sérieuse que la discorde entre Niord et Skadi peut être rapprochée de celle des «vieux parents brouillés» que Héra se propose de réconcilier, *Iliade* 14, 301 et suiv. : Océan, le père des dieux, et leur mère, Téthys, qui a chance de représenter la terre. Comme Tacite nous apprend que la déesse Nerthus, dont le nom est la forme

féminine correspondant au nom de Niord, **nerþu-z*, est la Terre mère, et que nous savons par ailleurs que Niord est un dieu marin, L' hypothèse mérite considération. Et dans ce cas, Niord joue bien le rôle du «vieux mari» dès l'origine. Quant au thème du rajeunissement, il figure bien dans la légende, avec l'histoire des pommes d'Idun, mais il s'applique à l'ensemble des dieux et non pas au seul Niord ; il a donc une tout autre signification.

On tient ici l'une des insuffisances du modèle trifonctionnel quand il est appliqué de façon systématique : il conduit à gauchir l'interprétation de concordances réelles, significatives, mais porteuses d'une autre signification. Un exemple net d'une telle distorsion s'observe dans ce qui est dit du dieu Thor, p. 33 : «Il faut reconnaître que, chez les Scandinaves comme, du reste, chez tous les Germains... la guerre en tant que telle, le patronage des guerres humaines passées dans la dotation d'Ódinn, repoussent þórr vers un autre usage de la force et de son marteau, la guerre mythique contre les géants et le bruyant duel atmosphérique qu'est l'orage». Etant donné que Thor, le *Donner* allemand, n'est autre que le «tonnerre», une telle filière a de quoi surprendre. celle qu'impose la signification de son nom est en elle-même plus naturelle : l'orage est une réalité plus ancienne que la guerre.

Ces observations ne tendent pas à rejeter l'hypothèse d'une filiation entre les jumeaux divins indo-européens et les dieux germaniques **Nerþu-z* et **Frauja-z*, mais à montrer que la dissociation du couple gémellaire est très ancienne. Il est même possible d'en trouver la raison. On sait par la *Germanie* de Tacite que le couple des jumeaux divins survivait à son époque sous sa forme originelle, parfaitement identifiable (puisque Tacite reconnaît en eux les Dioscures), et leur nom *Alces* «élans» montre qu'il s'agit d'une forme particulièrement ancienne, antérieure à l'utilisation du cheval. Ces Dioscures-élans sont certainement antérieurs aux Dioscures-chevaux représentés par *Hengest* et *Horsa* (et les *Ásvins*), et naturellement aux Dioscures cavaliers du monde grec. Leur nature primitive de «fils du ciel diurne» est attestée par les «Fils du Jour» eddiques, mentionnés ci-dessus. Quant au trio dioscurique, l'une de ses deux formes originelles, la forme purement humaine, celle de la mère et de ses deux fils expulsés en raison de leur gémellité, a été très largement utilisée dans la légende historique et l'histoire légendaire. l'autre forme, cosmique, de la sœur-épouse et des frères-amants, était évidemment inutilisable directement. C'est pourquoi, chacun des jumeaux a été pourvu soit d'une épouse (**Nerþu-z*), soit d'une sœur (**Frauja-z*), qui n'est pas son épouse. C'est ainsi que **Frauja-z* «le Seigneur» (all. *fron-*) a conservé comme sœur la «Dame» **Fraujō* (all. *Frau*) qui n'est autre que la Fille du Soleil, secondairement identifiée à l'Aurore. Quant à **Nerþu-z*, il a été marié à une **Nerþū*, la Nerthus Terre mère de Tacite. Il a donc perdu une part essentielle de ses caractères dioscuriques pour devenir un dieu marin, époux séparé d'une déesse terrienne. Le souvenir de la situation originelle n'a pas totalement disparu : l'*Ynglinga*

saga indique, au chapitre 4, que Niord était marié à sa sœur (dont le nom n'est pas indiqué), et qu'il avait dû rompre cette union quand il a rejoint les Ases. Leurs noms s'interprètent aisément dans cette hypothèse : Les Dioscures sont des «maîtres-protecteurs», gr. (w)ának (t). Leur temple à Sparte se nomme l' *Anákeion*, leur fête les *Anákeia*. Quand la tempête se lève, *Odyssée* 12, 290, c'est «malgré les dieux protecteurs» (= les Dioscures). Les Ásvins sont des «seigneurs», *nárā*. Le nom de Niord peut s'interpréter par là ; mais il peut aussi s'interpréter comme le nom du «danseur» : les Ásvins sont appelés «les deux danseurs», *nrtā* (vocatif) *RV* 6, 63, 5 d.

