

B i b l i o t h è q u e
des
**SCIENCES
HUMAINES**

**L'oubli de l'homme
et l'honneur
des dieux**

Esquisses de mythologie

par

GEORGES DUMÉZIL

nrf
Éditions Gallimard

*Bibliothèque
des Sciences humaines*

GEORGES DUMÉZIL

L'OUBLI
DE L'HOMME
ET L'HONNEUR
DES DIEUX

ET AUTRES ESSAIS

*Vingt-cinq esquisses
de mythologie
(51-75)*

nrf

GALLIMARD

PRÉFACE

Ce livre a été conçu dans la même perspective que les deux premiers recueils d'*Esquisses*, *Apollon sonore* (1982), *La Courtisane et les seigneurs colorés* (1983) : chacune pose un problème et présente ce qui me paraît être le ou les principaux moyens de solution. Elles ne sont pas toutes poussées au même point. Plusieurs sont rudimentaires, d'autres plus développées et plus nuancées, mais aucune n'approche de son terme et quelques-unes – très peu, j'espère – conduiront peut-être à des impasses. L'expérience montre du moins que ce genre littéraire n'est pas inutile. Le thème de l'*Esquisse* 4 (*Apollon sonore*, pp. 43-50) a intéressé Daniel Dubuisson qui en a tiré d'excellentes réflexions sur ce qu'on pourrait appeler la logique des trois fonctions (*L'Homme*, 93, 1985, pp. 105-121), parallèlement à la rédaction de son grand livre, issu d'une thèse de doctorat, sur le fond mythique du Rāmāyana. Georges Charachidzé a éclairé par l'environnement caucasien, svane notamment, la prière ossète étudiée dans l'*Esquisse* 37 (*La Courtisane* ..., pp. 114-119) et, étendant le problème, il a interprété les groupements de génies invoqués dans d'autres prières – et cela parallèlement à la mise au point de son *Prométhée* grec et caucasien, impatientement attendu. Il y a lieu d'espérer que l'exégèse de légendes bouddhiques proposée dans les *Esquisses* 26, 27, 28 (*La Courtisane* ..., pp. 17-45) inspirera des recherches plus poussées. Enfin, l'*Esquisse* avant la lettre que constituaient les pages 624-628 de la conclusion de *Mythe et épopée* I, sur les trois « plus vieux héros » des bylines russes, a été richement développée et complétée dans une thèse que M. Frank Dwight Stephens a soutenue en 1984 (en cours de publication). Je sou-

haïte donc continuer et je publierai sans doute encore une série de projets qui ne seront, si je ne puis mieux faire, que des « croquis », des « lettres », voire des « billets » de mythologie.

Plusieurs des Esquisses de la première partie du présent livre jalonnent un champ d'études qu'on pourrait résumer sous le titre « dynamisme des trois fonctions ». Ce type d'idéologie, en effet, ne produit pas seulement des cadres de classification, des énumérations, hiérarchisées ou non (*Esq.* 54, 58, 60). Les rapports de force sentis entre les fonctions se manifestent souvent dans des configurations plus complexes impliquant concurrence ou, à l'extrême, conflit et donnant matière, suivant le niveau littéraire de l'œuvre, à un drame ou à une comédie. « Positif » sur un ou deux des trois niveaux fonctionnels, un personnage peut être désastreusement « négatif » ou « insuffisant » sur l'autre ou les deux autres (*Adraste, Esq.* 57). Un symbole magique peut manifester une étroite unité de deux des fonctions, laissant à un autre élément du même ensemble la tâche d'exprimer la fonction restante (Le Palladion, le *sulcus primigenius, Esq.* 53). En dehors des questions de solidarité ou de rivalité, les trois fonctions donnent parfois lieu à un jeu plus subtil ; je recommande à cet égard la théologie brittonique qui se lit en filigrane dans le *Mabinogi de Math* (*Esq.* 59), la manière notamment dont elle fait naître les représentants de la fonction guerrière d'une part, le « grand dieu » Lugus d'autre part, à partir des représentants de la fonction souveraine d'une part, de la figure féminine trivalente d'autre part. Enfin il semble que, dans de grands ensembles épiques, lorsque la structure trifonctionnelle constitue un cadre ou un ressort essentiel, les auteurs aient tendance à l'introduire dans des épisodes, majeurs ou mineurs, du même ensemble ; tel est le cas de la guerre et de la ruine de Troie qui se trouvent expliquées par deux motivations différentes, l'une et l'autre trifonctionnelles (*Esq.* 51, 52), mais attachées à des princes de générations espacées ; tel est encore le cas du cycle d'Héraclès où plusieurs épisodes, notamment l'épisode final, est trifonctionnel au même titre que la division la plus générale de cette vie héroïque. Tout cela prépare des matériaux pour le « troisième livre » de la *Logique des trois fonctions*, consacré à la dynamique interne du système – après que le « premier livre » en aura étudié les formes stati-

ques et les extensions, et le « second livre » les dépérissements, amputations, déséquilibres, bref la pathologie.

Les trois fonctions ne sont pas, quoi qu'on dise souvent, l'unique objet de ma recherche, pas plus que la machinerie comparative n'en est l'unique instrument. Sur chaque province du monde indo-européen, quantité d'énigmes ou, plus humblement, d'incertitudes particulières subsistent. J'en ai rencontré ou côtoyé à chaque étape de ma démarche et, mettant à profit l'expérience de la pensée mythique acquise sur le domaine principal, j'ai entrepris de les éclairer, fût-ce, comme dans l'*Esquisse* 63, contre une explication trifonctionnelle proposée par d'autres auteurs. Ainsi sont présentées cinq *Esquisses* proprement romaines (61-65), une indienne (66), deux scythiques (67, 68) et quatre iraniennes (69-72). L'intérêt des *Esquisses* 61, 66 et 69-72 déborde cependant la solution qu'elles donnent à des problèmes précis et posent des questions sinon de méthode, du moins de discipline intellectuelle.

La troisième partie introduit dans les *Esquisses* un type d'écrits dont j'ai dû beaucoup user jadis et naguère, mais que je ne pensais pas d'abord y mêler. Dans peu de temps, je ne serai plus là pour rétablir la vérité contre des critiques qui, dirait-on, s'appliquent à défigurer, à ridiculiser mon travail pour se débarrasser plus facilement de résultats qui les gênent dans leurs propres constructions. Le jeu alors s'amplifiera, bien que je sois sûr que de bons esprits feront obstacle à l'opération. Je préfère donc, de mon vivant, donner quelques exemples de cette escrime nécessaire, qui ne m'est d'ailleurs pas désagréable. C'est pourquoi trois *Esquisses* mettent à nu les procédés de discussion d'un germaniste américain (73, 74) et d'un historien italien de Rome (75).

La conclusion reporte le lecteur à sept lustres en arrière. Il trouvera, inchangé, éclairé seulement de quelques notes, le plaidoyer par lequel, en 1949, j'ai terminé *L'Héritage indo-européen à Rome* – bien pauvre héritage en comparaison de ce qu'il est devenu, mais qui déjà rencontrait les mêmes formes d'opposition que celles, toutes récentes, que les *Esquisses* 73-75 examinent. Cette constance de mes adversaires dans ce qu'Émile Meyerson recommandait d'appeler « manque de bonne vo-

lonté » plutôt que « manque de bonne foi » (v. ci-dessous, p. 335) restera comme un des traits caractéristiques de la petite histoire de notre discipline, dans ses débuts, mais sans aucun doute aussi dans ses prochains développements, et jusqu'à la « manuelisation » complète des principaux résultats. Bon courage à mes *contubernales* !

GEORGES DUMÉZIL

Paris, 4 mars 1984.

TRIFUNCTIONALIA

(51 – 60)

MANIBVS STIGI WIKANDERI AMICI
CVIVS INGENIVM
IN COMMVNIBVS STVDIIS
MVLTA CONCEPIT PERFECIT DEFENDIT

La Grèce n'est pas généreuse envers nos dossiers. M. Bernard Sergent a fait un bilan critique des expressions de la structure des trois fonctions, la plupart du temps isolées, en voie de fossilisation, qu'on a proposé d'y reconnaître : c'est peu de chose, comparé aux richesses qu'offrent l'Inde et l'Italie. Raison de plus pour pousser les fouilles là où elles ont été relativement productives et de prospecter d'autres chantiers.

Le Jugement de Pâris, comme cause mythique de la guerre de Troie, a très tôt attiré l'attention. Mais on n'en a pas bien mesuré le rapport avec le récit de l'Iliade. Or il se trouve qu'il en justifie une singularité de composition (Esq. 51). Cette recherche engage à regarder, de notre point de vue, d'autres légendes de Troie : celle de Laomédon, un autre responsable mythique de sa ruine (Esq. 52), celle de sa fondation (Esq. 53), cette dernière appelant une étude sur un autre rapport entre les enceintes et les trois fonctions (Esq. 54).

Le dialogue de Crésus et de Solon a aussi été très tôt analysé selon le schéma trifonctionnel. Mais le péché d'orgueil du roi lydien ne doit pas être détaché de l'ensemble légendaire auquel il appartient : il a des conséquences, qui se développent elles aussi selon les trois fonctions (Esq. 55).

Il a été montré, dès 1956, que le cadre le plus général de la foisonnante geste d'Héraclès était construit sur le thème, bien attesté aussi dans l'Inde, en Scandinavie et ailleurs, des « trois péchés du héros ». Il semble que c'est la même idéologie qui explique l'articulation du récit de sa mort (Esq. 56).

Deux autres traditions grecques, l'une épique, l'autre théologi-

que, s'éclairent dans la même perspective, la première articulant les trois niveaux d'une manière remarquable (Esq. 57, 58).

Un texte célèbre de la plus vieille littérature galloise, le Mabinogi de Math fils de Mathonwy, se découvre être, dans sa première moitié, un original exposé d'une théologie trifonctionnelle (Esq. 59).

Des discussions récemment renouvelées conduisent à regrouper les attestations que les poètes latins du grand siècle fournissent d'une longue survivance de la triade précapitoline ou, plus abstraitement, de la structure des trois fonctions (Esq. 60).

Homerus uindicatus

(le troisième chant de l'Iliade)

Un des services que la « philologie comparée » peut rendre aux « philologies séparées » est de les protéger contre leur propre liberté concernant des « origines », de les orienter vers une décision raisonnée, positive ou négative, qu'un dossier purement grec ou romain ou indien ou scandinave ne peut que laisser dans l'indétermination et par conséquent livre à l'arbitraire. Quant à la matière de Troade, ce service s'est jusqu'à présent réduit à ceci, qui est important : la compétition des trois déesses et le jugement de Pâris prolongent, de façon originale, mais fidèle, un schéma de conte trifonctionnel, bien attesté hors de Grèce, où un choix se propose ou s'impose entre trois objets, ou conduites, ou destins, dont chacun comporte les chances et les risques d'une des fonctions : la puissance souveraine (ou sacrée), la force guerrière et la prospérité (avec tous ses aspects et prolongements). La démonstration, commencée en 1954, a été complétée dans Mythe et épopée I⁴, 1981, pp. 581-585 : « Le choix »).

Tant qu'on ne sort pas des limites de la Grèce, tant qu'on ne remplace pas ce récit grec dans la collection où il n'est qu'une variante, on peut naturellement penser qu'il a été imaginé par un poète inconnu, en Ionie ou quelque part entre la Thessalie et la Crète, et le considérer comme un ajout secondaire, littéraire, à de plus vieilles traditions sur la ruine de Troie. C'est ainsi qu'on a été amené très tôt, dans le cercle des érudits alexandrins eux-mêmes, à souligner que l'Iliade ne contient qu'une seule et brève mention explicite du Jugement, et, en conséquence, à contester l'ancienneté des vers qui la contiennent. Les arguments d'Aristarque, puisqu'il s'agit de lui, ne

sont pas convaincants. Après Albert Severyns, je les ai discutés dans *Mythe et épopée*.

Je me propose ici de montrer que, si l'on admet au contraire qu'Homère, bien qu'il en parlât peu, ou, si l'on suit Aristarque, n'en parlât pas, connaissait la querelle des trois déesses et y voyait, comme la tradition ultérieure, l'origine des malheurs de Troie, plusieurs aspects de l'Iliade prennent un intérêt nouveau et, surtout, une singularité de composition, dont les adversaires de l'unité du poème tirent volontiers argument, se justifie pleinement.

La scène du XXI^e chant, à laquelle je viens de faire allusion, n'est qu'un paroxysme. On vérifie aisément que d'un bout à l'autre du poème chacune des trois déesses se présente exactement, dans ses rapports avec les autres, comme elles s'étaient présentées au berger Pâris. Hère manifeste constamment son rang de *souveraine*, sœur et épouse de Zeus, et Athénè lui est constamment subordonnée, comme le veut l'articulation de la deuxième fonction à la première : Hère lui donne des missions, des ordres, généralement *guerriers*, qu'elle exécute sans discussion. Leur coalition opère à merveille, mais sur deux niveaux : c'est de haut que Hère regarde et contrôle la bataille, tandis qu'Athénè s'y mêle, avec le sang-froid d'un spécialiste, animant celui-ci, désarmant celui-là, sauvant tel autre, inspirant des plans et des ruses aux combattants. Dans la seule scène où Hère descend avec Athénè sur le champ de bataille pour aider les Argiens contre les Troyens que soutient Aphrodite (V 778-863), la différence des comportements est frappante : Hère, empruntant l'aspect et la voix de Stentor, « aussi forte que cinquante autres réunies », se borne à faire honte à la foule des Grecs ébranlés, alors qu'Athénè s'adresse directement à Diomède, le délivre de son scrupule et, se faisant le cocher de son char, l'entraîne au duel dans lequel il va blesser Arès. L'opposition des rôles a d'ailleurs été mise en formule, avant cet épisode, par Zeus lui-même. Quand Hère lui a demandé (762-763) :

— « Zeus père, te mettras-tu en colère si, frappant durement Arès, je le fais sortir du combat ? »

Zeus a répondu (765-766) :

– « Eh bien, pousse donc contre lui Athénè, la déesse du butin, qui, plus que tous, a l'habitude d'approcher de lui les mauvaises douleurs. »

Ainsi Hérè décide et dirige, Athénè, dans le char de combat, exécute.

Quant aux sentiments des deux déesses à l'égard d'Aphrodite, ils se réduisent au mépris et à la haine avec une violence qui assure qu'il s'agit bien d'une querelle personnelle : Hérè injurie, Athénè fait plus : dans le même épisode, pour s'excuser auprès d'elle parce qu'il hésite à attaquer Arès, Diomède lui dit (819-821) :

– « Tu ne m'as pas permis de combattre face à face avec les autres dieux bienheureux. Seule, si la fille de Zeus, Aphrodite, entrait dans la guerre, je devais la blesser, elle, de mon bronze aigu... »

Il fait allusion à la scène qui précède immédiatement : Aphrodite s'étant jetée dans la bataille pour sauver les Troyens, Diomède, fort du mandat d'Athénè, s'est élancé contre elle (331-333) :

Il sait, dit Homère, que la déesse est sans force, qu'elle n'est pas de ces déesses qui président à la guerre des hommes, qu'elle n'est ni Athénè ni Enyô destructrice de villes...

Et c'est bien ce que Diomède lui-même lui crie, tandis qu'elle fuit, éperdue, blessée au bras par le bronze sans pitié (348-351) :

– « Recule, fille de Zeus, quitte le combat et le carnage. N'est-ce pas assez que tu séduises les femmes sans force, et veux-tu, telle que tu es (σύ γαρ), courir à la guerre ? Je pense que désormais tu frissonneras au seul nom d'une guerre – même lointaine ! »

Mais c'est surtout au début du poème que le jeu des trois fonctions éclate à travers le jeu des trois déesses.

L'Iliade, si l'on peut dire, démarre lentement et comporte, jusqu'à la fin du quatrième chant, une succession d'épisodes dont l'ajustement, deux à deux et de chacun à l'ensemble, a donné aux commentateurs l'occasion de quelques-uns de ces

décrets de dislocation, péremptoirement couverts du nom d'évidences. On y a constaté des « maladresses », voire des « inconséquences », et l'on a supposé une pluralité d'auteurs, une liasse de petits poèmes indépendants aux finalités diverses, qui auraient été réunis plus ou moins adroitement par « l'auteur (tardif) de l'*Iliade* » et dont on veut bien attribuer quelques-uns à « Homère ». Or cette longue et multiple introduction du poème se justifie au contraire dans un projet unitaire, si l'on tient compte de l'importance qu'a le jugement de Pâris dans l'économie de la guerre de Troie.

Dans les deux premiers chants, tout, sauf la fin du second – les Catalogues des deux armées –, prépare de façon continue ce qui sera le sujet véritable, limité, du poème : la Colère d'Achille, son origine et ses premiers effets jusqu'à la mort d'Hector. Mais, à l'arrière-plan de la Colère, par-delà les conduites et les sentiments individuels, comment Homère pouvait-il ne pas évoquer la vaste matière dont elle n'est que l'épisode décisif et qui en fait la grandeur humaine : le sort même d'Ilium ? Or ce sort résulte du conflit des trois déesses et, à travers elles, du désaccord des « trois fonctions » dont l'harmonie conditionne la durée des sociétés. En conséquence, après l'introduction étroite qui ouvre la Colère, et suspendant l'action ainsi commencée, Homère en a placé une seconde où il découvre le jeu des déesses, la souveraine et la guerrière d'une part, la voluptueuse d'autre part. Bien entendu, il ne fait pas la théorie des fonctions : pourquoi, poète, prendrait-il l'outil du politique ou du théologien ? Il les met en scène dans le scandale de leur dislocation. Et il les met en scène à deux étages : dans les personnages divins qui les incarnent et dans les personnages humains dont les caractères ou les places dans la société en font les instruments. Les acteurs sont en haut les trois déesses et, sur terre, un souverain, un guerrier, un voluptueux.

C'est Troie, société normale et complète, qui fournit cette triade humaine, dans les personnes du roi Priam, qui n'intervient que dans un acte religieux et par une sorte de présidence désolée des événements ; d'Hector, le chef de guerre reconnu comme tel par les deux armées ; de Pâris, pantin aux mains de sa déesse. Les Grecs sont autre chose : une armée en campagne, non une société ; cette armée ne met donc en valeur, par le

généralissime et par les guerriers, que les deux plus hautes fonctions, la troisième restant inemployée aussi bien dans ses formes « agriculture » (inexistante) et « richesse » (réduite au butin) que dans sa forme « plaisir » (Chryséis, Briséis ne sont que des caprices ou des enjeux), et n'est présente que dans le département « santé » (par les médecins, Machaon et Podalire). Les deux fonctions supérieures elles-mêmes sont représentées par deux hommes, les deux Atrides, que leurs origines devraient rendre égaux, mais qui, ici, se les répartissent rigoureusement à en juger par leurs qualificatifs. Comme déjà dans les deux premiers chants, comme généralement dans la suite, Agamemnon est essentiellement souverain (κρείων), souverain au large pouvoir (εὐρύ κρείων), roi des hommes (ἄναξ ἀνδρῶν), « pasteur des peuples » (ποιμὴν λαῶν) : une seule fois, dans le signalement qu'Hélène donne de lui à Priam, III, 179, une qualité d'homme de guerre est jointe à la souveraineté, « à la fois bon roi et puissant lancier » (ἀμφοτέρων βασιλεὺς τ'ἀγαθὸς κρατερός τ'αἰχμητής) ; Ménélas, lui, est abondamment qualifié « de la nature d'Arès, ami d'Arès – ou du combat » (ἄρηιος, ἀρηίφιλος), et aussi accessoirement « au fort cri de guerre » (βόην ἀγαθός), « illustre par sa lance » (δορυκλειτός) ; une seule fois, en IV 205, ἀρήιον est complété par « chef des Achéens » (ἀρχὸν Ἀχαιῶν).

Voici comment s'articule ce troisième chant, avec la triade divine, et, chez les hommes, la triade troyenne, complète, et la triade grecque, incomplète.

Au moment où les deux armées s'ébranlent, deux protagonistes sortent des lignes : dans un équipement de matamore – arc, épée, deux lances aux pointes de bronze, une peau de panthère sur les épaules – le « faux guerrier » Pâris défie « tous les plus braves des Achéens » ; Ménélas, pareil à un lion qui aperçoit une belle proie, saute de son char. Et naturellement Pâris, frissonnant de peur, « se replonge » dans la masse de son armée. Ce n'est qu'un prélude.