La deuxième partie apporte quelques précisions et confirmations aux traces d'idéologie trifonctionnelle importée dans le *Kalevala* (la fabrication de la femme d'or et du *sampo*) à quoi s'ajoute un rapprochement entre le chien de Kullervo et celui des Pāṇḍavas du *Mahābhārata* : il s'agirait d'un emprunt, par l'intermédiaire de l'Iran.

Les *trifunctionalia* (86-96) qui constituent la troisième partie concernent des sujets et des domaines divers dont le seul lien est l'illustration de l'hypothèse trifonctionnelle et la démonstration de sa fécondité. «Médecine indo-européenne» (88) révisé à la baisse la thèse, remontant à Darmesteter, reprise par Benveniste et Puhvel, d'une «doctrine médicale indo-européenne». S'il faut, comme le propose Dumézil, rattacher la médecine à la troisième fonction, il n'y a là rien que de naturel, rien qui ressemble à une «doctrine» élaborée, pensée. La tripartition serait donc secondaire et récente ; c'est en effet probable, et c'est souvent le cas. Version élargie de la leçon de clôture au Collège de France, l'esquisse 89 consacrée au panthéon des Kafirs est à coup sûr l'une des plus intéressantes du recueil. On voit comment s'est réorganisé sur le modèle trifonctionnel un panthéon centré sur une entité incarnant l'activité majeure de la communauté, la razzia : Gish (= véd. *gāviṣṭi*-). Cette entité qui tient la place du dieu guerrier Indra s'est entourée de divinités de la mort (Imrā le «roi (des morts) Yama» et son vizir Moni, Mahādeva-Śiva, le destructeur) et de la fortune, Bagišt (Bhaga Fortune) et sa mère Dizane (Dhiṣaṇā). Les esquisses suivantes confirment l'interprétation antérieure (*Jupiter Mars Quirinus* I p. 250) du témoignage d'Hérodote, 5, 7, sur les dieux thraces et ajoute un rapprochement suggestif de la désignation de *Bendis* (Artémis) avec l'une des désignations des dieux en vieil-islandais, *bōnd* «liens». L'esquisse 91 tire parti des indications surprenantes que donne cet auteur, 1, 131, sur le panthéon perse (Ahura Mazda identifié au ciel, Mithra à Aphrodite). L'esquisse 91 Bis interprète l'ordonnance du défilé du dernier Darius (Quinte-Curce, 3, 3) à partir des «cercles d'appartenance» de la société iranienne et interprète fort ingénieusement les célèbres Immortels comme la figuration des *fravartīs*, qui constituent en l'homme le principe d'immortalisation (s'il est un «partisan de la vérité»). En revanche, le rapprochement, proposé déjà *Journal asiatique* 1953, et admis

par plusieurs iranistes, avec les Maruts indiens me paraît peu probable ; dans une étude à paraître dans le *Bulletin de la société de linguistique de Paris* de 1995, je propose de rapprocher l'iranien *fravarti-* du germanique **wurdi-* «destinée». L'esquisse 92 «les malheurs des fils de Iapetos» présente Prométhée et Epiméthée comme des jumeaux divins contrastés (une conception très peu représentée chez les Ásvins, davantage chez les Dioscures, et qui peut aller jusqu'à l'antagonisme : Romulus et Rémus). Leurs frères Atlas et Menoitios sont rapprochés respectivement d'Indra et de Vāyu. L'étude aboutit à une conclusion suggestive : «Il semble qu'une grande épopée divine ait existé de tout temps en Grèce, à laquelle Homère ne fait que peu d'allusions. » (p. 253). Épopée fondée sur la succession des dieux suprêmes, le «ciel étoilé» Ouranos, Kronos et son frère Iapetos, puis Zeus «ciel du jour» - succession significative, mais dont la signification n'est probablement pas à chercher dans les trois fonctions. L'esquisse 93 a été signalée à propos du cycle des jumeaux divins, où elle trouverait, on l'a vu sa place naturelle, et prendrait toute sa signification. Les trois études suivantes sont consacrées à des triades fonctionnelles de malheurs (Electre), de péchés (Tarquin père et fils : le troisième péché est le célèbre viol de Lucrèce), de ruses (la géante des *Havamal*, 95-102).