Hector, le « vrai guerrier », intervient. Il couvre Pâris de sarcasmes qui définissent bien ce que ce personnage retient et incarne de sa fonction, la volupté : « Vilain Pâris, dit-il, le meilleur pour la beauté, fou de femmes, séducteur... » (59). Sous la beauté de son corps, Pâris n'a « ni force physique ni vigueur morale » (52-57) :

– « Tu ne peux donc pas tenir tête à Ménélas, ami d'Arès ? Tu pourrais alors savoir de quel homme tu détiens la délicate épouse, et ni la cithare ne t'aiderait, ni les dons d'Aphrodite (τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης) – ta chevelure, ta beauté – quand tu roulerais dans la poussière. Ah, les Troyens ont trop de scrupules ! Sinon, ils t'auraient déjà revêtu de la tunique de pierre (*lapidé*), à cause de tout ce que tu as provoqué de maux ! »

Pâris accepte les reproches du frère guerrier, mais défend humblement sa « fonction » (65-66) :

– « Ne me lance pas au visage les dons séduisants d'Aphrodite d'or : il ne faut pas rejeter les dons pleins de gloire que les dieux nous font par leur seule décision, sans qu'aucun d'entre nous soit libre de choisir ! »

Et le matamore de tout à l'heure devient une respectable victime qui assume sa nature et accepte son destin : qu'Hector, dit-il, organise un combat singulier entre Ménélas et lui ; le vainqueur emmènera chez lui Hélène et les trésors jadis volés à Sparte en même temps qu'elle, puis Grecs et Troyens se sépareront en paix.

Agamemnon, avec l'autorité que lui donne son rang de généralissime, oblige les deux partis à écouter Hector qui, avec le prestige que ses exploits lui valent chez les ennemis comme chez ses compatriotes, transmet la proposition. Ménélas accepte et précise : il veut un pacte en bonne et due forme, qui lie les contractants sous la garantie des grands témoins cosmiques, et surtout de Zeus (103-106) :

– « Vous apporterez deux agneaux, dit-il au Troyen, un blanc, une noire, pour la Terre et pour le Soleil. Nous, nous en apporterons un autre pour Zeus. Amenez Priam pour qu'il prononce lui-même le serment, puisque ses fils sont arrogants et qu'on ne peut les croire ! »

C'est le moment des chefs suprêmes. Le roi Priam, averti, apporte les deux agneaux, non sans un détour sur les murailles, où il se fait présenter de loin par Hélène les principaux chefs achéens. Quand il arrive sur son char, accompagné d'Anténor, Agamemnon se lève, avec Ulysse à son côté. Les hérauts rassemblent la matière du sacrifice, les trois agneaux. Puis

Agamemnon prend à témoin Zeus père, le Soleil qui voit tout, les Fleuves et la Terre, les génies infernaux, et prononce le serment : si Ménélas est tué, les Grecs se rembarqueront ; si Pâris-Alexandre est tué, les Troyens rendront Hélène et les trésors avec une indemnité substantielle. Et si, Alexandre une fois tombé, Priam et ses fils refusent le paiement, lui-même Agamemnon et son armée mèneront la guerre jusqu'au bout. Le pacte conclu, Priam retourne dans sa ville, il n'est plus question d'Agamemnon, Hector et Ulysse prennent les dispositions pour le duel, les deux combattants revêtent leurs armes, et Alexandre, que le sort a désigné pour le premier coup, lance sa javeline, qui ne perce même pas le bouclier de Ménélas.

Ménélas riposte. Pâris, se pliant avec agilité, évite la javeline. Ensuite, l'épée du Grec se brise en morceaux sur le casque du Troyen. Alors, bondissant, Ménélas saisit Pâris par la crinière de son casque et, l'étranglant presque, essaie de le tirer dans les lignes grecques. Mais Aphrodite veille. Elle rompt la courroie et c'est un casque vide que Ménélas lance derrière lui, tandis que, à l'abri d'un nuage opaque, la déesse enlève son protégé, et, non contente de le sauver, le dépose dans la chambre d'Hélène.

Et voici le dénouement troyen de la comédie dramatique. Comme Hélène est toujours sur les remparts entourée de Troyennes, Aphrodite, sous les traits d'une servante, lui donne l'étrange nouvelle (390-394) :

— « Viens ici, Alexandre te fait dire de rentrer à la maison. Il est là lui-même, dans la chambre, sur le lit ciselé, rayonnant autant par sa beauté que par ses vêtements. On ne dirait vraiment pas qu'il est revenu de combattre d'homme à homme, mais plutôt qu'il part pour la danse ou que, quittant tout juste la danse, il se repose. »

Hélène hésite, se pose même en victime d'Aphrodite et des ruses qu'elle médite. Aphrodite la ramène vite à la raison, ou à sa raison d'être, en la menaçant de changer sa faveur en haine et d'animer entre Troyens et Grecs une haine irrémédiable dans laquelle elle périra elle-même d'une mort mauvaise. Hélène cède, mais, quand elle se trouve devant Pâris, elle veut d'abord lui faire honte de sa défaite et l'incite à aller livrer un second combat. Il répond sagement :

– « Ne blesse pas mon cœur, femme, par de durs outrages (434-440) : pour l'instant, Ménélas a vaincu, avec Athénè. Mais, une autre fois, ce sera moi. Nous aussi, nous avons des dieux près de nous ! »

Puis sa nature reprend le dessus (441-446) :

– « Allons, couchons-nous tous deux et livrons-nous aux joies de l'amour. Jamais encore la passion n'a ainsi enveloppé mon âme depuis que j'ai navigué après t'avoir enlevée de l'aimable Lacédémone et que, sur l'île de Cranaè, je me suis uni à toi dans les plaisirs du lit – jamais comme aujourd'hui je n'ai été épris de toi, jamais ne m'a saisi à ce point le doux désir... »

Que pouvait-elle faire (447) ? Le premier, il va vers le lit. Elle l'y rejoint. La conclusion est dans le camp grec. Ménélas, pareil à un fauve, cherche en vain la proie que la nuée lui a dérobée et Agamemnon, garant du pacte, interpelle les Troyens (456-460) :

– « Écoutez-moi, Troyens, Dardaniens, alliés ! La victoire est évidemment à Ménélas, ami d'Arès. Rendez-nous donc l'Argienne et les trésors et payez-nous une compensation convenable, qui soit utile aux hommes à venir ! »

Le début du chant IV, où l'initiative passe à Hère et à Athénè répond à cette fin du chant III où a triomphé Aphrodite. Il apporte une bonne formulation, en termes de théologie, des rapports que nous venons de voir jouer entre les hommes et les dieux et remet opportunément Hère à sa place, la plus haute, dans le trio dissocié des déesses. C'est Zeus qui s'amuse à dire des malices à sa sœur et épouse (7-12) !

– « Deux sont, parmi les déesses, les protectrices de Ménélas, Hère d'Argos et Athénè d'Alalcomènes, et pourtant, assises à l'écart, elles se contentent d'être spectatrices. Tandis que l'autre, la déesse qui aime à sourire, Aphrodite, s'affaire toujours autour d'Alexandre, écartant de lui les menaces de mort : maintenant encore, elle l'a sauvé quand il croyait qu'il allait mourir... »

Malgré la promesse faite à Thétis, malgré Hère et Athénè, malgré la tricherie qu'a été l'enlèvement de Pâris, Zeus observe les événements de haut comme il convient au souverain du

monde, supérieur aux fonctions que les diverses divinités administrent au-dessous de lui. Il voudrait même, il propose aux déesses, de ménager une fin honorable au conflit : la ville de Priam saine et sauve, Ménélas remis en possession d'Hélène. Mais cela ne ferait pas l'affaire des deux déesses qui n'animent les Grecs à ce point que pour se venger d'Aphrodite. Zeus essaie de fléchir Hérè : si elle insiste, dit-il, il permettra que Troie succombe, mais alors il se réservera de détruire à son gré, en Grèce même, une ville chère à la déesse. Aveuglée par sa passion, Hérè accepte : elle offre même trois villes (51-54) :

– « Trois villes me sont de beaucoup les plus chères, Argos, Sparte et Mycènes aux larges avenues. Détruis-les, quand tu les auras prises en haine dans ton cœur. Je ne te fais pas obstacle, je ne te les dispute pas ! »

Et elle demande à Zeus d'envoyer Athénè sur le champ de bataille et d'y inspirer aux Troyens un geste qui les mette dans leur tort en violant les premiers leur serment. Athénè n'est que trop prompte à remplir sa mission. Elle suggère au Lycien Pandare, possesseur d'un arc formidable, de tirer une flèche contre Ménélas. Le Grec reçoit ainsi une légère blessure au ventre – et c'est pour le poète l'occasion d'esquisser, en réplique à la hiérarchie fonctionnelle complète de Priam, d'Hector et de Pâris au chant précédent, la triade fonctionnelle réduite, adaptée aux conditions de l'armée grecque, suivant la formule étudiée par Atsuhiko Yoshida : le roi des rois Agamemnon, un homme de guerre (ici le champion Ménélas, frère d'Agamemnon), et le médecin, fils d'Asklépios. À l'appel d'Agamemnon en effet, Machaon accourt et guérit Ménélas.

Revenons à l'essentiel : le chant III est justifié. Il présente dans la forme d'une tragi-comédie, au seuil de la grande bataille, quand le « pont de la guerre » va s'ouvrir, la philosophie sociale, morale et politique qui, plaquée peut-être sur quelque authentique histoire de razzia des temps mycéniens, l'a amplifiée, magnifiée aux yeux des Grecs, préfigurant les théories et les classifications des penseurs d'Ionie, d'un Pythagore, d'un Platon. Et il a raison de le faire : l'auditeur prend ou reprend ainsi conscience de l'ampleur des enjeux, que la que-

relle tout humaine des chefs, au premier chant, avait offusquée. Il fallait rappeler Aphrodite opposée à Hérè et à Athénè et, réalisation de la promesse d'Aphrodite lors du Jugement, l'enlèvement d'Hélène avec son tragique résultat : Hélène à Troie, Hélène admirée et maudite par les vieillards de Troie, Hélène décrivant à Priam les chefs achéens, Hélène bonheur d'un homme et fléau d'une ville, Hélène instrument et victime de la victoire d'Aphrodite – en sorte qu'on pourrait dire que tout ce chant est le « chant d'Hélène ». Comment les armées qui vont s'affronter dans l'*Iliade* eussent-elles été dignement mises en marche sans ce rappel ?

Une fois reconnue, l'intention trifonctionnelle du poète explique tout : les trois présentations successives de Pâris, matamore insupportable, guerrier insuffisant, amant plus que fougueux, montrent en lui plusieurs aspects de la troisième fonction – alors que, dans le reste du poème, il ne rencontrera plus Hélène et, plusieurs fois combattant honorable, sera même un des trois chefs troyens lors de l'attaque des vaisseaux grecs (XII 93). La rencontre, unique, d'Agamemnon et de Priam les unit dans un acte religieux où leur fonction commune de souveraineté leur donne Zeus pour principal partenaire. Enfin, au second niveau, d'un côté le prestige d'Hector est seul capable d'en imposer aux deux armées et son « capital » guerrier l'autorise à railler cruellement son frère le voluptueux, et de l'autre, Ménélas, tout tendu vers le combat, fait contre Pâris la démonstration positive de ce qu'est le guerrier. Et les diverses divinités qui sont derrière ces marionnettes humaines ne se cachent pas : Aphrodite avec ses faiblesses et sa force particulières, Hérè puissante sur Zeus, et Athénè, son lieutenant.

Dans un autre sens, un autre épisode de l'*Iliade* prend une saveur nouvelle si l'on pense qu'Homère garde en mémoire les valeurs fonctionnelles ajustées des trois déesses. C'est, au quatorzième chant, la longue scène où Hérè procède avec méthode à l'« endormissement » de son époux Zeus, qui contrôle de trop près les événements. Elle veut, selon une méthode éprouvée – au moins dans les romans –, le soûler de plaisir. Forte de son droit d'épouse, majestueuse et belle, elle devrait y suffire. Elle tient pourtant à mettre toutes les chances de son côté et recompose ainsi, et cette fois en harmonie, le même tableau trifon-

tionnel qui, ailleurs, soutient par son ajustement les États ou garantit les serments, mais qui, dans le reste de l'*Iliade*, par sa rupture interne, cause tant de malheurs. C'est elle-même, donc, qui opère, mais avec des aides inattendues – sauf dans l'idéologie trifonctionnelle –, celle d'Athénè, celle d'Aphrodite (XIV 153-224) :

Hérè au trône d'or se réjouit de voir « son frère et beau-frère » Poséidon exciter les Grecs au combat, mais elle voit aussi Zeus, assis sur le plus haut sommet de l'Ida, et Zeus l'effraie. Comment lui troubler l'esprit ? Le meilleur parti lui semble être de le rejoindre sur l'Ida après s'être pomponnée et parée : peut-être éprouvera-t-il alors le désir de dormir en amour contre son corps, et, sur lui, sur ses paupières et sur son esprit vigilant, elle versera le tiède sommeil qui détruit les soucis. Elle s'équipe donc.

1. *Elle n'a besoin de personne* pour aller ouvrir l'armoire où est conservée l'ambrosie, gloire de la pharmacie des dieux. Elle en frotte son corps désirable et le débarrasse de toutes ses souillures. Elle se parfume d'une huile grasse, ambrosienne elle aussi, et suave, qui a été préparée pour elle et qui, lorsqu'elle l'agite dans les appartements de son époux, emplit de senteur le ciel et la terre.

2. Elle revêt la robe, toujours ambrosienne, qu'*Athénè a tissée pour elle*. Elle la garnit de bijoux et la complète d'une ceinture, d'un voile, de sandales assortis.

3. Dans une scène de comédie, *elle appelle Aphrodite* :

– « Te laisseras-tu persuader, chère enfant, quoi que je te dise, ou refuseras-tu par la rancune de ton cœur, parce que je défends les Danaens et toi les Troyens ? »

Aphrodite, que toute affaire de séduction intéresse professionnellement au point de lui faire oublier le reste, se met à ses ordres :

– « Hérè, vénérable déesse, fille du grand Kronos, dis-moi ce que tu as dans l'esprit, mon cœur me pousse à le faire – si je puis le faire et si c'est une chose déjà expérimentée. »

– « Donne-moi, répond aussitôt Hérè, donne-moi l'amour et le désir par quoi tu domptes les dieux et les hommes mortels. »

Et elle ment effrontément : si elle a besoin de tant de charme, c'est qu'elle veut se rendre chez ses grands-parents, Océan et Téthys, pour les réconcilier et les remettre ensemble dans le lit des plaisirs conjugaux.

Aphrodite n'hésite pas. À « celle qui dort dans les bras du plus fort des dieux, Zeus », elle donne le ruban brodé où se trouvent toutes les séductions comme, aujourd'hui, nos gènes sur nos chromosomes, l'amour et le désir et l'entretien amoureux et les belles paroles qui trompent l'esprit des plus sages.

Avec le sourire – le poète insiste (222) – Hérè met le ruban dans son sein et va tenter, livrer, réussir son érotique assaut. Il ne lui reste plus, avant de se rendre sur ce champ de bataille inattendu, qu'à se faire accompagner par le Sommeil, frère de la Mort.

Il est plaisant de voir se reformer, dans un vaudeville, l'unité des trois déesses fonctionnelles, une Hérè souveraine, une Aphrodite voluptueuse et, entre elles, une Athénè, qui n'intervient pas, bien entendu, par la lance qu'elle faisait valoir aux yeux du berger-juge Pâris, ni par aucun don belliqueux qui ne serait pas de circonstance et n'aurait pas d'effet sur Zeus, mais par son activité seconde, son art de tisserande. La jonction de ces deux équipements, la lance et la quenouille, aux mains d'Athénè pose un problème, qui sans doute a sa clef dans le monde prémycénien, mais ici la quenouille permet d'évoquer Athénè et, par elle, de recomposer la triade, mieux : de présenter au moins une fois dans son fonctionnement normal, harmonieux, cet organisme divin que l'ensemble de l'*Iliade* ne connaît que perversément divisé.

Ces réflexions conduiront peut-être, entre le premier et le troisième chants, entre l'introduction héroïque et l'introduction fonctionnelle du poème, entre le chagrin d'Achille et le procès de Troie, à justifier la matière et le cours du deuxième chant dont les exégètes s'accordent à souligner deux étrangetés. Voici les faits.

Au début de ce deuxième chant, pour tenir la promesse qu'il a faite à Thétis, mère d'Achille offensé par Agamemnon, de donner au moins provisoirement la victoire aux Troyens sur les Grecs, Zeus envoie à Agamemnon un songe trompeur, pervers, qui lui affirme que le moment est venu de « prendre la

ville aux larges avenues » et pour cela de livrer une bataille générale, avec toutes ses troupes, πανσυδίη. Fort de cette annonce qui vaut une promesse, Agamemnon réunit le conseil des chefs, la βουλή, leur communique le message de Zeus et déclare un plan inattendu (72-75) :

– « Eh bien, allons. Voyons si nous pouvons mettre sous les armes les fils des Achéens. Avant tout, je les éprouverai par des paroles, comme il est normal, ἢ θέμις ἐστί. Je les inviterai à fuir sur les vaisseaux aux nombreuses rames. Mais vous, chacun dans son secteur, retenez-les par des paroles. »

Ce plan a semblé étrange, absurde : comment un général qui doit lancer ses troupes dans une bataille décisive peut-il commencer par les ébranler, les pousser à la retraite ? Cette difficulté psychologique se double d'une autre, qui concerne la place de la bataille dans l'ensemble de la guerre : comment se peut-il, depuis dix ans que durent les opérations, que ce soit la première fois que les deux armées s'apprêtent à s'affronter avec toutes leurs forces ? En fait, les deux difficultés n'en font qu'une, la seconde commandant la première. Or la seconde est sans doute illusoire.

Il n'y a aucune raison de supposer qu'il y a déjà eu des « batailles générales » dans cette longue campagne. Les Grecs, pour venger Ménélas, se sont installés fortement à proximité de la ville et, depuis dix ans, ont multiplié les coups de main, les ruses limitées, les actions locales, ont attaqué les îles vassales et gêné les communications des Troyens sans pourtant rendre impossible leur ravitaillement ou l'arrivée de renforts alliés. La réputation du généralissime Hector, les murailles construites par un dieu les ont dissuadés de tenter davantage. De leur côté, les Troyens, à l'abri derrière ces murailles, n'ont jamais risqué un affrontement général en rase campagne. Il n'y a rien d'in vraisemblable dans tout cela, ni militairement ni, à plus forte raison, dans la logique de l'épopée, qui a tout intérêt à concentrer l'attention de l'auditeur sur la partie décisive des opérations, sur ce qui annonce et commence la fin, la mort d'Hector.

Et c'est justement ici que joue la tromperie de Zeus à travers les deux mots essentiels, solidaires, du mauvais songe : c'est *maintenant* enfin que Troie peut être prise, c'est *maintenant*

par opposition à tout le temps qui a précédé (νῦν γε) ; et pour cela il faut attaquer πανσυδίη, *d'une attaque en masse*, engageant toutes les forces grecques pour un assaut qui, jusqu'au conseil nocturne de Zeus, avait paru impossible ou inutile.

Agamemnon est immédiatement décidé à se conformer à cet avis : comment imaginerait-il que Zeus ment, que Zeus veut le perdre ? Mais, pour imposer un tel changement de tactique, un tel effort concerté, à l'armée coalisée, il estime qu'il lui faut obtenir son accord. Ou plutôt, la raison et l'usage lui imposent d'obtenir cet accord dans une assemblée plénière : telle est la valeur de ἡ θέμις ἐστί. À quel usage se réfère-t-il ? Faute d'un cas parallèle, nous l'ignorons, mais nous l'imaginons facilement. Dans ces armées composites, l'unité ne doit pas être seulement dans le commandement, mais dans ce que nous appelons curieusement « le moral ». C'est pourquoi il conçoit ce plan dont l'étrangeté vient de ce qu'on en méconnaît une des deux moitiés.

Le scénario est en effet double. Agamemnon se charge de la première partie, mais confie la seconde, non moins importante, aux chefs qu'il vient de réunir dans le Conseil. Il prend le rôle ingrat et distribue les « rôles nobles ». Il tiendra le κακὸς λόγος, argumentera en défaitiste, suggérera la fuite. Mais Ulysse et les autres chefs, mêlés à leurs troupes, orienteront l'épreuve dans le bon sens : « Moi, φεύγειν κελεύσω, je les inviterai à fuir, mais vous, leur dit-il, ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος ἐρητύειν ἐπέεσσιν, vous les retiendrez en vous mêlant à eux et en les exhortant par vos paroles. » Que Hère et Athénè s'alarment de ce plan, qu'elles en soient dupes et, en conséquence, en renforcent sans le savoir la seconde partie par l'appel qu'Athénè fait à Ulysse, cela peut étonner de la part de déesses, mais c'est un fait : Agamemnon a bel et bien formulé ce plan à deux volets, en deux temps, dont elles paraissent ne retenir, pour s'y opposer, que le premier. Et d'ailleurs, aux chefs qui n'ont pas assisté au Conseil et qu'il rencontre, Ulysse ne manque pas de dire : « Tu ne sais pas encore exactement quelle est l'intention d'Agamemnon, pour l'instant il les met à l'épreuve, mais bientôt il frappera ! »

En tout cas, le plan réussit. Agamemnon est parfait dans son rôle, Ulysse dans le sien et le résultat est celui que souhaitait aussi bien Agamemnon trompé par Zeus, que Zeus trompant Agamemnon : quand Ulysse a fini son « rameutage » de chef

(ὥς ὃ γε κοινάνεων δῖεπε στρατόν), l'armée accourt à l'assemblée, où l'épisode de Thersite, heureusement terminé lui aussi par le génie d'Ulysse, servira de contre-épreuve. À l'appel guerrier qu'il leur lance (333-335),

les Argiens poussent un grand cri, les navires résonnent de la clameur des Achéens acclamant la parole du divin Ulysse.

Et tout se termine par l'exhortation qu'adresse à Agamemnon le doyen des chefs, Nestor (344-345) :

– « Atride, maintenant comme avant, avec une inflexible volonté, conduis les Argiens à travers les dures batailles ! »

Dans sa réponse, Agamemnon, ainsi plébiscité, souligne la nécessité de ce « moral » unanime dont il vient de faire l'épreuve (379-380) :

– « Si nous arrivons à n'avoir qu'une volonté, alors il n'y aura plus de sursis, pas le moindre, au malheur des Troyens. Pour l'instant, allez au repas, pour que nous engagions ensuite l'œuvre d'Arès. Que chacun affûte sa lance, mette en état son bouclier, donne leur nourriture aux chevaux rapides, inspecte son char ! Qu'il n'ait qu'une pensée, la bataille, pour que, tout le jour, nous soyons jugés par le dur Arès !

Au lieu de s'étonner à partir de conceptions modernes, ne vaut-il pas mieux accepter d'apprendre du texte un usage (ἡ θέμις ἐστὶ) que les armées de la Grèce historique ne devaient pas conserver : une consultation « orientée » de la masse des troupes, au moment décisif de la guerre, aboutissant à renforcer l'autorité du chef et la cohésion de l'armée, son instrument.

NOTE

On comparera les objections que Paul Mazon a réunies contre la légitimité du troisième chant de l'*Iliade* (*Introduction à l'Iliade*, pp. 156, 158) :

... Si l'on examine le fond, on ne voit rien qui indique nettement que Γ est la suite de B. Ménélas parle des souffrances des combattants, il ne dit pas – ce qui serait pourtant

en situation – que ces souffrances durent depuis dix ans (Γ 99) : la scène peut se placer à tout autre moment de la guerre. On voit moins encore ce qui rattache Γ à A. Aucune allusion n'y est faite à Achille ni à sa colère. En outre, les événements sont sans rapport avec le *Dessein de Zeus*. Celui-ci exige une défaite des Grecs, et non un combat singulier, dont l'offre réjouit tous les combattants (III-II2) et qui tourne même au désavantage des Troyens (456-460). Le lien tout extérieur qui rattache Γ à B ne correspond donc pas à la suite réelle des faits. L'auteur de Γ connaît B et n'ignore peut-être pas A ; mais au moment où il compose Γ, il se désintéresse entièrement de l'un et de l'autre...

[...]

... En somme, Γ pourrait à la rigueur être de l'auteur de A, s'il était isolé, s'il ne faisait pas partie de l'*Iliade*. Mais que l'auteur de l'*Iliade* l'ait placé lui-même où il est, alors qu'il s'accorde si mal avec l'ensemble du poème (surtout après A), ce n'est guère vraisemblable.

À quoi l'on répondra que :

1. Ménélas n'a pas à tout dire et d'ailleurs, quand il dit aux Grecs (III 99-100) : « Vous avez souffert trop de maux pour ma querelle et pour Alexandre qui l'a commencée » (trad. Mazon), était-il utile d'ajouter un compte chiffré d'années ? πολλά, avec le parfait περασθε, le ἀρχῆς final suffisent à indiquer une longue durée, ce qui seul importe. Il est toujours délicat, et parfois un peu comique, d'enseigner à un auteur ce qu'il aurait « dû » faire.

2. La proposition de combat singulier ne vient pas des Grecs, mais des Troyens, de Pâris et d'Hector, et elle est si raisonnable que les Grecs ne sauraient la rejeter, et cela d'autant moins qu'ils ont des raisons d'espérer la défaite du matamore Pâris et, par conséquent, une fin honorable et fructueuse de la guerre. Agamemnon se dédit ? Lui qui voulait la bataille générale, πανσούδιη accepte le combat singulier des deux principaux intéressés ? Un généralissime, devant l'imprévu, peut bien changer son plan pour gagner à moindres frais ; quant à Zeus, protecteur naturel des pactes, il ne saurait, même si finalement il n'en tient pas compte (302), s'offusquer d'une procédure où il est très convenablement appelé comme garant (III 104, 107, 276, 298), et cela d'autant moins qu'il n'est pas engagé du fond du cœur dans le parti des Grecs (IV 14-19), mais seulement tenu à la fois par une promesse de circonstance et par les destins ultimes qu'il connaît (308-309).

3. Il est inexact de dire que l'offre de Pâris et d'Hector tourne au désavantage des Troyens. Les vers 456-460 n'annoncent que la prétention des Grecs, qui n'ébranle pas les Troyens et qui donne aux deux déesses l'occasion de « retourner » une fois de plus l'esprit de Zeus et de le ramener à son premier plan (IV 50-72).

4. Enfin « l'incompatibilité », la disparate du moins, entre le premier et le troisième chants tient à la différence des matières, mais la raison, indiquée plus haut, que pouvait avoir Homère de « situer » littérairement, philosophiquement, la Colère d'Achille dans la Destinée de Troie justifie la coexistence, la succession des deux introductions du poème : exposé dramatique de la querelle des chefs qui provoque la Colère, rappel dramatique, à travers l'action des déesses sur les hommes, de l'idéologie qui explique la Destinée. Les lecteurs de notre temps, même les plus grands hellénistes, ont parfois de la peine à penser qu'Homère et ses premiers auditeurs croyaient vraiment à l'action des dieux.

Les réflexions qui précèdent répondaient par avance à celles que M. Riccardo Di Donato vient de publier dans *OPVS* (fascicule cité ci-dessous, p. 299).

Le triple péché de Laomédon

Les malheurs de Troie n'ont pas commencé avec l'imprudent jugement de Pâris, sous le riche et fécond Priam. Le père de Priam, Laomédon avait, lui aussi, irrité de redoutables puissances et payé de sa vie non pas, comme le prince-berger, un « péché de troisième fonction », un penchant excessif pour la volupté, mais un péché plus grave encore, un péché de roi, ἰὺδρις. Péché unique ? Certes, mais péché prolongé en trois temps. Ou, si l'on préfère, trois péchés de même ressort en série causale.

Les légendes troyennes d'avant Priam, ou d'avant les prae-homerica, ne nous sont connues, à l'époque ancienne, que fragmentairement, souvent allusivement et avec de considérables variantes. Les exposés systématiques, complets et ordonnés, se trouvent, comme d'ailleurs la geste d'Héraclès, chez des auteurs plus tardifs — les mêmes que pour Héraclès — Diodore de Sicile (IV 42, 1-7 ; 49, 3-6) et la Bibliothèque dite d'Apollodore (II 5,9 ; 6,4). Entre les deux sources, dans le dernier épisode, il existe des différences certes considérables mais qui en laissent reconnaître la structure.

1.¹ Laomédon est le fils d'Ilos, fondateur d'Ilion, et, par lui, le petit-fils de Trôs. Roi, il a d'abord affaire à deux dieux puissants, Apollon et Poséidon, qui, sur l'ordre de Zeus (Homère, *Iliade* XXI 444), ou d'eux-mêmes, voulant vérifier son *hybris* (Apollodore), se présentent à lui en forme d'hommes, d'ouvriers, et lui louent leurs services : ou bien tous deux conjointement entourent Pergame de solides murailles (Apollodore ; cf. Lucien, *Des sacrifices*, 4), ou bien, tandis que Poséidon se

charge du travail de maçon, Apollon garde les troupeaux du roi (Diodore, et déjà Homère, *Iliade* XXI 446-449). Au bout d'un an, quand ils réclament les gages convenus – trente drachmes troyennes, précisera Lucien –, le roi refuse de les payer. Le texte d'Homère est pittoresque. En pleine « guerre de Troie », Poséidon, qui n'a pas oublié son grief et qui compte se venger par les bras des Grecs, reproche à Apollon de protéger les Troyens (441-458) :

– « Pauvre sot, quel étourdi tu fais ! Tu ne te souviens même pas de tous les maux que, seuls d'entre les dieux, nous avons endurés autour d'Ilion, quand nous sommes venus, par l'ordre de Zeus, louer pour un an nos services (θητεύσαμεν εἰς ἐνιαυτόν) au roi Laomédon contre un salaire convenu (μισθῷ ἐπὶ ῥήτῳ) : il fixait nos tâches et donnait ses ordres. Alors, moi, j'ai construit pour les Troyens, autour de leur ville, une muraille élevée, en tous points parfaite, qui la rendait inexpugnable. Toi, de ton côté, Phoibos, tu faisais paître les bœufs cornus aux jambes courbes dans les vallées boisées de l'Ida aux nombreux replis. Mais quand le cours heureux des saisons apporta le terme fixé pour le règlement du salaire, le terrible Laomédon nous refusa brutalement de nous rien payer et nous renvoya sous les menaces. Et quelles menaces ! Pieds et bras cruellement liés, il nous vendrait dans des îles lointaines. Il clamait même qu'il nous couperait à tous deux les oreilles avec le bronze. Et nous rentrâmes, le cœur plein de rancune, furieux de ce qu'il n'avait pas payé notre salaire après l'avoir promis. Et voilà l'homme dont tu favorises maintenant le peuple ! »

Le Poséidon d'Homère n'a pas à en dire plus : il n'a évoqué ce fragment de l'« histoire de Laomédon » que pour échauffer le sage, le philosophe Apollon. Mais l'histoire continue.

2. Les dieux frustrés se vengent. À quelque temps de là, Poséidon ou, distributivement, Apollon et Poséidon envoient deux fléaux sur la Troade : un λοιμός que nous traduisons conventionnellement « peste » et, comme il est fréquent dans les colères du dieu de la mer, un κῆτος plutôt monstre que cétacé, qui, surgi des flots, attaque les hommes sur la plaine (Apollodore). Un oracle consulté révèle, négligeant la peste, que le second fléau disparaîtra si Laomédon livre au monstre sa fille Hésione pour qu'il la dévore – ou simplement que le monstre réclame une victime humaine, et, dans ce cas, c'est un tirage au sort qui désigne Hésione (Diodore). De la peste, il n'est plus

question, mais Laomédon attache sa fille à un rocher, près de la mer, à la disposition du monstre.

Par bonheur Héraclès, en route vers la Colchide et la Toison d'Or à bord du navire Argo (Apollodore, Diodore), toucha la Troade :

Il promet de sauver Hésione s'il recevait de Laomédon les juments que Zeus avait données [à Trôs, grand-père de Laomédon et père de Ganymède] pour compenser le rapt de Ganymède. Laomédon assura qu'il les donnerait. Héraclès tua le monstre et sauva Hésione. Mais, comme Laomédon refusait de payer son dû, Héraclès reprit la mer en menaçant de revenir faire la guerre à Troie.

Tel est le résumé de l'événement dans Apollodore. Dans Diodore, plus circonstancié, Héraclès apprend de la bouche même de la jeune fille la raison de son exposition. Il rompt aussitôt les liens qui l'attachent au rocher, monte dans la ville, va trouver le roi et se fait fort de délivrer le pays du monstre. Le roi accepte et promet, spontanément semble-t-il, de lui « faire présent » des juments invincibles (δωρεὰν δώσειν... τὰς ἀνίκητους ιπποὺς). Quant à sa fille, Hésione, il lui donne le choix : ou partir avec son sauveur, ou rester dans sa patrie avec ses parents. Elle choisit de partager la vie de son sauveur, « non seulement parce qu'elle plaçait le bienfait au-dessus de la parenté, mais aussi parce qu'elle craignait, si un monstre repa-raissait, que ses compatriotes ne l'exposassent une seconde fois ». Couvert d'honneurs et de cadeaux d'hospitalité, Héraclès se rembarque, confiant à Laomédon, en dépôt, Hésione et les chevaux, avec l'intention de les reprendre à son retour de Colchide. En conséquence, le refus de Laomédon, la faute que constituera ce refus, au lieu d'achever le présent épisode, est renvoyé au début du troisième.

3. Ce troisième épisode est si diversement orienté dans Diodore et dans Apollodore, les personnages essentiels y sont si diversement utilisés qu'on ne peut plus parler de variantes : ce sont deux récits divergents, qui ne se rejoignent que dans la mort du coupable. Voici celui de Diodore (IV 49). À leur retour de Colchide, après avoir établi autels et cultes sur le site de la future Byzance, les Argonautes passent l'Hellespont et mettent le cap sur la Troade. C'est le moment qu'attendait Héraclès.

Là, il envoya à la ville Iphiclos son frère et Télamon pour réclamer (ἀπαιτήσοντας) Hésione et les juments. Mais Laomédon, dit-on, jeta les envoyés (πρεσβευτάς) en prison et prépara des embuscades pour tuer les autres Argonautes. Tous ses fils se firent ses complices, à l'exception de Priam, qui soutint le parti opposé : il fallait, professait-il, respecter les droits des hôtes (δεῖν τὰ πρὸς τοὺς ξένους δίκαια τηρεῖν) et restituer sa sœur avec les juments promises. Voyant qu'il n'arrivait pas à ses fins, il fit passer secrètement deux épées aux prisonniers et les avertit du projet de son père, assurant ainsi leur salut. Aussitôt ils massacrèrent ceux des gardiens qui leur résistaient, s'enfuirent jusqu'à la mer et rapportèrent toute l'affaire aux Argonautes. Ainsi informés, ceux-ci s'armèrent et marchèrent contre les troupes qui sortaient de la ville avec le roi. Ils engagèrent une bataille d'où il sortirent vainqueurs grâce à des exploits dont ceux d'Héraclès, à en croire la fable, furent les plus remarquables. Il tua Laomédon et enleva la ville à la première attaque. Il châtia ceux qui avaient participé à la machination du roi, remit la royauté à Priam pour récompenser son respect du droit (τὴν δικαιοσύνην), conclut amitié avec lui, puis repartit avec les Argonautes [vers leur prochaine escale, Samothrace].

Apollodore (II 6, 4) ne raconte pas la scène des hérauts emprisonnés : longtemps après l'offense de Laomédon, Héraclès revient seul avec une armée, prend la ville et tue le roi dans une courte campagne qui, du point de vue du roi, ne contient aucun élément nouveau. Quant à l'*Iliade*, qui ne mentionne qu'incidemment et sommairement la première destruction de Troie (V 639-651) et qui suppose commise la seconde faute de Laomédon – les chevaux promis et un premier refus de la livraison (à quoi fait aussi allusion la VI^e *Pythique* 41-45 : Laomédon déloyal) –, elle ne parle pas non plus du mauvais traitement des hérauts, mais elle contient un trait qui va dans le même sens : c'est Héraclès qui fait lui-même sa réclamation et Laomédon, non seulement ne lui remet pas les chevaux, mais, en outre, l'insulte.

De la confrontation de ces récits se dégage un prototype simple. L'*hybris* de Laomédon se développe en trois scènes dont le trait commun est qu'il refuse chaque fois, jusqu'au bout, de s'acquitter de sa dette.

1. Le roi a affaire à deux *dieux-ouvriers* (deux maçons ou un

maçon et un berger) avec qui il convient d'un *salaire* de type ordinaire. Le travail fini, le roi *refuse grossièrement de payer* ce salaire. C'est une violation de la *loyauté économique*. Les pseudo-ouvriers, ou l'ouvrier et le berger, ne disent rien, mais sont décidés à se venger.

2. Les deux premières victimes de l'*hybris* du roi ayant suscité un monstre marin auquel le roi est obligé de livrer sa fille, suivant un thème familial aux folklores, l'homme fort par excellence, Héraclès, propose de la délivrer ; le roi offre de lui céder les *chevaux invincibles* que Zeus a donnés à son grand-père (ou bien : les chevaux et la jeune fille). Héraclès tue le monstre. Quand il veut prendre livraison des chevaux et de la jeune fille, le roi *refuse*. C'est une violation de la *morale héroïque*. Héraclès, engagé dans l'affaire des Argonautes, ne fait rien sur le moment mais annonce un châtiment.

3. Revenu en Troade, Héraclès envoie d'abord deux ambassadeurs à Laomédon, réclamant les chevaux et la jeune fille. Laomédon *bafoue la sainteté des ambassadeurs* et les tuerait si son fils Priam n'intervenait. C'est une violation du *droit sacré*. Héraclès, averti, attaque la ville, tue Laomédon et installe pour roi le *vertueux* Priam.

Les trois épisodes sont solidaires, se conditionnent. Le monstre qui donne lieu au deuxième refus de Laomédon est l'effet direct du premier refus, et la violence de la troisième scène est une suite aggravante du deuxième refus. Et ils se développent sur les trois fonctions, ainsi qu'il ressort des mots déjà soulignés : refus du *salaire* dû à l'*ouvrier* et au *berger* (ou aux deux *ouvriers*) pour leur *travail*, refus de remettre en cadeau les *chevaux invincibles* promis au *guerrier victorieux* en récompense de son *exploit*, violation du *statut sacré des hérauts*.

À partir de ce prototype complet, les versions attestées ou bien sont fragmentaires, ne retiennent que tel ou tel épisode, mais dans des conditions qui, étant donné la solidarité des trois deux à deux, supposent connu au moins l'épisode précédent, ou bien conservent les trois, mais en déplaçant une des fautes. Ce dernier cas est celui de Diodore où le refus de tenir parole, attendu à la fin du second épisode, est reporté, par un accord provisoire d'Héraclès et du roi, au début du troisième, où il est fondu avec le thème des hérauts violents. Il est probable que cette altération de l'économie logique du récit est due à l'inser-

tion d'Héraclès dans le cycle des Argonautes. En tout cas, que l'épisode des hérauts violentés soit ancien et nécessaire, malgré l'unicité du témoignage de Diodore, ressort du fait que Priam, seul des fils de Laomédon, est ensuite épargné, récompensé par Héraclès : quel service lui aurait mérité ce traitement de faveur, sinon celui que décrit Diodore, ou un service du même ordre ?

Enfin, si l'on considère les personnages successivement lésés par Laomédon, une remarquable structure apparaît, qui renvoie directement aux trois fonctions indo-européennes : au troisième niveau, solidaires, un *berger* et un *artisan*, deux dieux temporairement humanisés en serviteurs (cf. les deux Nāsatya védiques) ; au second niveau, un *héros* que bien des traits rapprochent de l'Indra Vṛtrahan indien ; au premier niveau, le plus haut dieu, *Zeus*, protecteur des hérauts et de la parole donnée.

Les deux derniers temps de l'ὄβρις de Laomédon atteignent Héraclès et, finalement, le cadre des trois fonctions une fois rempli, c'est Héraclès qui tue Laomédon. Il semble que Sophocle, suivant peut-être une tradition, se soit servi du même cadre, avec d'autres contenus, pour justifier la conduite violente d'Héraclès à l'égard d'Eurytos, roi d'Échalie et père d'Iole.