Les esquisses consacrées à la *Lokasenna* confirment pleinement le caractère traditionnel de ce poème où l'on a vu, à tort, l'œuvre d'un incroyant ou d'un chrétien tournant en dérision le panthéon nord-germanique. L'hypothèse selon laquelle les sarcasmes de Loki portent sur des traits essentiels, parfois méconnus ou incompris, des divinités visées (la liste, p. 292, en est assez longue) s'avère féconde. Ainsi pour Idun et Gefiun qui se révèlent être les homologues de Juventas et Fortuna (qui de son côté correspond à Bhaga Fortune). Le barde Bragi, qui est obligé d'accueillir Loki après avoir tenté de le mettre à la porte, apparaît comme l'un des «souverains mineurs», et Vidar, qui doit lui céder sa place, comme un ancien dieu de l'espace, lié à Viṣṇu. Dumézil insiste à juste titre sur la parenté entre leurs noms, liés au préverbe **wi-* «en toutes directions». On pourrait en faire autant pour Bragi, dont le nom est lié à celui du brahmane indien. Quant au fait que l'affaire commence par l'intervention du feu (*Eldir*) et finit par la flamme (*logi*) qui brûle le palais, Dumézil le met en évidence (p. 308-309), mais n'en propose pas d'interprétation. Le recueil se clôt par deux études qui ont en commun de rechercher dans le folklore une réponse aux questions que posent l'histoire de Mézence, le «contempteur des dieux», celle d'Indra «mis en vente» (RV 4, 24) et le mythe de Prométhée.

De la lecture de ces pages, on peut tirer deux conclusions dont l'une concerne la méthode et l'autre la chronologie. Il apparaît que l'interprétation des structures religieuses triples et des récits ternaires est pleinement convaincante, et apporte, s'il en était besoin, une

nouvelle confirmation de l'inépuisable fécondité de l'hypothèse trifonctionnelle. Mais il n'en va pas de même pour la tentative en vue de reconstruire un vaste ensemble mythique centré sur le sacrifice divin et aboutissant à une affaire conjugale réunissant un vieux mari, une jeune femme et les jumeaux divins : ici, la comparaison implique trop de suppositions et de distorsions pour être convaincante. La méthode «comparative» visant à reconstruire par superposition une trame narrative complexe achoppe sur le foisonnement de l'invention mythologique et ritualiste. L'approche qui donne les meilleurs résultats est celle de la «reconstruction interne», qui dégage la signification originelle d'une structure ou d'un récit.

Curieusement, le seul secteur de la mythologie des jumeaux divins qui soit accessible à la reconstruction comparative, la mythologie du «trio dioscurique» sous ses deux formes principales (l'Aurore mère et ses fils jumeaux, transposition cosmique du fait social originel ; la Fille du Soleil et ses frères-amants) est laissé de côté, parce que sa signification n'a rien à voir avec les trois fonctions. C'est ici que l'aspect chronologique de la question apparaît clairement : le cadre chronologique dans lequel s'inscrivent les reconstructions les plus probantes (et souvent incontestables) n'est pas celui de la société la plus ancienne, celle pour laquelle le déroulement normal du cycle annuel représente une préoccupation vitale, ni même celui de la société lignagère, où l'individu n'existe que par son lignage, mais bien celui de la société héroïque, dans laquelle l'individu émerge, où l'on voit même une fille se choisir librement un époux. C'est la période ultime de la communauté indo-européenne, et plus probablement le début de l'évolution séparée des diverses ethnies. Ainsi s'explique la prolifération des récits et des structures trifonctionnelles aux époques récentes. Il convient donc de supposer des développements parallèles fondés sur un ensemble de conceptions communes plutôt qu'une conservation là où apparaissent certaines similitudes.

J. H.

Philippe JOUET, *L'Aurore celtique. Fonctions du Héros dans la Religion Cosmique*
Les Editions du Porte-Glaive, Paris 1993.