Héraclès, guéri de la folie au cours de laquelle il avait tué ses enfants, a répudié leur mère en l'unissant, suivant certains, à son compagnon Iolaos, et il s'est cherché une autre épouse. Il a demandé Iole en mariage. Eurytos, prévoyant un autre accès de folie dans lequel ce gendre encombrant lui tuerait, cette fois, ses petits-fils, n'est pas disposé à lui remettre sa fille. Mais il est tenu par un engagement public antérieur. Excellent archer lui-même et père d'archers non moins distingués, il a dit que sa fille appartiendrait à celui qui se montrerait supérieur à eux tous dans le tir à l'arc. Cette condition devrait favoriser Héraclès, archer incomparable. Héraclès réussit en effet dans l'épreuve, mais Eurytos ne cède pas : arbitre en même temps que joueur, il nie la supériorité d'Héraclès. Cela devrait être suffisant pour légitimer la colère du héros et, tout à la fin de sa geste, le massacre qu'il fait de ce roi menteur et de son peuple. Mais Sophocle aggrave le cas d'Eurytos, il ajoute à ce déni de

justice deux autres insolences non moins injustes (*Trachiniennes* 260-269). Le récit est fait par Lichas, le messager, un autre infortuné qu'Héraclès, dévoré par le poison, croira complice de Déjanire et tuera cruellement. Il explique pourquoi son maître a poursuivi de sa vengeance Eurytos et ses fils, « ces hommes plus qu'insolents à la langue mauvaise » :

C'était lui [Eurytos], lui seul d'entre les mortels, qu'il [Héraclès] déclarait responsable de son malheur. Héraclès en effet était venu à son foyer en qualité d'ancien hôte et [Eurytos] lui avait prodigué les injures et les malignités :

[1.] Héraclès, disait Eurytos, Héraclès qui prétend avoir dans sa main des flèches inévitables, n'en est pas moins resté *inférieur à mes fils dans l'épreuve de l'arc* ;

[2.] il s'est laissé, disait-il encore, traiter tyranniquement *comme un esclave, non comme un homme libre*.

[3.] Puis, comme Héraclès *s'était pris de boisson* pendant le repas, *il l'avait jeté dehors*.

La première offense, qui contrevient à la loyauté requise dans le jugement guerrier ou sportif des armes, touche Héraclès dans son honneur d'*archer*. La seconde, qui fait allusion aux dix Travaux, au temps passé chez Eurysthée sur l'ordre de Zeus, le blesse dans sa *dignité d'homme*, et d'homme surnaturel, fils du plus grand dieu. La troisième offense, non plus parole injurieuse (λόγοις; 263), mais acte délibéré (φρῆνι, 264), a pour occasion ou prétexte le penchant de ce *convive* pour la *bonne chère et pour le vin* qui, dans cette occasion, paraît avoir annulé sa force. Homme de combat, homme de bonne naissance, homme de chair, ou, si l'on veut, les bras, la dignité, les entrailles : Eurytos frappe successivement les trois niveaux (II I III) de sa cible.

Ilos, Ilion et le Palladion

La part reconnue à l'idéologie des trois fonctions dans les malheurs de Troie — les fautes des derniers princes entraînant le châtement collectif — engage à un regard inverse du côté des origines : telles trois fées, trois Carmentes, les fonctions n'ont-elles pas d'abord présidé à la naissance et à la fascinante fortune de la Ville ?

Cette incitation en rejoint une autre. Il est arrivé que, à divers moment de leur histoire, qu'elles fussent sédentarisées ou en voie de s'établir, des sociétés indo-européennes, chez qui cette idéologie restait consciente et active, en tirassent, pour les organismes qu'elles fondaient, des appuis légendaires, en particulier des symboles ou des talismans. Troie, alias Ilion, n'aurait-elle pas donné lieu à une représentation de ce genre ? Regardons de près la légende du fondateur, de l'éponyme.

Voici comment l'informateur le plus explicite, le Pseudo-Apollodore (*Bibliothèque* III 12, 3), a enregistré l'histoire d'Ilos fils de Trôs et frère d'un Assaracos dont le seul titre de gloire est d'avoir Anchise et le pieux Énée dans sa descendance, mais aussi frère du trop gracieux Ganymède, qu'un auguste amant tira du jeu terrestre avant qu'il eût engendré (cf. *Esq.* 12, *Apolon sonore*, 1982, pp. 114-125).

Ilos alla en Phrygie. Il y arriva au moment où se déroulait un concours établi par le roi. Il y fut vainqueur à la lutte. Il reçut comme prix cinquante jeunes gens et cinquante jeunes filles. En outre, conformément à un oracle, le roi lui donna une vache de

plusieurs couleurs (ποικίλη) et lui dit de fonder une ville là où elle se coucherait. Il suivit donc la vache. Arrivée au lieu dit l'« Atè phrygienne », elle se coucha.

À cet endroit, il fonda une ville qu'il appela Ilion et, en même temps, pria Zeus qu'un signe se manifestât à lui.

À la naissance du jour, il put contempler le Palladion, ou « petite Pallas », tombé du ciel et posé devant sa tente. C'était une figure haute de trois coudées, aux pieds non séparés, qui brandissait dans sa main droite une lance et, dans sa main gauche, tenait une quenouille et un fuseau. Ilos bâtit pour elle un temple et constitua un culte. Telle est la légende du « Palladion ».

Cette forme du récit est la plus satisfaisante. Elle ignore tout ce que les prétentions romaines ont mis de complication dans le dossier du « Palladium ». D'autre part, l'intention du Pseudo-Apollodore étant de décrire pour elle-même, et non, incidemment, à l'occasion d'événements extérieurs, la carrière de chacun des trois fils de Trôs, il fournit une « geste d'Ilos » continue, cohérente et complète, alors que les autres versions n'en retiennent qu'une partie, celle qui intéresse le talisman, objet de tant d'aventures, de convoitises et de transferts. Enfin, étant donné que la ville que protégera le Palladion est nommée Ilion, il est naturel qu'il soit confié à l'éponyme de la ville et non, comme d'autres le prétendent, à son grand-père Dardanos et qu'il apparaisse sur le lieu de la fondation, et non sur celui d'une Dardania d'où il aurait été ensuite transporté à Ilion. Quant à l'ancienneté de la légende, le fait qu'on ne la lise pas au complet dans l'*Iliade* ne gênera que ceux qui pensent qu'Homère « devait », par courtoisie pour les futurs philologues, faire au moins allusion à tous les dossiers, à tous les détails de la matière de Troade.

On voit aisément comment les deux parties de cet ensemble sont complémentaires et expriment dans leur agencement plusieurs aspects de l'idéologie des trois fonctions.

Le Palladion envoyé par Zeus souverain comme signe d'approbation à la fondation d'un roi terrestre a la forme d'Athéna guerrière. Il réunit ainsi, dans son expéditeur et dans sa facture, les deux fonctions supérieures. Il est par destination garant de la durée et de la puissance d'Ilion, et cette garantie est exprimée et orientée par une statuette de Pallas-Athéna : de même que, pour le jugement de Pâris, la déesse se présente armée de sa

lance, de même c'est la lance qu'elle tient ici dans sa main droite, les outils de son activité d'*erganè*, exactement de tisserande, n'étant confiés qu'à sa main gauche. Encore faut-il souligner que cette seconde activité, présente dans l'*Illiade*, y est secondaire et que, dans les représentations figurées du Palladion, elle disparaît complètement : c'est un bouclier rond qui équilibre dans la main gauche la lance de la droite. Enfin, à l'intérieur de cette synthèse, la hiérarchie des deux fonctions supérieures est respectée : Pallas-Statue n'est que l'instrument, l'expression sensible de la volonté de Zeus. Ainsi ces deux fonctions, l'une par le geste de Zeus, l'autre par l'arme d'Athéna, sont étroitement associées dans le talisman et cette synthèse partielle s'oppose à ce qui, dans la naissance d'Ilion, représente la troisième fonction, à savoir, la première scène du récit, avec le don, le cheminement et l'arrêt de la vache. Et cela de plusieurs manières.

D'abord au point de vue de la hiérarchie des trois services : ce n'est pas Zeus, c'est un « oracle » antérieur, dont nous ne savons rien, qui a procuré le signe de troisième fonction. Ce signe n'est pas surhumain, ni même humain, mais animal : il est donné par l'animal éminemment domestique qu'est la vache. Celle-ci, en *se couchant* sur la terre, non seulement indique un lieu, mais par le contact de tout son corps, le marque de son essence. Elle est en outre – et cette particularité aussi doit être significative – *multicolore*, par référence sans doute aux couleurs nombreuses produites par la vie saisonnière de la terre. La variante de Tzétzès, *ad Lycophronis Alexandrum*, 29, va plus loin dans le même sens : c'est pour se conformer à un oracle d'Apollon *Priapeios* qu'Ilos, *bouvier*, suit une des vaches de son troupeau jusqu'à l'endroit où elle « tombe ».

En second lieu, au point de vue de la chronologie des services : le *signe bovin de la troisième fonction est donné le premier*, avec le morceau de terre qu'il transforme en territoire national. Il fournit ainsi à Ilos la composante inanimée de sa fondation, la composante humaine et active étant fournie simultanément par le « grand nombre » que symbolisent les cinquante jeunes couples – cf. l'abondante descendance, les « cinquante fils » de Priam – qui lui ont été donnés en même temps que la vache. Bien que moindre en dignité, ce support matériel et charnel est forcément antérieur à l'alliance de la

première et de la deuxième fonction qu'exprimera le Palladion : la *figurine divine à forme humaine s'y adjoint*, s'y installe, et le symbolisme des deux jambes inséparables, rendant la marche impossible, assure qu'elle ne quittera pas volontairement le lieu indiqué par la vache. Le mécanisme trifonctionnel est complet.

Au point de vue des étages du monde aussi : pour la troisième fonction, tout se passe *au ras de la terre*, par le déplacement horizontal de la vache dont l'incubation sur le sol est le terme naturel. À l'inverse, le symbole conjoint des fonctions supérieures ne se déplace pas d'un point du sol à un autre, il descend verticalement. Il se forme au plus haut, *dans le ciel* (δωπετές) qui partage son nom même avec Zeus et l'Athéna qu'il représente gagne la terre en « tombant », c'est-à-dire traversant l'atmosphère. Une homologie naturelle que l'Inde a souvent exprimée apparaît ainsi entre la hiérarchie des fonctions et la disposition des parties du monde (ciel, « domaine intermédiaire », terre).

Enfin du point de vue des drames dont cette fondation est grosse : le territoire désigné par la vache reçoit le talisman envoyé par Zeus et leur union est, en principe, indissociable, puisque la figurine a les pieds joints. Elle sera pourtant dissociée, mais, pour cela, il faudra soit que les héritiers du premier possesseur *irritent les dieux responsables du talisman*, Zeus ou Athéna, qui dès lors changeront leur protection en hostilité, soit que les ennemis de ces héritiers, par ruse ou par violence, avec ou sans la complicité des dieux donateurs ou d'autres dieux, *s'emparent du talisman* : les poètes exploreront à l'envi les voies de cette ample matière. Mais, de toute façon, la vache a disparu après son service et le *territoire*, passif et inamovible, enjeu et non acteur, privé du Palladion, *ne pourra rien*, ni pour ni contre sa propre défense.

Cette analyse, confirmant les raisons données plus haut de ne pas rompre l'unité du récit du Pseudo-Apollodore, conseille, par analogie, de ne pas rompre non plus l'unité du récit d'une autre fondation, dont le premier terme, de troisième fonction, recouvre, comme on l'a souvent noté, le premier terme du récit de la fondation d'Ilion. C'est encore Apollodore qui donne le récit le plus complet (III 4, 1-2). Je me borne à analyser à

grands traits cette geste où Kadmos, où les trois fonctions paraissent présentes, dans un autre équilibre.

1. Un oracle de Delphes, donc d'Apollon, enjoint à Kadmos de suivre *une vache* et de fonder une ville à l'endroit où elle « tombera de fatigue ». Il obéit.

2. Voulant sacrifier cette vache à Athéna, il envoie chercher de l'eau, mais un dragon qui garde la source, un fils d'Arès, d'après certains, tue les messagers. Kadmos tue le dragon et, sur l'avis d'Athéna, sème ses dents. Aussitôt surgissent de terre des *hommes armés*, les Spartes (σπαρτοί, de σπείρω « je sème »), qui s'entre-tuent ou que, suivant Phérécyde, il pousse par une ruse à s'entre-tuer, encourageant par là une expiation qui consiste en une « année éternelle » d'esclavage au service d'Arès.

3. Athéna confère à Kadmos la *royauté* et Zeus lui donne pour épouse *Harmonie*, fille d'Aphrodite et d'Arès. Sur la Cadmée, tous les dieux célèbrent le mariage par des hymnes. À cette occasion, Kadmos remet à sa femme le « collier (ὄρμος) d'Harmonie », déjà chargé d'aventures, qui, par la fatalité qu'il porte en lui, dominera vite dans l'épopée le cycle de Thèbes, comme le Palladion le cycle de Troade.

Si l'on se souvient des belles études de Henri Jeanmaire et de M. Francis Vian sur les Spartes, transposition mythique de groupes de jeunes guerriers incarnant à l'état pur les chances et les risques, l'essence même, de la deuxième fonction, l'articulation des trois épisodes devient claire. Kadmos reçoit, par un oracle, le signe de la *vache* ; il fait naître, sous l'inspiration d'Athéna, les *guerriers* typiques en semant les dents du dragon d'Arès ; devenu *roi* par Athéna encore, il prend des mains de Zeus, au milieu des dieux réunis, la femme dont le nom même signifie l'*heureux agencement des fonctions*. Il semble ainsi, à travers ces trois acquisitions, réunir progressivement pour sa ville et pour lui-même, dans l'ordre ascendant des dignités, les trois composantes nécessaires et suffisantes des fondations politiques.

Comme à Ilion, le support matériel, le territoire indiqué par la vache vient en premier. Mais les deux fonctions supérieures, celle qui relèvent d'Athéna et de Zeus, au lieu d'être conjointes dans un talisman unique, se présentent successivement, culminant, comme il est naturel, dans la plus haute. Néanmoins Athéna, dont le rôle est plus actif que dans la

légende du Palladion, participe de l'une et de l'autre : après avoir conseillé Kadmos dans l'affaire des Spartes, elle lui confère la royauté (τὴν βασιλείαν κατεσκεύασε) à laquelle Zeus ne fait que donner sanction et plénitude par le mariage avec Harmonie.

Alors que l'Athéna du Palladion exprime une deuxième fonction entièrement utile dans sa simplicité, l'affaire des Spartes en présente, conflictuellement, deux aspects, l'un utile, l'autre dangereux et même menaçant, que couvrent les noms d'Athéna et d'Arès : si les Spartes sont suscités par Kadmos sur le conseil d'Athéna, c'est pourtant Arès, créateur du dragon dont les dents les ont produits, qui exige une longue expiation et, quel que soit, pour l'avenir, le service que les Spartes ou ce qui survit de leur symbolisme pourront rendre à Thèbes, c'est d'abord comme des indésirables qu'ils apparaissent : ce qu'il y a de « bon » en eux vient d'Athéna, ce qu'ils ont de dangereux venant d'Arès et, en retour, Arès punissant Kadmos en conclusion de l'entreprise conseillée par Athéna. Cette ambiguïté de la fonction guerrière rejoint de nombreuses représentations chez les peuples les plus divers de la famille : Indra est souillé par le meurtre, pourtant nécessaire, du Tricéphale ou de Vṛtra, mais purifié ensuite et revigoré par Agni pour son futur et non moins nécessaire office ; le jeune Horace, au retour de sa triple victoire, est souillé par le sang de sa sœur qui avait maudit la chance de Rome, mais purifié et remis au service de Rome par son passage sous la « Poutre de la Sœur ».

Le thème du (ou des) talisman(s) tombé(s) du ciel en liaison symbolique avec la structure des trois fonctions apparaît dans d'autres mythologies indo-européennes. Il y revêt des formes variées.

Ou bien c'est un assortiment complet de symboles fonctionnels qui atterrit en un groupe solidaire. Le cas le plus célèbre est celui des quatre objets d'or tombés du ciel scythique au temps des fils de Targitaos – une coupe, une hache, une charrue avec son joug – et dont la solidarité est telle qu'il doivent, de règne en règne, rester réunis chez leur dépositaire, le roi.

Ou bien c'est un seul objet, engageant à lui seul les trois fonctions. Tel est l'*ancile* envoyé du ciel par Jupiter à la prière de Numa : avec les faux *ancilia* aussitôt fabriqués pour limiter les

risques de vol, il est *in tutela* non pas du seul Jupiter, mais *Jouis Martis Quirini* ; en effet c'est Jupiter qui a envoyé le prototype, mais la collection est prise en charge par les deux groupes de Saliens, ceux de Mars, ceux de Quirinus.

Ou bien, comme dans la légende du Palladion, ce sont seulement les deux fonctions supérieures qui « tombent du ciel », la troisième appartenant à la terre. J'ai étudié ailleurs un cas très clair, bien commenté par les usagers eux-mêmes : celui de la quadripartition de la foudre d'Indra (*vajra*) au profit des brahmanes et des *kṣatriya*, et d'eux seuls. Je me borne à citer le texte indien (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, p. 174 ; *ŚatapathaBrāhmaṇa*, I 2, 4, 1-2) :

1. Quand Indra lança son *vajra* contre Vṛtra, cette foudre, une fois lancée, devint quatre choses. Un tiers où à peu près (de ce qui se détacha du gros de la foudre) est le *sphya*, un tiers ou à peu près le poteau sacrificiel (*yūpa*), un tiers ou à peu près le char (*ratha*). Et, quand il frappa, ce fragment (le gros de la foudre, avec lequel il frappa) se fendit et, après sa chute, devint flèche (*śara*) et la flèche est appelée *śara* parce que (le fragment qui lui a donné naissance) s'est fendu (racine *śr-*). C'est ainsi que la foudre devint quatre choses.

2. En conséquence les prêtres (*brāhmanāḥ*) se servent dans le sacrifice (*yajñe*) de deux (de ces choses) et les membres de la classe guerrière (*rājanyabandhavaḥ*) de deux de ces choses dans la bataille (*samyudhe*) : du poteau sacrificiel et du *sphya* (objet de bois à utilisations diverses) les prêtres, du char et de la flèche les membres de la classe guerrière.

Du commentaire de mon livre, je détache les quelques lignes qui rejoignent le présent exposé :

Les quatre objets védiques (2 + 2) font seulement référence aux deux fonctions supérieures. Cette réduction indienne, d'ailleurs assez fréquente, s'explique par le relatif mépris où la littérature liturgique et généralement religieuse tient le Tiers-État, par opposition au Sacerdoce et à la Noblesse militaire réunis sous l'honorable titre de *ubhe vīrye*, « les deux forces ».

Ces diverses combinaisons permettront une appréciation plus fine des rapports sentis entre les fonctions dans les diverses sociétés considérées. Par exemple, dans le cas des *ancilia*, la césure est entre Jupiter, expéditeur du prototype, d'ailleurs seul

miraculeux, et le couple des dieux de deuxième et de troisième fonction, Mars et Quirinus, administrateurs associés et équivalents de la collection complète et seuls bénéficiaires des fêtes ; dans la légende troyenne, au contraire, le Palladion associe étroitement Zeus qui l'a expédié et Athéna dont il a la forme, et les sépare tous deux du signe de troisième fonction, donné par la vache.

L'épisode ultime, rituel, de la fondation de Rome, l'établissement de l'enceinte, réunit aussi les symboles des trois fonctions sous la forme des trois meurtres qui l'accompagnent. Le premier, celui de Remus, exprime le caractère sacré de l'enceinte dans le temps même où elle se matérialise par le sillon et, du même coup, il confirme la souveraineté du seul Romulus en supprimant le frère compétiteur, écarté mais non résigné. La provocation et le châtement de Remus sont présentés en plusieurs variantes, soit que Romulus ait lui-même immolé son frère, soit qu'il ait commandé de le tuer, soit qu'un de ses compagnons ait agi de sa propre initiative, mais presque tous les auteurs lient bien ce meurtre à la violation du sillon, *fossa*, τάφος. La formule attribuée à Romulus est constante. Par exemple chez Tite-Live, qui remplace curieusement le sillon par la muraille déjà en construction sur son tracé (I 7, 2-3) : « Ainsi finisse tout autre, quel qu'il soit, qui sautera par-dessus mes murailles ! » Et l'historien conclut : « C'est ainsi que Romulus s'empara seul de l'*imperium* : la ville qu'il fondait fut nommée d'après le fondateur. » La raillerie, le défi de Remus est aussi constant : il efface en la franchissant la ligne de défense, mystique autant et plus que matérielle, à laquelle Rome confie son existence.

Le sillon lui-même est tracé par une charrue attelée d'un couple à la fois homogène et dissemblable, un taureau et une vache, le taureau placé à droite, présentant son flanc droit à l'extérieur, la vache à gauche, *intrasecus* (Varron, *De la langue latine*, V 143), présentant le flanc gauche à l'intérieur. Le symbolisme de cet attelage a été bien expliqué par Jean le Lydien (*Des mois*, IV 73), qui disposait de livres érudits aujourd'hui perdus : par une vertu analogique, à l'avenir, « les Romains de sexe masculin seront *redoutables aux hommes de l'extérieur* et les Romaines seront *fécondes* ». Une fois le sillon tracé, les deux

animaux sont offerts en sacrifice, comme pour faire sanctionner ce contrat par les dieux.