L'auteur s'est déjà fait connaître, il y a quelques années, par un essai intéressant sur les *Religion et Mythologie des Baltes* (Milan/Paris 1989) ; tout en demeurant dans le domaine de l'exégèse des textes religieux européens, il se tourne aujourd'hui vers les Celtes dont les langues lui sont plus familières que celles des Baltes, ce qui est, sans aucun doute, une exigence naturelle lorsque l'on veut pénétrer le mental d'un peuple. Plus philologue que

linguiste, il n'abuse pas des étymologies qui sont souvent matière à bien des révisions : on signalera ainsi, par exemple celle qu'il donne, p. 222, du nom divin Ir.*Ogme*, par Ie. **h₂e/ok-* «aigu» ; pierre, voûte, etc, qui permet des perspectives intéressantes, mais cette hypothèse est différente d'une autre par La. *aið*, *axâre* qui a la faveur de F. Bader (cf. *Langues indo-européennes*, Paris 1994, p. 12) : quelle que soit la meilleure de ces deux suggestions et, même si ni l'une ni l'autre n'est finalement reçue, l'analyse des fonctions d'*Ogme* d'après les textes moyen-irlandais demeurera toujours valable et c'est là le plus important.

Le titre de l'ouvrage est un peu trompeur en ce sens que l'Aurore n'est traitée, à proprement parler, que dans la deuxième partie, la plus brève (pp. 171-219), de l'ouvrage alors que le Héros, mentionné en sous-titre, occupe les pp. 35-169, mais n'attribuons pas à l'auteur ce qui n'est peut-être qu'un choix d'éditeur pour un «bon» titre !

Très sagement, le travail s'ouvre sur un avant-propos où l'auteur délimite le fait celtique et souligne bien que «c'est à la Celtique insulaire, celle des Brittons et des Gaëls christianisés, que nous devons l'essentiel des textes historiques, légendaires et mythologiques qui donnent accès à la tradition du paganisme originel» (p. 10). On remarquera avec plaisir l'usage de la minuscule dans le mot «tradition» qui est un refus de prise en considération d'une prétendue «Tradition primordiale» hypostasiée que certains n'hésitent pas à emprunter aux spéculations de René Guénon pour l'appliquer à tort et à travers au monde celtique et créer ainsi une sorte de «cléricalisme» païen assez ridicule. Loin de tout dogmatisme de cette sorte, l'auteur insiste sur la difficulté et les hésitations de la recherche, propres à toutes les enquêtes sur les religions mais singulièrement dans le domaine celtique, même si l'on se borne aux études utilisant des méthodes scientifiques, ce qui faisait écrire à Joseph VENDRYES (cf. p. 12) : «A mesure que l'on avance dans l'étude de la religion des Celtes, on a l'impression de poursuivre un objet qui recule sans cesse et se dérobe à toute prise. Ou, s'il arrive qu'on réussisse à en saisir quelque chose, on n'a entre les mains qu'une enveloppe vide dont le contenu a fui sans retour». Depuis ce temps, la «nouvelle mythologie comparée» a procuré une méthode d'approche plus fiable et les travaux de DUMEZIL ont fourni une trame sur laquelle on peut bâtir le tissu, d'autant mieux que les textes irlandais et gallois ont fait l'objet d'éditions plus rigoureuses. Ph. JOUET décrit sommairement (pp. 12-22) ses sources principales et les faits socio-religieux sur lesquels il fondera ses démonstrations.

Dans une rapide introduction, il rappelle ce qu'a déjà donné la reconstruction indo-européenne sur la cosmologie, les Aurores, la Belle Saison de l'année, la nature du Héros, le schème de la «traversée de l'eau de la ténèbre hivernale» et la triade «Pensée, Parole,

Action» ; on reconnaît clairement là les thèmes familiers aux lecteurs de Jean HAUDRY dont l'auteur se réclame clairement et dont il veut faire l'application au domaine celtique. Cette influence est en effet très forte sur tout le livre, un peu trop parfois pourrait-on dire, au risque d'altérer l'originalité du travail réalisé qui va bien au-delà du simple ajout d'une nouvelle province indo-européenne à la synthèse de Jean Haudry, Il est évident cependant que la coloration «cosmologique» de ce dernier pourrait, utilisée sans précautions, conduire à une mode comme le fut la tendance «sociologique» de Dumézil (pp. 23-34).