Avec une belle unanimité, ce rituel est déclaré étrusque par les Romains eux-mêmes (Varron, Caton dans Servius...). Mais j'ai dit ailleurs à quoi je pense qu'il faut ramener ce genre d'attribution, à propos de cas voisins où il y a au contraire des raisons de penser que l'usage est italique (*La Religion romaine archaïque*², 1974, v. 646-652).

Au total les trois mises à mort sont destinées à assurer à la fondation de Romulus l'existence impériale, la force et la prospérité. L'une se fait dans le meurtre d'un *homme*, du *rival* politique du roi, qui refuse de reconnaître le signe des auspices ; les deux autres dans un double sacrifice animal, celui d'un *taureau* opposé aux *agressions* de l'« extérieur », celui d'une vache annonçant les *fécondités* à l'intérieur. La collaboration et la hiérarchie des trois fonctions sont ainsi assurées. On notera que, comme dans la légende des *ancilia*, mais à la différence des traditions grecques, la césure est mise ici entre la première fonction (souveraineté ; puissance sacrée) et les deux autres en couple (victoire, prospérité).

NOTE

Il y aura lieu de reprendre, à la lumière de ces analyses, d'autres collections, de symboles, de talismans. Elles peuvent, naturellement, être justifiées par d'autres théories que celle des trois fonctions. Ainsi la division des Pénates romains consignée dans Arnobe, *Contre les païens*, III 40 – et naturellement attribuée elle aussi aux Étrusques :

Idem [Nigidius] rursus in libro sexto exponit et decimo, disciplinas Etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse *Jouis* ex his alios, alios *Neptuni*, *Inferorum* tertios, *mortalium hominum* quartos, inexplicabile nescio quid dicens.

Le même Nigidius dit encore, dans le livre XVI, suivant les doctrines étrusques, qu'il y a quatre espèces de Pénates : les uns sont de *Jupiter*, les seconds de *Neptune*, les troisièmes des *Dieux infernaux*, les quatrièmes des *hommes mortels* – classification que je ne m'explique pas.

Cette répartition semble simplement calquée sur le partage du monde en quatre lots qui se lit dans l'*Iliade* : Zeus a pris le ciel, Poséidon la mer, Hadès les Enfers ; la quatrième partie, la terre habitée par les hommes, avec l'Olympe, a été mise en condominium (XV 187-193).

Portes et fonctions

Une société installée, dont l'abri est un enclos matériel ou mystique, doit pouvoir y entrer, en sortir. Tel est le rôle des portes. Or il arrive, chez divers peuples indo-européens, qu'une série de portes soit répartie d'une manière ou d'une autre entre les trois fonctions ou leurs subdivisions, le plus souvent par l'intermédiaire des dieux patrons des fonctions.

C'est, au maximum, le cas des portes de la cité ombrienne d'Iguvium. Dans le rituel inscrit sur les célèbres tables de bronze, les trois dieux dits *Grabouio-*, qui correspondent aux dieux romains de la triade précapitoline, Jupiter, Mars et Quirinus, reçoivent un sacrifice et une prière, distributivement, chacun à l'une des portes de la ville, et non seulement lui, mais aussi une divinité associée que tel ou tel trait du rituel paraît caractériser dans le niveau fonctionnel correspondant (*Idées romaines*², 1980, pp. 167-178 ; *Mariages indo-européens*, 1979, pp. 123-143).

Devant la porte Trebulana (*preveres Treplanes*), qu'on sacrifie trois bovins à *Iou- Grabouio-* ... ; derrière la porte Trebulana (*puseres Treplanes*), qu'on sacrifie trois truies pleines à *Trebo- Iouio-*.

Devant la porte Tesenaca, qu'on sacrifie trois bovins, à *Mart-Grabouio-* ... ; derrière la porte Tesenaca, qu'on sacrifie trois truies lactentes à *Fiso- Sancio-*.

Devant la porte Veïia, qu'on sacrifie trois bœufs *callidos*, à *Vofiono- Grabouio-* ... ; derrière la porte Veïia, qu'on sacrifie trois brebis (?) à *Tefro- Iouio-*.

Le premier nom se réfère à la direction de Trebula, ville d'Ombrie, le troisième à la direction de Véies en Étrurie. Il est donc probable que le second, obscur, se réfère aussi à une localité. Rien ne permet d'expliquer les localisations attribuées aux divers dieux. Mais la seule donnée qui importe ici est que chacun des couples de dieux fonctionnels ait « sa » porte et que des sacrifices similaires soient offerts à l'intérieur des portes et à l'extérieur : c'est bien de l'usage normal de la porte qu'il s'agit, d'entrer et de sortir, de mettre dans un rapport réciproque ce qui est enclos par les murailles et ce qui ne l'est pas.

L'extraordinaire survivance moderne, christianisée, que M. Maurizio del Ninno a décelée et analysée dans son livre *Un rito e i suoi segni, la corsa dei ceri a Gubbio*, 1976 (cf. *Mariages indo-européens*, cité ci-dessus), a conservé les couples inégaux, dont un terme est normalement *intra muros*, l'autre *extra muros* : ce sont, d'une part, les statues des trois saints fonctionnels Ubaldo, Georges et Antoine conservés en ville dans une église ; d'autre part, leurs trois supports, conservés dans une chapelle de la campagne voisine ; statues et supports ne se rejoignent, en ville, qu'une fois dans l'année, pour les processions de la fête. Les trois saints sont ostentatoirement solidaires ; les trois supports, conservés ensemble, entrent ensemble par la même porte et, après la fête, regagnent ensemble, par la même porte, leur conservatoire. On voit que la cérémonie moderne a perdu la distribution des personnages sacrés et des fonctions entre les portes, dans le temps même où elle maintenait fidèlement la structure et le sens du rituel.

On ne sait si, à un moment de la plus vieille histoire de Rome, les trois divinités des *flamines maiores*, homologues des dieux *Grabouio-* d'Iguvium, étaient ainsi rattachés distributivement chacun à l'une des portes du *pomerium*. Le fait est que ces portes étaient au nombre de trois (*urbem tres portas habentem Romulus reliquit*, Pline, *Hist. Nat.*, III 36) et que les deux seuls noms qu'on en connaisse s'adaptent bien à l'interprétation trifonctionnelle : la porte *Romana* est nommée du nom même de la ville et se rapporte ainsi à la valeur suprême de la société ; la porte *Mugonia* fait peut-être référence au mugissement des bœufs qui paissaient auprès d'elle. Il a pu, en tout cas, du temps où la triade précapitoline, préétrusque, régnait seule, exister une

doctrine de ce genre, qui aura été ensuite recouverte par une doctrine dite étrusque (cf. *Religion romaine archaïque*², 1974, pp. 648-650 et ci-dessus, pp. 45-46) où c'est la triade capitoline qui se répartit les portes. Servius, *ad. Aen.*, dit en effet que « les experts de la doctrine étrusque enseignent que les fondateurs de villes étrusques n'estiment correctes (*iustas*) que les villes qui ont trois portes consacrées avec autant de voies et de temples à Jupiter, à Junon et à Minerve ». Mais cette triade, installée par les Étrusques sur le Capitole, était-elle vraiment étrusque ? Personnellement, j'en doute et j'y vois plutôt une arme théologique des « Tarquins » opposant les dieux qui avaient ruiné Troie aux prétentions que les Latins fondaient déjà sur l'immigration légendaire du Troyen Énée (v. ci-dessous, *Esquisse* 62).

À Rome même, dans la Rome agrandie de la fin des temps royaux, les vieux dieux de la triade précapitoline sont fixés sur le sol : Jupiter au Capitole, Quirinus sur le Quirinal qui a reçu de lui son nom, et Mars au-dehors, comme une sentinelle, devant la porte Capène de la nouvelle enceinte. Mais rien ne donne à penser qu'ils s'occupent plus spécialement des portes, de telle ou telle des nombreuses portes – une vingtaine – de cette enceinte. Si, d'après Festus, *porta Quirinalis* est un autre nom de la *porta Collina*, *Quirinalis* n'y désigne, comme *Collina*, que le lieu, non la divinité. Tout au plus peut-on penser que la liaison entre Mars et la porte Capène avait quelque consistance au-delà de la topographie, puisque en 296, dans un ensemble d'offrandes clairement liées à la théologie trifonctionnelle (à Jupiter et à Romulus-Quirinus, puis à Mars par les édiles curules et à Cérès par les édiles plébéiens, *Idées romaines*, pp. 182-183), l'honneur choisi pour Mars consiste en ceci : « Ils firent paver de pierres carrées le chemin, *semita*, qui va de la porte Capène au Temple de Mars. » Cette sollicitude rejoint une prescription rituelle dont le caractère guerrier est certain : lors de la *transuectio equitum* du 15 juillet, établie à la fin du IV^e siècle avant J.-C. par le censeur Q. Fabius, la procession des cavaliers partait du temple de Mars, ou du temple voisin de Honos et Virtus, et entraînait en ville par la porte Capène (Denys d'Halicarnasse, II 13, 4) pour gagner le temple des Castores sur le Forum. Mais cette liaison est sans doute accidentelle : il fallait bien que le temple de Mars, qu'une règle religieuse contrai-

gnait à bâtir *extra muros*, fût plus voisin d'une porte que des autres. Néanmoins, du fait de cette liaison topographique, la porte Capène s'est trouvée engagée, seule d'entre les portes, ou du moins le quartier qui la jouxte, dans une structure trifonctionnelle toute différente dont Festus (470 L¹ = 435 L²) a donné la formule, malheureusement trop brève, s.v. *senacula* :

Nicostrate, dans son traité sur les séances du Sénat (*De senatu habendo*), dit qu'il y avait à Rome trois *senacula*, c'est-à-dire des lieux où le Sénat s'assemblait éventuellement : l'un, occupé aujourd'hui par le temple de la Concorde, entre le Capitole et le Forum, où les magistrats, et eux seuls, délibéraient ordinairement avec les *seniores* ; un second près de (*ad*) la porte Capène ; le troisième, en deçà (*citra*) du temple de Bellone, où le Sénat recevait les envoyés des nations étrangères qu'il ne voulait pas introduire dans la ville.

On ne connaît qu'une circonstance où fut utilisé le *senaculum ad portam Capenam* : en 215, après le désastre *ad Cannas*, lorsque les *monstra* menaçants se multiplièrent – une vache mettant bas un poulain à Sinuessa, à Lavinium une coulée de sang et une pluie de pierres sur le temple de Junon (Tite-Live, XXIII 31, 15 ; 32, 3) –,

les consuls décidèrent que, chaque fois qu'ils convoqueraient le Sénat, les sénateurs se réuniraient près de la porte Capène, ainsi que ceux qui étaient qualifiés pour leur dire leur avis.

Ce faisant, les responsables de Rome se conformaient certainement à une tradition ou à une convenance reconnue. Car il s'agit bien d'une doctrine, et non pas d'une suite, fortuitement arrêtée à « trois », d'événements historiques : *senacula tria fuisse Romae*... Le premier *senaculum*, où se règlent les affaires de l'État, est au cœur du quartier politique, au pied de la colline de Jupiter, près du Forum. Le second et le troisième s'articulent idéologiquement comme la guerre en cours et la paix, guerre en suspens : sous une menace militaire grave, le Sénat se réunit dans le quartier le plus proche du temple de Mars, séparé de Mars par la seule porte Capène ; dans les relations extérieures non guerrières, ou pas encore guerrières (la *columna bellica* est toute proche), pour la réception d'ambassadeurs, le Sénat ne craint pas de sortir lui-même de la ville et de siéger sur le

Champ de Mars. On retrouve, avec un quasi-chiasme (dans un cas, Mars *extra*, Sénat *intra* ; dans l'autre, Mars *intra*, Sénat *extra*), l'opposition fondamentale de Mars, dieu de la guerre déchaînée et comme tel honoré hors de la ville, et de Quirinus défini comme protecteur de la paix vigilante et honoré dans la ville, Mars *Gradius cum saeu*it d'une part, Mars *tranquillus qui praeest paci* d'autre part.

Mais, je le répète, il s'agit d'un autre usage de la structure des trois fonctions, où les portes, même la porte Capène, ne sont pas intéressées.

D'où Silius Italicus a-t-il reçu l'image, peu virgilienne et d'une cohérence incertaine, qu'il se fait des Enfers ? Certainement pas d'une tradition romaine. Si la Grèce y a pourvu, ce ne peut être que par l'intermédiaire d'une secte de philosophes peu optimistes, pour qui la certitude d'une réincarnation, qui désole les bouddhistes, était la seule consolation, la seule mais lointaine espérance. Ou d'autres voies peuvent-elles être envisagées ?

La Sibylle, *inclita uirgo*, cède aux instances de Scipion qui, tel Énée, veut visiter l'autre monde (*Puniques*, XIII 323-330) :

Tu vas découvrir un royaume qui n'est pas désirable. Ici, il n'y a pour logement que ténèbres et c'est parmi les ombres que voltigent des peuples innombrables. Ils n'ont tous qu'un même séjour, qui s'étend dans un vide immense. Là descend tout ce que les terres, les flots, l'air plein de feu ont nourri depuis la prime naissance d'un monde qui n'est fait que pour enfanter : une mort commune les y pousse. Cette plaine sans vie prend et prendra tout ce qui est mort, tout ce qui est réservé pour la mort.

Et voici l'essentiel, dix portes – huit pour entrer, deux pour sortir – dont les quatre premières seules attendent des privilégiés (331-339) :

Dix portes sont placées autour de ce royaume. L'une accueille les guerriers forgés dans la dure carrière de Mars.

La suivante s'ouvre à ceux qui ont donné aux nations des lois et des codes fameux et qui ont fondé, dans des murailles, les premières villes.

La troisième accueille les paysans, peuple de Cérès, qui vient chez les Manes après une vie très exacte, à l'abri du poison des fraudes.

Puis, à ceux qui ont inventé les arts agréables et le moyen de cultiver la vie, et semé des poèmes que leur maître Phoebus n'aurait pas dédaignés, à ceux-là un seuil propre est réservé.

Les quatre portes suivantes ont une clientèle moins sereine : par la cinquième passent les naufragés, par la sixième les coupables qui, aussitôt confessés et jugés par Rhadamante, reçoivent des châtiments aussi *inania* qu'eux-mêmes. La septième introduit les troupes de femmes dans un gynécée sans homme qui n'est qu'un pâle bocage, *liuentes lucos*. La huitième, qui se signale par des vagissements, est le guichet des enfants morts en bas âge, des jeunes filles dont les flambeaux d'hymen sont devenus des torches de funérailles.

Les deux dernières, elles, fonctionnent en sens inverse. La neuvième, brillante dans ces ténèbres, conduit la *turba piorum* aux Champs-Élysées : au-delà de l'Océan, ils boivent l'eau du Léthé qui leur procure l'oubli. La dixième porte est encore plus brillante, *auro fulgens* : la Lune y verse toute sa clarté, pour que les âmes (*animae*) regagnent le ciel ; puis, quand mille lustres seront écoulés, oubliant les Enfers, elles rentreront dans des corps.

Conclusion (360-361) :

Telles sont les routes que parcourt, dans les deux sens, la mort blême, ouvrant tout grand son noir rictus : elle vagabonde par toutes les portes.

Les quatre premières portes, et elles seules, forment un ensemble cohérent. Elles sont réservées, avec de grands éloges, aux tenants de quatre types d'activités : les guerriers sans doute morts au combat ; les sages, législateurs et civilisateurs ; les agriculteurs (*iustissimi* au sens où les *Géorgiques* ont parlé de la *iustissima terra*) ; enfin, associés, les hommes de tous les arts, principalement les poètes, disciples de Phoebus. Où vont-ils, les uns et les autres, après leurs entrées séparées dans le *uastum inane* où la vie ne semble pas plaisante ? Du moment qu'ils se sont conformés à leurs vocations – l'Inde dirait au *dharma* de leur *varna*, de leur classe – ils doivent former le gros de la *turba piorum* qui, par l'une des portes de sortie, la neuvième, se rend aux Champs-Élysées, d'où il faut supposer qu'ils redescendent

directement, oublieux du passé, dans des corps, au bout de cinq mille ans, sans avoir affaire à la dixième porte, réservée, elle, à tout le reste : ce sont les noyés sans sépulture, les criminels, les enfants et les jeunes filles morts précocement qui la franchiront, non moins oublieux du passé, pour se retrouver eux aussi dans des corps.

Il est remarquable que les « meilleurs » se répartissent ainsi entre les quatre « quarts » qui, dans la géographie philosophique de l'Irlande, entourent le Cinquième (*cóiced*) central et qui se définissent par l'excellence de leurs peuples respectifs dans le Savoir, dans le Combat, dans l'Abondance agricole et dans la Musique. (A. et B. Rees, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 115-119 ; *Mythe et épopée* II², 1977, pp. 253-254 ; Chr. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais* I, 1980, pp. 162, 184-187, et les parties correspondantes du volume de commentaire, sous presse.) Nous ne savons rien de la jeunesse de Silius Italicus, très peu de la carrière qu'il fit dans l'administration des provinces avant de se révéler poète. La méchante lettre de Pline (III 7), l'épigramme flatteuse de Martial (VII 62), qui ébauchent une biographie, n'en disent rien. Né sous Tibère en 25, consul dès 68, proconsul d'Asie, il se consacre dès lors aux lettres avant de mettre volontairement un terme, sous Trajan, à une maladie incurable (101). Mais avant ? Alors qu'il ternissait un peu sa réputation sous Néron – *dixit Plinius* ? La pensée celtique vivait encore en Gaule, plus encore en Bretagne, bien que la persécution eût commencé sous Claude (41-54). Comme disait noblement notre vieux maître Victor Duruy, « une seule religion fut persécutée sous Claude, celle des Druides, parce que ses prêtres refusaient la paix qu'Auguste leur avait offerte à la condition de mêler leurs dieux aux divinités de l'Olympe. Claude s'efforça d'abolir leur culte et les punit de mort, eux et leurs adhérents. Mais cette lutte en amena une autre. Pour vaincre le druidisme en Gaule, il fallait l'enchaîner dans la Bretagne. Les légions y passèrent sous la conduite de Plautius, qui soumit rapidement toute l'île jusqu'à la Severn et la Tamise (43). Derrière ce fleuve, Caractacus avait réuni des troupes nombreuses. Claude vint lui-même assister à leur défaite, puis laissa Plautius organiser la nouvelle province ». Tout n'était pas fini. L'île presque entière se souleva en l'an 50 et ce n'est qu'à la fin de la décennie, après une seconde révolte (58-60), que

Suetonius poursuit et massacre le corps des Druides dans l'île de Mona (Anglesey). Par des officiers d'outre-Manche, sinon par des observateurs continentaux, Silius aurait-il reçu des notions précises sur les doctrines druidiques (réincarnation, etc.) et leur aurait-il prêté plus d'attention que n'avait fait César aux confidences de Divitiacus, et aurait-il, par eux, évoqué une conception celtique au plus fort du duel de Rome et de Carthage ? Ou bien la porte infernale dont il réserve l'honneur aux disciples d'Apollon après la porte du peuple de Cérès résulte-t-elle seulement de la dévotion religieuse qu'il portait à Virgile et ne répond-elle qu'aux vers qui terminent l'épigramme de Martial :

*emeritos Musis et Phoebo tradidit annos
proque suo celebrat nunc Helicon foro.*

En ce cas, comme ils font souvent, les dieux, romains ou irlandais, se sont joués de nous.

NOTE

Et dans les autres parties du domaine indo-européen, germanique et celtique notamment ? Pour l'Inde védique, le moyen de comparaison est fourni par la structure de la « baraque sacrificielle » (*sabhā*). Elle est rectangulaire, plus longue dans le sens Ouest-Est. Chacune des quatre parois est percée d'une « ouverture » jouxtant une porte. Sur trois côtés, Ouest, Sud, Nord, la valeur fonctionnelle de ces entrées est assurée par la proximité, pour chacune, à l'intérieur, d'un des trois feux fonctionnels nécessaires au sacrifice : feu du maître de maison (allumé au foyer d'un *vaiśya*) devant la porte de l'Ouest ; feu de défense contre les mauvais esprits à droite de la porte du Sud ; feu des oblations devant la porte de l'Est. Le quatrième côté est d'autre sorte, aucun feu n'est près de la porte, mais, à droite, un crassier (*utkara*), petit tertre de terre qui sert pour le dépôt des rebuts (confiés au dieu Rudra pour destruction ?). Ainsi apparaît une disposition fonctionnelle pour les trois portes ouvertes sur « ce monde », le Nord étant hétérogène.