C'est ainsi que toute la première partie du livre, consacrée donc au Héros et à l'année reprend point par point la définition d'Haudry. L'auteur part d'une analyse soignée du récit des «aventures de Nera» (*Echtra Nerai*), texte mineur en marge de la grande épopée de *Táin Bó Cúalnge* (connue en français sous le nom de «Razzia des vaches de Cooley») ; le texte dont nous disposons, à partir de deux manuscrits, a été édité aux tomes 10 et 11 de la *Revue Celtique* par Kuno Meyer, avec une traduction allemande ; on en trouvera une analyse par Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert* (Halle 1921, repr. Hildesheim/New-York 1980) pp. 311-316. Sans être passée inaperçue, cette saga est relativement peu connue et c'est un des mérites de Ph. Jouet d'avoir montré tout l'intérêt qu'elle présentait pour l'élucidation de la nature du héros irlandais. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer (cf. p. 48) que le mIr. *Nera* représente un vIr. **nere* qui se ramène à un dérivé en *-io, soit **nerio-* de l'Ie. **h₂ ner-* désignant «l'homme des deux niveaux supérieurs de la société» et c'est d'autant plus caractéristique que, si ce mot est resté assez vivace en gallois, il a totalement disparu du vocabulaire irlandais où il ne se trouve plus que comme terme conservé par des glossaires, *ner*, avec le sens poétique de «sanglier» : son dérivé, utilisé comme anthroponyme a donc toute chance de conserver un trait ancien, bien antérieur à la date définitive de composition du récit (10^e s. ?). Nera a ainsi toute chance de représenter, par excellence, le héros dans la société que les Celtes opposaient vigoureusement au héros «sans clan ni terre» des bandes de *fianna*, et c'est bien ce que l'on constate puisque son destin est de sauver la société établie mise en danger à l'époque trouble de *samain* par la venue de la saison sombre et l'originalité peu ou pas signalée jusqu'ici est que ce salut provient de la complicité sexuelle avec une aurore.

Cependant, un récit irlandais n'est pas un traité rigoureux de théologie et l'auteur remarque que c'est à peine si le thème de la «traversée de l'eau» est évoqué. L'histoire de Nera fournit une base solide, mais elle doit être confortée par d'autres récits. L'un de ceux-ci, mieux connu que le premier, ne nous a été livré que par un manuscrit relativement tardif, le *Livre de Fermoy* qui date du XV^e siècle, c'est *Eachtra Airt meic Cuind 7 tochmarc Delbchaine ingine Morgain* (Les aventures d'Art fils de Conn et la courtise de Delbchaem fille

de Morgan). Comme dans le premier récit, la société est en danger, expressément cette fois par la présence maléfique d'une femme de l'Autre Monde qui a séduit le roi. Celui-ci s'embarque et après une longue quête découvre un jeune homme, Segda, qui sera, au prix de son sacrifice, l'instrument de la régénérescence du royaume. Le sacrifice humain est évité, ce qui consolera tous ceux qui se révoltent à l'idée que les Celtes aient jamais pu en commettre, et le royaume sauvé grâce à ce «dieu de la victoire» (**Sego-dēuo*-) qui pourrait bien être l'explication du nom de *Segda*. Comme dans tout récit irlandais, ce sec résumé ne saurait rendre compte des multiples incidents qui l'étoffent et que Ph. Jouet développe et analyse avec beaucoup de soin car ces thèmes, mentionnés comme en passant parce que familiers aux auditeurs d'alors, procurent le sens profond du récit. Certaines énigmes demeurent, mais il apparaît bien que le voyage de Conn débute à Samain pour s'achever avec le solstice d'hiver, tandis que celui de son fils Art occupe la période qui va du solstice à la fête du renouveau, Imbolc, assimilée plus tard à la Chandeleur chrétienne. Cette chronologie est bien mise en évidence par le tableau de la page 75. Ces aventures de Conn sont nécessaires à l'économie du récit, mais n'en sont guère que la préface, car le véritable héros est bien Art qui illustre le schème de la «traversée de l'eau de la ténèbre hivernale». C'est ce que l'auteur analyse avec beaucoup de soin en montrant là conquête de l'Aurore et aussi les épreuves du héros (p. 79-108). On sera plus sceptique cependant à propos de son exégèse de la triade «pensée, parole, action» qu'il voudrait absolument retrouver chez les Celtes. C'est là, peut-être, qu'on le pensera par trop tributaire de la pensée de Jean Haudry qui a bien montré toute l'importance de cette «religion de la vérité» pour le monde indo-européen dans son ensemble. Or s'il est bien vrai que c'est là un thème qui revient très fréquemment dans l'Irlande médiévale, il n'est pas du tout certain que ce soit un trait hérité et on a, au contraire, de bonnes raisons de penser qu'il s'agit d'un très lointain emprunt à l'Iran, où le trait est particulièrement clair, par l'intermédiaire du christianisme syriaque, saint Éphrem en particulier, qui fut assez tôt connu des moines irlandais ; compte-tenu, néanmoins, des nombreux témoignages, tant dans les sagas que dans la prose religieuse, beaucoup plus nombreux que partout ailleurs en Europe, il n'est pas illégitime de penser que le terrain était, en quelque sorte, préparé.