Le passage de « trois » à « quatre », avec un quatrième terme ajouté par l'analogie des quatre directions de l'espace, mais de contenu hétérogène, est à joindre aux cas considérés dans l'*Esquisse 4* (*Apollon sonore*, 1982, pp. 43-50) dont Daniel Dubuisson a fait une étude systématique qui paraîtra dans la revue *L'Homme* (1985).

Le roman de Crésus

On ne sait d'où Hérodote (I 30-33) a recueilli le récit de la leçon de sagesse que Crésus reçut de Solon. La structure en est trifonctionnelle et la troisième fonction, sous un autre aspect, n'y est pas moins dépréciée par rapport aux deux autres que dans la légende troyenne du jugement de Pâris. Je reproduis mon commentaire de 1954 (Mélanges Lucien Febvre, II, pp. 29-30).

Crésus traite le sage athénien avec honneur et, quelques jours après son arrivée à Sardes, « le fait conduire par ses serviteurs à travers ses trésors, dont ils lui montrent l'ampleur et l'opulence ». Quand Solon les a examinés, le roi, rendant hommage à la sagesse de son hôte, lui demande quel est l'homme le plus heureux qu'il a jusqu'alors rencontré. Il fait cette question, ajoute le bon Hérodote, bien persuadé qu'il est lui-même le plus heureux des hommes. Solon le déçoit : l'homme le plus heureux a été Tello d'Athènes. Pourquoi ?

« Parce que, dans un temps de bonheur public, il eut des enfants beaux et bons et vit naître, de chacun, des petits-fils qui lui ont tous survécu, et que, après avoir joui de ce qui passe chez nous pour une fortune, il a terminé ses jours de la manière la plus brillante. Les Athéniens livraient une bataille à leurs voisins d'Éleusis. Il y combattit utilement, mit les ennemis en fuite et périt très glorieusement. Les Athéniens l'ensevelirent aux frais de l'État et lui rendirent de grands honneurs. »

Crésus renouvelle sa question, dépité, espérant du moins le second rang. Nullement. Suivant Solon, les plus heureux des hommes, après Tello, furent deux frères, Cléobis et Biton. Pourquoi ?

« Ils étaient argiens, jouissaient d'un bien suffisant et avaient en outre une force corporelle qui leur valut à tous deux de remporter des prix dans les jeux publics. Voici ce qu'on dit d'eux. Les Argiens célébraient une fête en l'honneur d'Héra et il fallait absolument que leur mère se rendît au temple sur un char. Mais, à l'heure dite, les bœufs n'étaient pas arrivés des champs. Voyant le temps passer, les jeunes gens s'attelèrent eux-mêmes au char et le tirèrent, emportant leur mère, sur les quarante-cinq stades qui les séparaient du temple. Après cette performance dont furent témoins tous les participants de la fête, ils finirent leurs jours de la meilleure manière et la divinité se servit d'eux pour enseigner qu'il est plus utile d'être mort que vivant. Les Argiens entouraient les jeunes gens, leur faisant compliment de leur force, et les Argiennes félicitaient leur mère d'avoir de tels enfants. Comblée de joie tant par les louanges que par l'action qui les avait méritées, la mère, debout devant la statue, pria la déesse d'accorder à Cléobis et à Biton, ses deux fils qui l'avaient si bien honorée, ce qu'il peut échoir de plus heureux à l'homme. Après cette prière eurent lieu le sacrifice et le repas rituel, puis les jeunes gens s'endormirent dans le temple même. Ce fut pour ne plus se réveiller : ils moururent. Les Argiens firent faire leurs statues et les consacrèrent à Delphes, comme celles d'hommes excellents. »

À ces mots la colère de Crésus éclate. Et moi ? demande-t-il.
— Attends la fin, dit Solon :

« Bien sûr, je vois que tu es riche, que tu règues sur un peuple nombreux, mais je ne puis encore répondre à ce que tu me demandes, n'étant pas informé si tu termineras bien ta vie. Car l'homme très riche n'est pas forcément plus heureux que celui qui vit au jour le jour, à moins que la chance ne le suive jusqu'au bout et qu'il n'achève ses jours dans la prospérité. On voit beaucoup de richards dans le malheur, tandis que des hommes qui n'ont qu'une fortune moyenne sont souvent heureux... »

On sait la suite : Crésus congédie Solon sans aménité. Et la fin, la mort manquée de Crésus : sur le bûcher qui déjà crépite, il se rappelle, il prononce bien haut le nom du sage et, sauvé par la curiosité que ce nom éveille chez le Grand Roi, il transmet la leçon à son vainqueur. Devenu le familier de Cyrus, il prouve même qu'il l'a comprise dans ses dernières conséquences : du sac de Sardes, il parle avec détachement, ce ne sont plus « ses » richesses, mais celles de Cyrus, auquel il donne le bon conseil de ne pas laisser les soldats perses s'approprier tant de biens, parce que leur nouvelle opulence menacerait son trône...

De quelque manière qu'on tourne l'apologue, le sens¹ s'en inscrit dans le cadre des trois fonctions.

1. Sens double : pour savoir si un homme est heureux, il faut attendre la fin ; la richesse ne fait pas le bonheur. Une troisième leçon – celle qui fait en général

Mais un autre point de vue se propose à l'observateur, non plus dans l'enseignement de Solon, mais dans ce qui le provoque, Crésus et ses erreurs. Et là un élément important apparaît : c'est en s'obstinant dans une faute unique que le roi attire cette leçon en trois temps, et cette faute est l'orgueil, un orgueil non pas agressif, sauf dans le mouvement de colère plutôt naïf de la fin, un orgueil pourtant qui, dans le grand mécanisme du destin, semble justifier à lui seul une chute prométhéenne : Crésus est ainsi le frère occidental des légendaires pécheurs de l'Iran et de l'Inde, Yima, Yayāti.

Yima (Ĵamšīd), après un règne exemplaire, est parvenu à une puissance inouïe. Fondateur et président suprême des trois classes d'hommes qui sont les rouages nécessaires et suffisants de toute société, il est possesseur du *x'arənah*, de la Gloire royale qui matérialise dans ses trois tiers les trois fonctions correspondant à ces classes. Mais il s'abandonne un jour à une pensée d'orgueil (*Mythe et épopée* II³, 1982, pp. 282-298) :

Ĵamšīd convoqua tous les grands des différentes parties de la terre, dit une rivayāt parsie, tous les dastours, les mobads et les chefs et il parla en ces termes aux mobads, aux grands : « Je suis le souverain du monde entier. Quel dieu y a-t-il autre que moi ? Les créatures du monde vivent par moi, je suis le Dieu de tous les hommes. » Quand les dignitaires âgés entendirent ce discours, ils demeurèrent confus, courbèrent la tête et personne n'en comprenait le sens. Mais lorsque ces mots eurent été prononcés, la Gloire royale l'abandonna.

Ce fut en effet une ruine misérable, honteuse, terminée par la plus triste mort. Nous lisons encore, dans l'Avesta même, de quelle manière la Gloire quitta Yima : en une fois, mais détriplée (*Avesta*), ou « en trois tiers » (*Dēnkart*) dont chacun alla se loger dans un personnage non plus « synthétique », mais analytiquement typique d'une des fonctions : le dieu souverain lui-même (*Avesta*) ou un excellent ministre (*Dēnkart*), puis l'Hercule iranien qu'est *Kərəsāspa* – *Garšāsp*, enfin *Fēridūn*, considéré ici uniquement comme le patron de l'agriculture et le fondateur de la médecine.

le fond du sermon de Silène à Midas – est donnée en passant par la divinité dans l'épisode de Cléobis et de Biton : il vaut mieux être mort que vivant.

Le roi fabuleux de l'Inde Yayāti (*ibid.*, pp. 274-282) connaît une déchéance analogue, mais posthume, complétée par l'épisode final du rachat, que n'a pas ou n'a plus, la légende de Yima.

Après un règne sans ombre, où il a accumulé des mérites sur les trois niveaux fonctionnels, Yayāti a été admis au ciel, dans la familiarité des dieux. Un jour, conversant avec lui, Indra lui pose la question piège :

– « Roi Yayāti, fils de Nahusa, après avoir rempli tous tes devoirs, tu as quitté ton palais et tu es allé dans la forêt. Je te le demande : à qui peux-tu te comparer en mérites ascétiques ? »

Le roi répond imprudemment :

– « Ni parmi les hommes, ni parmi les dieux, les Gandharva, les maharshi, je ne puis citer personne qui soit mon égal en mérites ascétiques ! »

Indra prononce aussitôt son verdict :

– « Puisque tu méprises tes supérieurs, tes égaux, tes inférieurs, tes mérites s'évanouissent et tu dois tomber du ciel ! »

Il tombe en effet et descendrait jusque dans une variété d'enfer si ses petits-fils, qui célèbrent un sacrifice royal conjoint et dont chacun a déjà excellé dans une seule « fonction », ne réunissaient leurs mérites et ne les transféraient sur lui, grâce à quoi, regarni, il remonte définitivement au ciel. Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, qu'il rencontre ainsi les opportuns réservoirs de mérites spécialisés que sont ses petits-fils. Pendant sa chute, il s'est dûment repenti :

– « Roi des dieux, dit-il à cet Indra qui l'a condamné, si vraiment mon mépris des hommes, des Gandharva, des rois, des dieux, m'a fait perdre les mondes célestes, laisse-moi souhaiter, privé que je suis du monde des dieux, de tomber au milieu d'hommes bons ! »

Sage prière, que le dieu exauce.

J'ai plusieurs fois indiqué que ce thème du « péché du roi », péché *unique* à conséquence totale (sauf salut par repentir), se distingue par là même de celui des *trois* « péchés du guerrier » qui sont distincts et successifs, généralement indépendants, et dont le dernier provoque la ruine totale du personnage (sauf salut par libération intérieure). On voit immédiatement que, du

point de vue de Crésus, roi pieux, conquérant et riche à souhait, la légende grecque est de ce type : une seule et même *hybris* se poursuit à travers les trois questions du roi, l'illusion d'être et le désir de s'entendre proclamer non seulement *excellens* mais *summus* – ici, « le plus heureux », alors que pour Yima, c'est « le plus puissant » et pour Yayāti « le plus méritant ». Mais le ressort est le même.

La ruine de Crésus, toute proche, est la conséquence de cette *hybris* : les dieux grecs prennent facilement ombrage de la prospérité des hommes et supportent plus mal encore leurs vanteries et leurs défis. La fin de Crésus rejoint d'ailleurs celle de Yayāti. Pendant que l'Indien tombe de sa grandeur céleste, il reconnaît sa faute, il s'humilie, et c'est ce qui le sauve contre toute attente. Crésus renvoie d'abord Solon sans aménité (I 33), mais plus tard, une fois tombé dans un malheur extrême et apparemment irréparable, il se repent, donne raison au sage, et c'est ce qui le sauve.

Après le départ de Solon, dit Hérodote (34), « la vengeance des dieux éclata d'une manière terrible sur Crésus, en punition, comme on peut le conjecturer, de ce qu'il s'estimait le plus heureux de tous les hommes ». Terrible et prolongée : ne tenant aucun compte de la grandeur d'âme que montre Crésus à l'occasion de la mort accidentelle de son fils, les dieux délèguent Cyrus, roi de Perse, au châtement. Mais, une fois ce châtement administré jusqu'au bout, quand Crésus est sur le bûcher où l'a fait monter Cyrus et que déjà les flammes l'enveloppent, c'est la conversion, le miracle, le rétablissement. Il crie par trois fois « Solon ! ». Cyrus lui fait demander quel est ce protecteur qu'il invoque. Il répond (85) :

– « C'est l'homme dont je préférerais l'entretien aux richesses de tous les rois. »

Puis, sur les instances du Perse, il résume en peu de mots la leçon de Solon et conseille à « ceux qui se croient heureux » de la méditer. Cyrus la médite avec une vitesse d'ordinateur et commande d'éteindre le feu. Comme les hommes ne réussissent pas, Crésus invoque Apollon qui suscite une pluie torrentielle. Le bûcher n'y résiste pas. Honorablement traité par

Cyrus, Crésus devient à sa cour un conseiller utile et apprécié.

La comparaison de Yayāti et de Crésus engage ainsi à ne pas isoler, comme on fait toujours, comme ont fait déjà la plupart des moralistes anciens après Hérodote, la scène de Solon et la scène du bûcher, en les coupant de tout l'intervalle. Le récit est unitaire et conduit du péché fatal de Crésus à son repentir heureux, de son *hybris* à son salut. Or il semble que le cadre des trois fonctions ait servi, dans le même geste, à d'autres développements, dont la scène de Solon n'est que l'Introduction.

Le châtement infligé par les dieux à Crésus – malgré Apollon, nous le saurons plus tard – est triple : son fils périr dans une chasse (34-45), il fait une guerre qui se termine en déroute (46-84), Cyrus le détrône et l'envoie au bûcher (85-87). Il est donc frappé d'abord dans sa postérité, puis dans sa force militaire, enfin dans sa royauté et dans sa vie.

1. Un songe l'avertit que son fils Atys périra par une pointe de fer. Il le marie et l'éloigne des armées. Il fait plus : il donne l'ordre d'enlever les dards, les piques et toutes les armes pointues, de l'appartement des hommes où elles sont suspendues et de les entasser dans des magasins « de peur qu'il n'en tombe une sur son fils ».

Adraste, un étranger, un Phrygien, qu'un meurtre a souillé, vient en suppliant ; Crésus le purifie et le prend à son foyer. Mais ce n'est que la moitié du piège imaginé par les dieux. Voici la seconde. En Mysie apparaît un énorme sanglier « qui fait de grands dégâts dans les campagnes et qui semble invulnérable ». Les paysans viennent supplier Crésus d'envoyer une troupe de jeunes chasseurs sous le commandement de son fils : « Il n'est maintenant occupé que de son mariage », dit-il. Mais le jeune prince intervient : aux yeux de ses concitoyens, de sa femme d'abord, il ne veut pas passer pour un lâche, et d'ailleurs la vision n'a mentionné qu'une pointe de fer, ce que n'est pas la défense du sanglier. Crésus cède, confie son fils à Adraste. Au cours de la chasse, Adraste lance un javelot, manque l'animal et tue le prince.

2. Magnanime, Crésus ne punit pas son hôte de ce meurtre involontaire et bientôt ne s'inquiète plus que de la croissance rapide de la puissance de Cyrus. Après avoir testé leur véracité

par une question-témoin, il envoie consulter les oracles d'Apollon et d'Amphiaraios : doit-il faire la guerre aux Perses et doit-il joindre à son armée des troupes alliées ? Les deux oracles s'accordent à répondre que, s'il entreprend cette guerre, il détruira un grand empire ; quant aux alliés, ils lui conseillent de rechercher l'amitié des États grecs les plus puissants. Crésus interprète le premier avis comme la promesse d'une victoire totale.

3. Bien que des ambassades envoyées à Athènes et à Sparte n'aient pu lui assurer des renforts immédiats, Crésus décide de commencer la guerre. Toutefois, avant de se mettre en campagne, il consulte encore, Apollon seul cette fois : sa monarchie sera-t-elle de longue durée ? La Pythie répond que, quand un mulet sera roi des Mèdes, ce sera pour Crésus le moment de fuir, sans résister. Sachant bien que jamais un mulet ne régnerait sur les Mèdes, Crésus conclut que « ni lui ni ses descendants ne perdraient l'empire ».

Ainsi les dieux, voulant châtier l'*hybris* de Crésus, l'ont aveuglé soit sur l'extension, soit sur le sens même des trois prophéties. Il a cru que la première ne concernait que la guerre, la bataille armée contre les ennemis, sans prévoir l'accident de chasse et la maladresse d'un ami. Entendant la seconde, il n'a pensé qu'à l'empire perse, oubliant qu'il était, lui aussi, à la tête d'un grand empire non moins vulnérable. Dans la troisième, il a pris le mot « mulet » dans son sens propre, zoologique, oubliant que, au figuré, il décrivait très bien l'état civil de Cyrus dont la mère était fille du roi des Mèdes, nation alors dominante en Iran, et dont le père appartenait à la nation dominée des Perses.

Mais, sous cet aveuglement continu, la qualité fonctionnelle de chacun des trois châtiments est fortement exprimée.

1. En pleine *paix*, malgré l'*enlèvement de toutes les armes dangereuses*, malgré le *mariage* dont les premiers plaisirs auraient dû absorber toutes les pensées du nouveau marié, Aty est tué par un animal *fléau des champs*, à la suite de la plainte des *paysans* sinistrés. Tout cela met en jeu des aspects de la même fonction, la troisième – sans parler de la valeur agraire de l'ensemble de la légende, inséparable de celle du Phrygien Attis –, qui a tellement intéressé Mannhardt et Frazer.

2. Entrant en campagne *avec une armée inférieure en nombre*

(77,1) et sans attendre les Grecs, Crésus livre une première bataille, « un choc terrible », sans résultat décisif (75-76), puis il accumule les fautes stratégiques : pensant que Cyrus n'oserait pas s'engager dans une campagne d'hiver, il rentre à Sardes, congédie les auxiliaires étrangers de son armée. Informé, Cyrus pousse aussitôt ses troupes contre Sardes (79). Une seconde bataille, coûteuse, est livrée sous les murs (79-80). Crésus s'enferme dans sa capitale que Cyrus aussitôt assiège. Confiant dans ses fortifications, Crésus oublie qu'un secteur, qui semblait suffisamment escarpé, n'avait pas de défense et *il ne songe même pas à le garder*. Après quatorze jours de siège, un Perse découvre ce point faible : l'armée de Cyrus s'y précipite, Sardes n'a même pas à capituler (81-84).

3. Aussitôt pris, loin d'être traité en roi, Crésus est chargé de chaînes et conduit, avec quatorze jeunes Lydiens, à un grand bûcher. Pour expliquer ce trait inhumain, Hérodote hésite entre trois raisons : ou bien Cyrus fait un acte cultuel, offre à quelque dieu un sacrifice humain des « prémices » ; ou bien il exécute un vœu ; ou bien il attend un miracle, voulant voir si Crésus, dont on vante la piété, sera sauvé des flammes par un protecteur divin. Royauté abattue et bafouée, meurtre sacré : la première fonction est touchée sous ses deux aspects (86).

Entre la « scène de Solon », avec sa triple *hybris*, et cette série de trois châtiments, apparaissent des oppositions significatives, du moins sur deux des trois niveaux. Tellos se couvre de gloire dans le combat, sauve sa patrie et meurt au champ d'honneur ; Crésus fait preuve d'impéritie dans la guerre, perd son royaume et se laisse capturer dans sa ville conquise. Cléobis et Biton s'endorment calmement, en pleine grâce, dans le temple où les a conduits leur pieuse prouesse ; Crésus est enchaîné sur le bûcher et, sans son repentir *in extremis*, y périrait dans la souffrance. Seuls le troisième terme de la scène de Solon et le premier de la série des châtiments occupent, sur le troisième niveau fonctionnel auquel ils appartiennent également, deux compartiments différents : d'un côté la richesse méprisée, de l'autre la postérité perdue ; mais de telles bifurcations sont fréquentes sur ce troisième niveau dans les tableaux trifonctionnels.

Cette unité organique de la geste de Crésus, je l'ai dit, a très tôt cessé d'être sentie, ou du moins elle a perdu sa cohérence par l'hypertrophie de la « scène de Solon », porteuse d'une leçon plus proprement morale. Détaché de son contexte, ce premier épisode est devenu un lieu commun et a été diversement amplifié, sans d'ailleurs perdre, en général, son caractère trifonctionnel. Ainsi, dans Diodore de Sicile, IX 26-27, Crésus ne consulte plus le seul Solon, mais trois autres « sophistes » avec lui. Au premier, Anacharsis, il demande successivement quel est *le plus courageux* des êtres, puis quel est *le plus juste*, puis si les bêtes sauvages sont elles aussi *très sages*. Ensuite, à Solon, Crésus demande d'abord qui, d'entre les êtres, il a vu *le plus heureux*, et puis s'il ne le juge pas, lui Crésus, *le plus riche*. À Bias et à Pittacos ne reste que la monnaie de ces grandes questions.

I. Quelques réflexions ouvrent des perspectives diverses.
D'abord sur l'épisode de Solon.

1. Peu importe que les éléments – histoire de Tellos, histoire de Cléobis et Biton – aient été d'abord indépendants, aient préexisté à l'apologue : ils n'ont évidemment pas fourni en tout cas le principe de leur assemblément. C'est au contraire l'aptitude de chacun à remplir une des cases du cadre triparti des mérites qui les aura fait choisir et rapprocher. On notera que l'*exemplum* de mort guerrière est pris à la cité d'Athéna et celui de la mort sainte logé dans un temple de Héra.

2. L'apologue de Solon ne fait pas une présentation statique des trois fonctions, mais esquisse une dynamique de rapports, de passages de l'une à l'autre. Tellos, prospère et fécond (III), s'élève au-dessus de cette condition par l'héroïsme (II) ; Cléobis et Biton, vigoureux athlètes (II), s'élèvent, pour finir, à une sorte de sainteté par une conduite exemplairement religieuse (I). De son côté Crésus, pourtant sage et dévot entre tous (I), et même brave (II), court à sa ruine pour avoir surestimé sa richesse (III). En conséquence, l'ordre d'introduction des fonctions dans l'apologue est III II I quant à la carrière des personnages, mais II I III quant à leur action finale et à leur genre de mort. Il redevient III II I dans la seconde partie – les châtiements – de la geste de Crésus.

3. De toute manière, l'aspect « richesse » de la troisième fonction sort déprécié de ces comparaisons, aussi bien dans

l'apologue de Solon que dans la série des malheurs de Crésus, qui, en même temps que sa royauté, perd ses trésors. En un sens même, la geste de Crésus se ramène à un changement radical, à un retournement du jugement que le roi déchu porte sur la richesse. Sur le moment, il ne pardonne pas à Solon de ne pas l'avoir déclaré le plus heureux des hommes et de lui avoir fait pressentir la vanité de ses trésors (32-33) ; au moment où il s'engage dans la guerre, il reste encore sourd aux avis du sage Lydien Sandanis qui lui montre que la richesse n'est pas seulement vaine, mais dangereuse par les convoitises qu'elle suscite (71) : « Sandanis ne persuada pas Crésus », dit brièvement Hérodote. Mais sur le bûcher, il comprend et, devenu le conseiller respecté de son vainqueur, il lui transmet la leçon (88-89). Lui montrant des soldats perses en train de piller Sardes, il lui demande : « Cette foule, que fait-elle avec tant d'ardeur ? » – « Elle pille ta capitale, répond Cyrus, elle enlève tes richesses. » – « Non, seigneur, ce n'est pas ma ville, ce ne sont pas mes trésors que l'on pille. Rien de tout cela ne m'appartient plus. Elle prend et emporte ce qui est à toi. » Et, à Cyrus qui lui demande conseil, il dit (89) :

– « Les Perses, naturellement insolents, sont pauvres. Si tu souffres qu'ils pillent cette ville et qu'ils gardent le butin, il est probable que celui qui en aura la plus grande part n'en sera que plus disposé à se révolter. Si donc tu écoutes mes avis, commande à quelques-uns de tes gardes de se poster aux portes de la ville et d'enlever le butin à tes troupes parce qu'il faut, leur diront-ils, en consacrer la dîme à Zeus. »

Aussitôt Cyrus donne les ordres nécessaires, plus docile et plus raisonnable que n'avait été Crésus devant la sagesse de Solon.

II. Prise dans son ensemble, la geste de Crésus ouvre encore d'autres vues.

1. Le véritable sujet est la toute-puissance du Destin, l'impossibilité où se trouve l'homme, quels que soient ses vertus et ses efforts, de lui échapper, l'impuissance des dieux mêmes à le sauver. Au point où nous l'avons arrêtée, la geste de Crésus est bien celle du « péché du roi », provoquant la colère et le triple châtement des dieux et c'est bien ainsi, on l'a vu, qu'Hérodote

la présente au chapitre 34 : « Après le départ de Solon, la vengeance des dieux éclata d'une manière terrible sur Crésus, en punition, comme on peut le conjecturer, de ce qu'il s'estimait le plus heureux des hommes. » Mais pourquoi a-t-il commis ce péché grossier, lui si sage, si pieux, si généreux envers les sanctuaires, toujours à l'écoute des oracles ? C'est ce qu'explique la dernière partie de la geste, plus pathétique, plus profonde que tout le jeu terrestre qui l'a précédée. Elle découvre une causalité à deux étages.

Reconnaissant du conseil que Crésus vient de lui donner d'arrêter le pillage de « sa » ville, Cyrus lui accorde une grâce à son choix. Crésus lui répond (90) :

« Seigneur, la plus grande faveur serait de me permettre d'envoyer au dieu des Grecs, à celui de tous les dieux que j'ai le plus honoré, les fers que voici, avec ordre de lui demander s'il est permis de tromper ceux qui ont bien mérité de lui. »

Ainsi consulté, réprimandé, Apollon répond par la voix de la Pythie (91) :

« Il est impossible, même à un dieu, d'éviter le sort marqué par les destins. Crésus est puni du crime de son cinquième ancêtre qui, simple garde d'un roi de la race des Héraclides, céda aux intrigues d'une femme artificieuse, tua son maître et usurpa la couronne à laquelle il n'avait aucun droit [Gygès : Hérodote, I 13]. Apollon voulait détourner de Crésus le malheur de Sardes et ne le faire tomber que sur ses enfants. Mais il ne lui a pas été possible d'infléchir les Moires. Tout ce qu'elles lui ont accordé, il en a fait bénéficier le prince. Il a reculé de trois ans la prise de Sardes. Que Crésus sache donc qu'il a été capturé trois ans plus tard qu'il n'était prévu par les destins. En second lieu, Apollon l'a secouru au milieu des flammes... »

Les oracles mêmes disaient vrai, ajoute la Pythie, avertissaient Crésus, mais Crésus, aveuglé, ne les a pas compris.

Quand Crésus fut informé de cette réponse, dit Hérodote, « il reconnut que c'était sa faute, et non celle du dieu ». Sa faute, ou l'héritage fatal du cinquième ancêtre.

Dans cette perspective, la faute, l'expiation, le salut final de Crésus apparaissent, au même titre que « les trois péchés du guerrier » avec leurs conséquences dans les gestes de

Śiṣupāla, de Starcatherus et d'Héraclès, comme les inévitables effets d'un conflit entre des dieux : le roi lydien, perdu d'avance et sauvé pourtant *in extremis*, est lui aussi l'« enjeu du jeu des dieux » (*Mythe et épopée* II, première partie) : Apollon le dispute à travers sa faute et ses erreurs aux Érinyes vengeresses de l'Héraclide que son aïeul avait tué, aux Moires qui sont chargées de cette vengeance, tout comme le héros indien pâtit entre Viṣṇu et Śiva, le scandinave entre Thórr et Óðinn, le grec entre Athéna et Héra. En particulier, les trois années de sursis obtenues pour Crésus par Apollon, pendant lesquelles il accomplit sa faute d'orgueil et en subit les conséquences, envoient un lointain écho aux trois vies données par Óðinn à Starcatherus à condition qu'il commette une faute dans chacune.

2. Dans la seconde partie de la geste de Crésus – le châtiment – les trois temps fonctionnels, avons-nous vu, résultent chacun, dans l'ordre ascendant des fonctions, d'une prophétie mal interprétée. Il est remarquable que, si la véracité, la *potentia* de ces prophéties est la même, leur *dignitas* ne l'est pas. Celle qui introduit le sanglier ravageur et la mort d'Atys n'est qu'une vision de songe dont l'origine n'est pas indiquée. Celle qui introduit la mauvaise guerre engage personnellement un dieu et un héros consultés, Apollon et Amphiaraos – Amphiaraos qui, de son vivant, était à la fois devin et guerrier. Enfin celle qui annonce la fin du royaume de Lydie n'est donnée que par le plus prestigieux des oracles, par le seul Apollon, à Delphes. La même inégalité se remarque dans les paiements que fait Crésus à ses informateurs divins. Le songe, seul message évidemment menaçant et qu'il reconnaît comme tel, est naturellement gratuit et Crésus ne lui oppose, après coup, que des précautions tout humaines (34). Il offre ensuite de somptueux présents à Apollon et à Amphiaraos, avec des nuances intéressantes : avant la consultation sur la guerre, au multivalent Apollon il offre, outre une profusion d'or, deux énormes cratères et des vases de culte (50-51) ; à Amphiaraos, « sur ce qu'il apprend de sa vaillance et de ses malheurs », il consacre un bouclier et une pique, tous deux d'or massif (52). Enfin, avant la consultation sur sa royauté et sa dynastie, c'est Delphes entière qu'il couvre d'or : à chaque citoyen, il envoie deux statères d'or, ce qui lui vaut la reconnaissance des Delphiens, qui lui confèrent la prio-

rité dans les consultations, l'immunité et le privilège d'être naturalisé sur simple demande (54).

3. Encore dans la seconde partie de la geste, plusieurs thèmes folkloriques bien connus ont servi à garnir le schéma trifonctionnel. Dans le folklore des contes, le thème des précautions inutiles, bien vivant dans le Proche-Orient jusqu'à nos jours ; dans le folklore guerrier, celui de l'enceinte bien gardée sauf en un point réputé à tort inaccessible ; dans le folklore juridique, le condamné sauvé *in extremis* par une parole énigmatique. Mais, comme il a été remarqué tout à l'heure à propos des « heureux » de la scène de Solon, Tellos et les deux frères, ces épisodes, quelle qu'en soit la provenance, n'ont pu *produire* le cadre rationnel où ils ont été *insérés* parce qu'ils étaient aptes à y remplir au mieux telle ou telle case.

Dernière question, insoluble dans l'état des dossiers. Cette geste de Crésus est-elle grecque, delphique, comme on l'a souvent pensé ? Ou vient-elle d'une tradition d'Asie Mineure ?

La Lydie n'était pas impénétrable au folklore phrygien, à en juger par l'histoire même d'Atys, fils de Crésus, évidemment déformée de celle d'Attis, mais surtout le royaume des derniers princes comprenait, en deçà du Halys, à l'exception de la Cilicie et de la Lycie, toutes les nations d'Asie Mineure, en grande partie indo-européennes : soit asianiques, soit thraco-phrygiennes, soit grecques. Crésus avait soumis notamment les Ioniens (26), qui par la suite lui restèrent étonnamment fidèles (75, Thalès se fait son ingénieur ; 76, Milet refuse de s'allier à Cyrus) et qui avaient, suivant Hérodote (94), des mœurs et coutumes assez proches de ceux des Lydiens. L'abondance des thèmes trifonctionnels dans le cycle troyen (ci-dessus, *Esquisses* 51, 52, 53), la tradition et les réflexions philosophiques des Ioniens (les fils d'Ion porteurs des fonctions ; la cité idéale, trifonctionnelle d'Hippodame de Milet) recommandent une variété de la deuxième solution : lydienne (cf. Hérodote I 87, début), ou phrygienne, ou ionienne.

L'entretien de Solon et de Crésus est proche en tout cas de celui de Silène et du roi phrygien Midas. Or cette tradition revêt parfois une forme trifonctionnelle. On lit dans Élien, *Histoires variées* III 18, d'après un auteur du IV^e siècle, Théo-

pompe, que Silène enseigna à Midas qu'il y a, dans une île de l'Océan, deux grandes cités dont les habitants sont conformes à l'étiquette de leurs noms : la *Combative* et la *Pieuse*, τὴν μὲν Μάχμιον, τὴν δὲ Εὐσεβῆ. Un jour, les hommes de ces deux cités débarquèrent sur notre continent, mais, ayant vu en quoi consiste notre bonheur, ils se retirèrent. Le texte, rapide en ce point, ne précise pas que c'est par répulsion devant notre forme de *richesse* et d'*économie*, mais cela ressort de ce qu'il a dit d'abord des Pieux, chez qui il y a abondance de tout sans travail, et surtout des *Combatifs*, chez qui l'or et l'argent sont abondants, mais sans plus de valeur que n'en a chez nous le fer. Cela ressort aussi de la personnalité de Midas, le destinataire du sermon de Silène : autant et plus que Crésus, Midas est le richissime, *omnium mortalium ditissimus* (Valère Maxime, I 6, 2, 2 ; Cicéron, *De la divination* I 26), et cette destinée avait été annoncée dans sa première enfance par un prodige : pendant qu'il dormait, des fourmis étaient entrées dans sa bouche et y avaient amassé des provisions « avec une grande ardeur au travail et sans craindre leur peine » (Élien, *Histoires variées* XII 45). Ce symbole agricole et industriel préfigurait les trésors métalliques dont Valère Maxime, au paragraphe suivant, les comparant aux abeilles qui avaient honoré la bouche de Platon, souligne le caractère fragile (*caduces, fragiles*), justifiant ainsi le dédain que les Pieux et les Combatifs de la saynète de Midas manifestent à l'égard du Tiers Monde, son monde, notre monde. Et c'est bien ainsi que Pindare a orienté le jugement de Silène lui-même sur le faux bonheur des riches (Scholiaste aux *Nuées* d'Aristophane, 223) :

– « Pauvre éphémère (Aristophane se souviendra du mot et le mettra dans la bouche du « Silène » Socrate), pauvre éphémère, tu dis des sottises en me vantant tes richesses... »

La conversation de Solon et de Crésus est une des nombreuses applications morales du cadre des trois fonctions. J'en rappellerai deux.

1. La plus ordinaire, celle du moins que nos enquêtes comparatives ont le plus souvent rencontrée avec une grande variété d'affabulations, est le thème du choix entre des choses, des conduites, des destinées, etc., relevant souvent chacune d'une

des trois fonctions. Le thème de Solon et de Crésus appartient à une variété dont il existe beaucoup de réalisations, où le choix est provoqué par des questions. Par exemple, Bolte et Polívka, *Anmerkungen* II, pp. 357-359, commentaire à Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, 94 : « Quel est le plus beau ? Le plus fort ? Le plus riche ? » – avec dépérissement, fréquent dans les contes, de la première fonction et dédoublement de la troisième. Parfois le questionnaire déborde le cadre triple et noie les trois fonctions, quand elles y sont présentes, parmi beaucoup d'autres. Entre de nombreux exemples, on pense aux variantes du *Banquet des Sept Sages*, à Thalès rejetant et remplaçant terme à terme les solutions que le roi d'Égypte Amasis a données à neuf questions (Plutarque) :

<i>Questions :</i>	<i>Réponse d'Amasis :</i>	<i>Correction de Thalès :</i>
Quel est le plus vieux ?	le temps	Dieu
Quel est le plus grand ?	le monde	l'espace
Quel est le plus beau ?	la lumière	le monde
Quel est le plus sage ?	la vérité	le temps
Quel est le plus commun ?	la mort	l'espérance
Quel est le plus utile ?	Dieu	la vertu
Quel est le plus nuisible ?	le démon	le vice
Quel est le plus fort ?	la fortune	la nécessité
Quel est le plus facile ?	le plaisir	ce qui est selon la nature

Le thème reçoit parfois la forme d'une chaîne à partir d'une question unique. Par exemple, à la question : « Qui est le plus vieux ? », le premier répondeur renvoie à un être qui lui-même se récuse et renvoie à un autre, et ainsi pendant plus ou moins longtemps, jusqu'à la réponse « vraie ». Outre de célèbres exemples celtiques, on peut citer, avec Ruben, *Krishna, İstanbul Yazılar*, 17, 1943, p. 191, un récit indien, où la question est : « Qui est le plus riche ? » : la tortue renvoie au Gange, qui renvoie à l'Océan, et ainsi de suite, à travers la terre, les montagnes, Brahmā, les Veda et les sacrifices, aboutissant au seul vrai riche, Vişnu. (Cf. Jan de Vries, *Die Märchen von klugen Rätsellösern, Folklore Fellows Communications*, 73, 1928.)

2. D'autre part, l'entretien de Solon et de Crésus est apparenté au thème des « genres de vie », avec ou sans classification

de valeurs, si abondamment représenté dans la littérature grecque et latine, mais ailleurs aussi. Voir Rudolf Heln, *Lucian und Menipp*, 1906, p. 51 et n.1, pp. 251-253 ; L. Radenmacher, « Tausch der Lebenslose und Lebensgüter », *Wiener Studien*, 47, 1929, pp. 79-86 ; Otto Weinreich, « Zur Wahl der Lebensgüter », *ibid.*, 48, 1930, pp. 198-201 ; et surtout Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, *Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires*, 51,3, 1956.

M. Daniel Dubuisson a trouvé en Irlande une variante proche de la « leçon de Solon » : « The Apologues of Saint Columba and Solon or the "Third Function" Denigrated », *Journal of Indo-European Studies*, 6, 1982, pp. 231-242. Cette variante est nettement trifonctionnelle.

Mort et testament d'Héraclès

C'est un fait, plusieurs fois constaté et d'ailleurs naturel, que, lorsqu'un récit mythique, légendaire ou épique un peu développé présente en évidence, dans son cadre ou dans une de ses grandes articulations, une application de la structure des trois fonctions, d'autres applications s'y laissent reconnaître.

Parfois, c'est à l'intérieur même de l'application majeure, dans une de ses subdivisions, que s'insère une réplique mineure du schéma. M. Udo Strutynski vient d'analyser avec beaucoup de finesse ce type d'emboîtement dans la légende de Gawain et du Chevalier Vert (Homage to Georges Dumézil, Journal of Indo-European Studies, Monograph n° 3, pp. 35-53 « Honni soit qui mal y pense: the Warrior Sins of Sir Gawain ») et moi-même j'en ai signalé plusieurs cas dans l'épopée historique à Rome : par exemple, aux origines, Romulus constitue avec Numa le terme de première fonction (I₁, I₂) de la suite des rois préétrusques, avant Tullus Hostilius (II) et Ancus Marcius (III), mais sa propre vie, entre sa naissance et sa stabilisation dans la première fonction en forme de tyrannie, se développe à travers trois périodes pendant lesquelles il est associé à un « double » fonctionnellement caractérisé, une pastorale avec Remus (III), une guerrière aux côtés de Lucumon (II) et une de souveraineté politico-religieuse avec Titus Tatius (I).

Le plus souvent, les applications du cadre des trois fonctions ne s'emboîtent pas ainsi, mais se juxtaposent ou se superposent. Ainsi, on vient de le voir, si la ruine de Troie est justifiée par l'imprudent arbitrage du prince-berger Pâris entre les trois déesses « fonctionnelles » (Esq., 51), elle l'est aussi, de plus loin, par

la triple impiété du roi Laomédon (Esq., 52), et, avant Laomédon, la fondation même de la ville avait donné lieu à une série trifonctionnelle de signes divins (Esq., 53).

Il n'est donc pas étonnant qu'une telle multiplicité de thèmes trifonctionnels se rencontre dans la vie d'Héraclès, dont le cadre le plus général recouvre, mutatis mutandis, celui de l'Indien Śiśupāla et du Scandinave Starkaðr : elle est scandée en effet par les trois fautes fonctionnelles attendues dans ce type de biographie héroïque, fautes dont chacune est l'occasion d'une consultation delphique et dont la dernière entraîne à la fois la mort terrestre et une forme de transfiguration : désobéissance prolongée à l'ordre de Zeus, lâcheté dans le meurtre d'Iphitos, passion adultère pour Iole (Heur et malheur du guerrier, 1969, pp. 59-90 ; Mythe et épopée II³, 1982, pp. 117-124).

Nous allons ici observer quelques-unes de ces applications secondaires dans la scène finale de la geste d'Héraclès.

Eurytos, roi d'Échalie, lui ayant refusé la main de sa fille Iole, Héraclès n'a pas renoncé à son projet, bien qu'il se soit marié par la suite avec Déjanire et qu'il ait eu d'elle un fils, Hyllus, qui, suivant les versions, est soit déjà un jeune homme, soit au seuil de l'adolescence quand le héros détruit la ville d'Échalie, tue Eurytos et capture Iole. Jalouse, inquiète, Déjanire envoie à Héraclès le vêtement d'apparat qu'elle a trempé dans le sang du Centaure Nessos : elle s'est fiée aux paroles perfides de Nessos mourant et a cru qu'elle regagnerait ainsi l'amour exclusif de son mari. En réalité, le sang du Centaure contient un terrible poison qui, échauffé au contact de la peau, provoque une brûlure qu'Héraclès ne peut supporter. À travers les variantes, dont les principales sont dans les *Trachiniennes* de Sophocle, dans Diodore de Sicile (IV 38) et dans la *Bibliothèque* dite d'Apollodore (II 7,7), la scène se ramène à ceci : de lui-même ou sur l'ordre de l'oracle de Delphes, le héros dévoré par le poison se fait brûler sur le mont Cète mais à peine le bûcher s'est-il enflammé que Zeus, d'un coup de foudre, aspire son fils dans le monde des dieux. Cette scène grandiose est évidemment structurée.