Les textes irlandais eux-mêmes invitent l'auteur à procéder à des comparaisons fructueuses (pp. 109-132) concernant «le Soleil et les vaches aurales». Il étudie ensuite cette conception proprement insulaire du *síd*, ce monde souterrain où se réfugièrent les dieux lors de la venue des «fils de Míl», autrement dit les Gaëls actuels, conception qui n'est pas sans attirer beaucoup de questions. On peut notamment se demander comment un peuple qui ne fut jamais soumis par l'Empire Romain a pu donner à ses ancêtres un nom directement emprunté au La. *miles* tandis qu'il relègue ses dieux propres dans un infra-monde. Le légendaire des invasions de l'Irlande est loin d'avoir livré tous ses secrets et le *Lebor Gabála*

apparaît de plus en plus comme un enchevêtrement de traditions plus ou moins accolées et certainement « revues et corrigées » par le christianisme qui seul pouvait imposer ce nom de Mfl comme ancêtre éponyme et rejeter les « démons » dans le monde extérieur. Quoi qu'il en soit, l'auteur a raison de souligner la persistance des Îles Bienheureuses, véritables produits de la « Belle Saison » et sans doute, à l'origine, séjour des dieux : les tertres du *síd* apparaîtraient alors comme des voies de passage d'un monde à l'autre lors des périodes d'ouverture, c'est-à-dire essentiellement les nuits de Samain.

Les documents brittoniques ont longtemps été tenus pour quantité négligeable par beaucoup de celtistes et il est bien vrai que l'Irlande leur offrait un champ beaucoup plus vaste d'investigations. Il faut ajouter aussi que la philologie celtique, née au milieu du XIX^{ème} siècle avec Johann Caspar ZEUSS, était essentiellement fondée sur les textes canoniques du vieil-irlandais que sont les gloses, de Würzburg notamment, et que relativement peu d'entre eux avaient un accès direct aux poèmes et récits en gallois moyen, très mal édités et encore plus mal interprétés à cette époque : il a fallu, à vrai dire, attendre les travaux de Sir Ifor WILLIAMS, en gros, à partir des années 30, et, plus récemment ceux de ses élèves gallois, parmi lesquels on citera Rachel BROMWICH, J.E. CAERWYN WILLIAMS, A.O.H. JARMAN, etc., pour que l'on puisse véritablement apprécier les données galloises anciennes des poèmes d'Aneirin, Taliesin et le pseudo-Taliesin, le récit si complexe de *Mal y kavas Kulhwch Olwen*, etc. et s'apercevoir que cela recouvre fondamentalement et complète les données irlandaises. L'auteur en a largement tenu compte et a donné à ces documents une bonne place dans sa démonstration. Il n'a pas craint non plus d'y ajouter, à juste titre, pensons-nous, des éléments empruntés à la Bretagne et tirés de la *Vita* de Judicaël. On sait combien il faut être prudent dans l'exploitation des données fournies par la Bretagne continentale : en dehors des vies de saints, toutes plus ou moins reposant sur des clichés conventionnels mais où on découvre parfois des perles inattendues, elle ne nous a guère fourni que des documents folkloriques recueillis pour la plupart dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Cependant, l'édition enfin réalisée, par M. MENARD (Brest, 5 vol. 1984-1994) des *Kontadennoù ar bobl* de Luzel pourrait bien réserver d'heureuses surprises aux chercheurs qui auront à leur disposition le texte original au lieu d'adaptations françaises parfois mises au goût du jour de la bonne société de l'époque.

C'est donc dans la seconde partie de son livre et après avoir ainsi préparé le terrain que l'auteur développe les données disponibles sur l'Aurore celtique. Il y applique la même rigueur que précédemment et s'en tient à l'étude stricte des textes. Tout d'abord il fait un inventaire des noms irlandais de l'aurore et de ses traits caractéristiques et étend immédiatement sa recherche aux correspondants gallois : il se trouve ici en présence de cinq

personnages pouvant remplir cette fonction : Étain, Fand et Bláthnat pour l'Irlande, Branwen et Rhiannon pour les Galles, auxquelles il convient d'adjoindre la Mórrígan (qui n'est pas «LA» déesse unique de la guerre chez les Celtes insulaires comme un féminisme très contemporain le voudrait faire croire : les femmes celtes antiques - et aussi leurs divinités - étaient parfois de rudes garces, mais c'est du côté de la barbe que l'on faisait la guerre !). Le chapitre final du livre qui est intitulé «La déesse des crépuscules» restera certainement comme un modèle d'analyse précise d'une cosmologie celtique qui ne se laisse deviner que par la juxtaposition judicieuse de nombreux textes qui se trouvent, *mutatis mutandis*, refléter de très près les schèmes que l'on entrevoit à partir des autres provinces indo-européennes.

En résumé, ce livre bien informé et bien écrit, sans cuistrerie pesante comme on en a d'autres exemples, rigoureux cependant et donc à mille lieues d'une vulgarisation débile dont on n'a aussi que de trop nombreux exemples dans le domaine celtique, mérite d'être lu attentivement par les indo-européanistes souvent demeurés à l'écart des langues et cultures des «finistères», mais aussi par l'honnête homme qui y trouvera bien matière à réflexion. La difficulté restera toujours de se reporter aux textes originaux, malheureusement trop dispersés, et d'avoir suffisamment de temps à consacrer à l'étude de langues qui font toujours l'effet d'être quelque peu marginales dans la famille indo-européenne. On a depuis longtemps signalé les archaïsmes du vocabulaire institutionnel celtique ; il serait peut-être temps aussi de prendre conscience du fait que l'apport des Celtes ne se limite pas à quelques mots isolés, mais encore à toute une culture originale dans son développement tout en reflétant fidèlement les traits fondamentaux de ce qu'on est en mesure de restituer de la culture indo-européenne. Cet ouvrage, espérons-le, y contribuera.

G. P.

La *Chronique des Etudes Indo-Européennes* rendra compte, dans notre livraison de 1996, des ouvrages suivants :

Daniel E. GERSHENSON : *Apollo the Wolf-god*.

Jean-Luc DESNIER : *Le passage du fleuve, essai sur la légitimité du souverain*.

D. YA TELEGIN, J.P. MALLORY : *The Anthropomorphic Stelae of the Ukraine : The Early Iconography of the Indo-Europeans*.

Paul FAURE : *La Grèce au temps de la guerre de Troie*.

Bridget DRINKA : *The Sigmatic Aorist in Indo-European*.

Brendan STANNARD : *The Cosmic Contest*.

ORPHEUS, Journal of Indo-European and Thracian Studies, édité par Dragan European Foundation et SGA - International Association Terra Antiqua Balcanica 1 (1991), 2 (1992), 3 (1993), 4 (1994).

ELITE ET NOBLESSE EN EUROPE : Actes du colloque des 9 et 10 juin 1994 présentés par Jean-Paul ALLARD.

Au sommaire :

Jean HAUDRY : De l'"aristocratie indo-européenne" à la noblesse et à la chevalerie de l'Europe médiévale

Jean-Paul ALLARD : Noblesse de sang, noblesse de cœur en Allemagne dans la littérature de l'ère clunisienne à l'ère courtoise

Jean-Marc PASTRE : Des dieux et des hommes : le héros tristanien et l'origine du guerrier médiéval

Jacques GOUDET : La fierté nobiliaire de Dante et la culture italienne

Georges FAVIER : Elite et aristocratie chez le jeune Goethe : *Götz von Berlichingen*

François PIQUET : De la déchéance de l'aristocratie traditionnelle à l'émergence de la méritocratie : Burke et sa *Lettre à un Noble Lord*

Horst SCHUMACHER : Leopold von Andrian et Hugo von Hofmannsthal : le culte de la noblesse à la fin de l'empire austro-hongrois. L'idée d'une élite par naissance dans une société bourgeoise

Ouvrage distribué par l'Institut de Recherches sur les Identités culturelles de l'Europe, dirigé par François PIQUET - Université Jean-Moulin - LYON III - Palais de la Recherche - 18, rue Chevreul - 69239 LYON Cédex 02.

Prix : 120,00 F.