Il y a, sous-jacente, une triade de feux, des feux successifs, dont le second et le troisième réparent ou annulent l'effet du précédent. Cette accumulation n'est sans doute pas fortuite, car elle suppose une classification qui n'est pas, elle, fondée sur les

trois fonctions, mais sur les modes de manifestation de ces feux. Cependant, comme il est fréquent avec les classifications triparties des feux, elle rejoint par certains aspects la structure trifonctionnelle. Examinons ces trois feux dans l'ordre où ils apparaissent.

1. D'abord le feu invisible qui est déposé et comme endormi dans le poison et que réveille la chaleur du corps humain (Apolodore, Diodore) ou la proximité des flammes (Sophocle). Si Sophocle (*Trachiniennes*, 1049-1050) décrit les souffrances d'Héraclès comme morsure, déchirures des chairs, spasmes, dessèchement des poumons, tarissement du sang, tout se résume dans un échauffement et une combustion interne et quand, après une accalmie, la douleur recommence, Héraclès s'écrie (1082-1083) :

ἔθαλπεν αἰτῆς σπασμὸς ἀρτίως ὀδ' αὖ
διήξε πλευρών..

« Cette convulsion de malheur vient encore de me brûler, elle a pénétré mes flancs... »

D'ailleurs, quand Déjanire, trop tardivement inquiète, se rappelle ce qu'il est advenu, dès que le soleil l'a touché, du flocon de laine qui lui avait servi à enduire la tunique avec le philtre du Centaure (693-704), elle dit :

« De retour dans mon appartement, je vois un prodige inexplicable. J'avais jeté par hasard le flocon de la laine qui m'avait servi sous la pleine chaleur d'un rayon de soleil. À peine fut-il échauffé qu'il fondit et disparut entièrement, ne laissant qu'une menue poussière comme on en voit tomber sous la scie quand on coupe du bois. Voilà ce qu'il est devenu et, sur le sol, à l'endroit où il s'était trouvé, bouillonnait une écume grumeleuse pareille au gras liquide qui coule à terre du raisin vendangé [...]. »

Ce poison, conservé dans l'ombre comme le Centaure l'avait recommandé (568-576), contenait donc, à la manière du soufre de nos allumettes, un feu virtuel qui n'attendait que la contagion d'un feu réel pour se révéler. C'est pourquoi, en remettant à Lichas, messenger d'Héraclès, ce qu'elle croyait être un talisman d'amour, elle lui avait énuméré tous les feux naturels dont il fallait le tenir à l'écart (604-609) :

– « Quand tu donneras la tunique à Héraclès, tu le préviendras qu'aucun des mortels ne doit la porter sur *sa peau* avant lui et qu'elle ne doit être exposée ni à *la lumière du soleil*, ni au *feu des autels*, ni à *l'éclat du foyer*, jusqu'au moment où, pour le sacrifice d'un taureau, il la revêtira sous le regard des dieux. »

2. Un second feu, le feu de notre expérience et de notre usage, le feu d'un bûcher, πυρά, est appelé, si l'on peut dire, à éteindre ce feu intérieur, sans flamme, qui n'était décelable que par ses effets : Héraclès mourra, nous pensons du moins qu'il mourra brûlé, comme toute chose terrestre le serait, par ce bûcher. Sophocle en laisse l'initiative au héros lui-même (1191-1199), qui dit à son fils Hyllus :

« – Tu connais le sommet de l'Œta, montagne de Zeus ?

– Je le connais, j'y suis monté souvent pour sacrifier.

– C'est là qu'il faut que, de tes propres mains, tu transportes d'ici mon corps, avec des amis de ton choix. Quand tu auras abattu beaucoup de chênes aux racines profondes et coupé beaucoup de bois d'olivier mâle sauvage, jettes-y mon corps et brûle-le, allumant le bûcher avec une torche de pin. »

Le jeune homme refuse d'aller ainsi jusqu'au parricide, mais accepte de transporter son père et de dresser le bûcher qu'un autre allumera.

Dans Apollodore et dans d'autres récits, c'est sur l'ordre du dieu de Delphes, rapporté d'une troisième et dernière consultation, qu'Héraclès décide de se faire brûler sur l'Œta. À quoi Diodore ajoute une précision que confirmera bientôt le don de l'arc et des flèches à Philoctète : Héraclès, dit le dieu, doit aller sur le mont Œta μετὰ τῆς πολεμικῆς διασκευῆς, *avec son équipement de guerre* (IV 38,3). Ainsi, c'est l'homme sensuel qu'a dévoré le feu sournois du poison, mais c'est le vainqueur de tant d'ennemis et de monstres que va délivrer le feu des arbres empilés.

3. Ce n'est pourtant pas lui qui le délivrera car un troisième feu se substitue à lui, le feu surnaturel, divin, venu de plus haut encore que le sommet de l'Œta : la foudre de Zeus. Voici la scène, sobrement présentée par Diodore (*ibid.*, 4-5). Iolaos et son compagnon ont transmis au héros torturé la réponse d'Apollon : « Portez Héraclès sur l'Œta dans son appareil guer-

rier et dressez un grand bûcher. Le reste, Zeus s'en chargera. » Héraclès monte donc sur le bûcher auquel Philoctète, sous des conditions que nous examinerons bientôt, met le feu. Mais ce n'est pas cette torche qui terminera sa vie terrestre : la foudre du ciel tombe et l'amoncellement de bois est du coup réduit en cendres. Quand on y fouille pour en retirer les ossements, aucun n'apparaît : la foudre a mis Héraclès chez les dieux.

Cet enchaînement de l'action des seuls trois feux imaginables constitue une structure qu'on attribuera d'autant moins au hasard qu'elle est utile pour justifier les étrangetés, et d'abord le découpage en trois étapes, de cette fin de vie. Car il ne va pas de soi qu'Héraclès doive subir en si peu de temps ces ultimes traitements pour passer de la terre à l'Olympe : Ganymède, les Dioscures ont fait leur mue à moindres frais. L'idée dominante est certainement ici l'éventail des puissances du feu, pour le mal et pour le bien, pour le châtement et pour la purification, pour la mort et pour l'immortalité. Les responsables de la geste d'Héraclès ont déployé cette richesse sur la fin d'une vie qui, elle aussi, s'était jouée entre le malheur et le bonheur, l'humiliation et la gloire – sinon, comme on dira plus tard, entre le vice et la vertu.

Si la classification fondamentale est celle qui vient d'être analysée – feu pernicieux, latent, décelable seulement dans ses effets ; feu usuel, moyen de détruire et donc de nettoyer, gouverné par l'homme ; feu divin manifesté dans la foudre –, elle se développe aussi en liaison avec d'autres classifications ternaires.

D'abord avec celle des trois fonctions, dans l'ordre III, II, I, et cela selon deux points de vue.

1. Quant à la carrière du héros. Si le feu du poison châtie spectaculairement l'*homme sensuel*, l'*adultère*, le feu du bûcher est l'occasion de l'ultime parade du *héros sous les armes* ; la foudre est l'instrument de l'*apothéose*, de la promotion du mortel en immortel.

2. Quant aux « allumeurs », aux responsables du feu. Ceux du feu du poison sont, de près, une *femme jalouse*, de loin un Centaure *en rut*. Philoctète, qui allume le bûcher entouré des « compagnons de son choix », est le type même du *jeune guerrier grec*, comme l'ont si bien montré MM. J.-P. Vernant et

P. Vidal-Naquet. Zeus, *souverain de l'univers*, lance la foudre qui fait un dieu.

Mais ces classifications des natures du feu et des fonctions qu'il sert s'associent avec une autre conception ternaire, selon un ajustement d'ailleurs fréquent dans l'Inde (où il s'agit cependant plutôt du ciel par le Soleil, de l'atmosphère par la foudre, de la terre par le feu sacrificiel et par tous « nos » feux) : celle des étages superposés de l'univers. Cela est immédiatement sensible pour le bûcher qui, bien qu'allumé sur Cœta, aussi près du ciel que possible, appartient à notre monde, et aussi pour la foudre, envoyée d'en haut par le maître du ciel. Le feu du poison, lui, vient à sa manière du monde souterrain. Instrument de mort, il est fourni par un mort. C'est ce qu'explique Héraclès à son fils Hyllus à la fin des *Trachiniennes* (1157-1163) :

« Écoute donc. C'est maintenant qu'il faut montrer que tu mérites d'être appelé mon fils. Jadis un oracle de mon père avait révélé que je ne périrais pas de la main d'un homme vivant, mais par un mort, habitant de l'Hadès, Ἄϊδου οἰκητὴρ. L'oracle s'est accompli. Le Centaure est mort et c'est lui qui me tue... »

Par le Centaure qui appartient, depuis sa mort, à l'Hadès souterrain, le feu-poison occupe le dernier étage de la triple localisation cosmique des feux.

Mais, dans cette scène finale de la geste, le plus intéressant est ce qu'on appellerait volontiers les trois donations testamentaires d'Héraclès si la dernière dans le temps n'était pas simplement un abandon consentant et confiant : « Mon père, je remets mon âme entre tes mains... »

La liste ne figure au complet (III II / I) que dans Sophocle si, comme il est sûrement légitime, on complète les *Trachiniennes* par *Philoctète*. Les deux autres des principaux « témoins » ne retiennent chacun que deux termes, mais ils le font dans des combinaisons variées qui démontrent la solidarité de l'ensemble (III et I dans Apollodore, III et II dans Diodore).

Dans l'instant où le grand aventurier termine si douloureusement sa vie, peu de chose lui tient à cœur. Il n'a pas de

royaume. Il a pris sa femme en horreur, la croyant responsable du maléfice empoisonné. Il ne semble pas soucieux de l'avenir de ses fils, d'Hyllos en particulier, ni de ceux qui l'accompagnent : il leur demande des services, leur donne des missions, non des conseils ni des richesses. En fait, trois biens seulement lui restent. Ce sont, par ordre descendant de dignité, sa personne même, avec son rapport filial à Zeus et la promesse d'immortalité, ses armes que l'oracle de Delphes lui a commandé de prendre avec lui sur le bûcher, et la jeune Iole, qu'il aime de passion, qui est orpheline par sa faute et que sa mort va livrer sans recours au malheur. Dans l'ordre inverse, c'est de ces biens qu'il règle les destinations.

Apollodore écrit, remplaçant le Philoctète de la vulgate par son père Poias :

1. Héraclès, après avoir chargé Hyllos, l'aîné des fils qu'il avait eus de Déjanire, d'*épouser Iole* dès qu'il serait devenu un homme fait,

2. se rendit au mont Ceta, qui est sur le territoire des Trachiniens, éleva un bûcher, monta dessus et ordonna qu'on l'allumât. Personne ne voulait faire cela, mais Poias, passant par là à la recherche de son bétail, y mit le feu et Héraclès *lui fit cadeau de son arc*.

3. Tandis que le bûcher s'enflammait, un nuage, dit-on, se plaça sur Héraclès et, dans un coup de tonnerre, l'*emporta au ciel*. Là il reçut l'immortalité et se réconcilia avec Héra dont il épousa la fille, Hébé.

Considérons ces trois temps.

1. C'est naturellement Sophocle qui a tiré les plus riches effets de l'étrange mission qu'Héraclès donne à son fils d'*épouser sa propre concubine* qui, bien qu'involontairement, a été l'occasion de tous les malheurs, torture d'Héraclès et suicide de Déjanire. Qu'on relise cette admirable scène (*Trachiniennes*, 1211-1246), plutôt que la note naïve que Frazer a suspendue à la courte phrase d'Apollodore (*Bibliothèque*, coll. Loeb, v. II, p. 269, n. 45).

2. *La remise de l'arc et des flèches* d'Héraclès à Philoctète, le destin ultérieur de ce malheureux garçon et de ces flèches fatales, indispensables à la ruine de Troie, ont donné à Sophocle la matière d'une des plus humaines de ses tragédies. Le don des armes est à l'origine de tout. Qu'on relise *Philoctète*, 798-801.

Le héros, saisi par une de ces crises de douleur qui rendent sa vie insupportable, demande à Néoptolème, encore hésitant entre le devoir de droiture et la mission de perfidie, de le jeter dans les forges d'Héphaïstos :

« Enfant, noble enfant, prends-moi, brûle-moi dans le feu de Lemnos comme moi, jadis, je n'ai pas refusé de le faire au fils de Zeus, en échange de ces armes qui sont maintenant confiées à ta garde ! »

3. Le nuage-véhicule qu'Apollodore met à la disposition d'Héraclès et le tonnerre qui l'accompagne sont une atténuation de la scène grandiose esquissée dans Diodore suivant qui, on l'a vu, c'est la flamme céleste, la foudre (κεραυνοί) qui s'abat sur le bûcher à peine allumé. Cette foudre, si l'on peut dire, change le héros en lui-même, l'homme fils de Zeus en dieu parmi les dieux. Plus tard, l'*Hermatimos* de Lucien fera une autre altération. L'ironique Lycinos dira, escamotant Zeus et attribuant la « délivrance » au seul feu du bûcher, mais expliquant bien la nature de cette délivrance (7) :

Lorsque le héros eut dépouillé tout ce qu'il avait reçu de mortel du fait de sa mère et qu'il ne lui resta plus que son élément divin purifié par le feu et séparé de toute souillure, il s'envola vers les dieux. De même ceux que la philosophie, semblable à un feu céleste, a délivrés de tout ce qu'admire le faux jugement des hommes, s'élèvent vers le sommet et arrivent au vrai bonheur, sans se rappeler s'il y a des richesses, de la gloire, des plaisirs, et riant de ceux qui croient qu'il y en a.

En fait, à l'origine, était-ce le seul feu céleste qui brûlait le mortel et, du même coup, dégageait l'immortel, comme le dit Diodore, ou les deux feux se répartissaient-ils les tâches ? Peu importe. Ce qui nous concerne ici est l'attitude d'Héraclès. Il ne fait plus proprement un don matériel, comme pour Iole et pour les armes. Confiant dans les mystérieuses promesses des oracles, il se livre, il s'offre à son père, à ce Zeus qui, finalement, est autant que lui le bénéficiaire de l'opération puisqu'il enrichit l'Olympe d'un hôte qui lui est particulièrement cher et que, accessoirement, il met fin à la pénible jalousie de Héra.

Don de la femme qu'il aime à Hyllos, don de ses armes à Philoctète ou à Poias, livraison docile à Zeus et aux dieux de

l'essence immortelle qu'il porte en lui : Héraclès ordonne dans le cadre trifonctionnel toutes les circonstances d'une mort qui, depuis des millénaires, fascine artistes, moralistes et mythographes.

NOTES

Voir ci-dessus, *Esquisse* 52, pp. 36-37, une autre utilisation épisodique du cadre des trois fonctions dans la geste d'Héraclès.

Les étapes de la mort d'Héraclès, les deux premières surtout, rappellent celles de la mort du héros ossète Batradz, du moins dans plusieurs des nombreuses variantes. Pour punir Batradz de ses violences, Dieu lui envoie des maux insupportables et des blessures pestilentiels (*Légendes sur les Nartes*, 1930, p. 69), qui le décident à mourir. Il se fait placer sur un énorme bûcher auquel les Nartes mettent le feu, mais il ne peut mourir que quand les Nartes auront jeté son épée dans la mer. Quand cela est fait, il meurt, mais ensuite, chaque fois que son épée surgit des flots, ce sont « les éclairs de l'Ouest » (en dernier lieu, *Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, p. 22, 30, avec les références).

Adraste coupable et sauvé

Comment la matière de Thèbes, si riche en œuvres dramatiques, ne se serait-elle pas laissée modeler, dans un ou plusieurs de ses épisodes, selon l'articulation traditionnelle des trois fonctions ? Laissant à de plus habiles le soin de débrouiller le jeu, bien grec, des éclairages psychologiques et le puzzle des localisations, je ne considérerai qu'un morceau unitaire, d'ailleurs essentiel, de cette longue intrigue : l'entreprise thébaine d'Adraste, roi d'Argos.

Adraste – et il n'y a pas de raison de lui contester ce rôle en imaginant des formes « plus anciennes » de la légende, une « Ur-Thebais » que nous ne lirions plus –, Adraste est avant tout l'un des Sept, et d'abord le responsable et le chef de leur expédition contre Thèbes, depuis sa cause futile jusqu'à sa triste conséquence. Voici la vulgate.

1. I a cause. Adraste, roi d'Argos, marie mal ses deux filles. Il les marie mal parce qu'il les donne à deux personnages héritiers de lignées prestigieuses, mais chargés chacun d'une tare familiale : l'un, d'une grave souillure de sang, l'autre d'une malédiction. Et il les marie ainsi par une interprétation hâtive, étourdie, d'un oracle. Le voilà donc allié à Tydée, meurtrier d'un frère, et au fils d'Œdipe, Polynice, exilé de Thèbes sous l'anathème d'un oncle et d'un frère.

2. La guerre. Malgré les mauvais présages que les dieux ne lui ménagent pas et que le mari de sa sœur, Amphiaraios, interprète lucidement, il se laisse entraîner par ses gendres à prétendre les rétablir sur leurs trônes. Il commence par Thèbes, pour punir

Étéocle qui a dépouillé et chassé son frère Polynice. Il réunit les sept chefs avec leurs armées. La campagne offensive tourne au désastre. Tous les chefs, sauf lui, périssent. Il rentre à Argos vaincu, humilié, sans soldats, sans espoir.

3. La conséquence. Il lui reste un devoir, auquel ni sa conscience ni les mères suppliantes ne lui permettent de se dérober : tous ces morts de l'armée, tous ces chefs glorieux, comment les abandonner sans sépulture ? Mais comment les relever d'un champ de bataille dont il a fui, seul survivant ? Ici divergent deux variantes. Ou bien, par son éloquence persuasive, il obtient pacifiquement des Thébains la restitution des corps. Ou bien – et c'est la version athénienne, *ad maiorem Atticae gloriam* – les Thébains rejettent sa requête, il se présente à Thésée en suppliant, désarmé, accompagné seulement des mères, des femmes et des enfants des morts, et obtient que le roi d'Athènes, par une expédition soudaine, oblige les Thébains à céder.

C'est Euripide, dans les *Suppliantes*, en accord d'ailleurs pour l'essentiel avec la *Bibliothèque* du pseudo-Apollodore (III 6, 1 ; 7, 1) et avec Diodore (IV 65, 2-9), qui articule le plus explicitement les trois temps de l'action. À vrai dire, dès l'ouverture de la tragédie, nous sommes déjà dans le dernier : Aithra, mère de Thésée, est en scène, à Éleusis, pour exposer la situation d'Adraste à Déméter et aux spectateurs. Alerté, Thésée survient, sa mère lui présente les « suppliantes » et Adraste qui se tient près d'elle. Dans une rapide escrime verbale, l'Athénien interroge l'Argien sur son besoin présent et, remontant le temps, sur ce qui en est la cause, puis sur la cause de cette cause. Son besoin, c'est le refus que font les Thébains de lui laisser ensevelir les corps. La cause, c'est la guerre désastreuse. La cause de la cause, c'est le choix malencontreux des gendres (114-134) :

« Je suis venu t'implorer, toi et ta ville.

[...]

Tu sais quelle ruineuse expédition j'ai faite.

[...]

Là j'ai perdu les meilleurs des Argiens.

[...]

J'ai voulu rendre service à mes deux gendres.

[...]

Je n'ai pas allié ma famille à des hommes de mon pays... »

Puis, de nouveau (137-175) mais en sens inverse, il parcourt les mêmes degrés de son malheur : l'oracle mal interprété et le mauvais mariage, la guerre décidée malgré les signes des dieux (« je me suis laissé impressionner par le tumulte des jeunes hommes », avoue-t-il), la présente nécessité (« mais je suis contraint de céder à mes malheurs, sauve pour moi ces morts, par pitié de mes maux et de ces mères dont les fils sont morts »).

Ainsi informé, Thésée déclare sa première décision, son refus, après avoir rappelé que c'est l'orgueil, τὸ γαῦρον, qui perd l'homme (199-249) :

« Toi aussi, d'abord tu as péché contre la sagesse quand, sur un oracle d'Apollon, tu as uni (συνμιξας) tes filles en mariage à des étrangers que tu as pris pour des dieux vivants. *Mêlant ainsi de boue ton illustre famille* (δῶμα), tu as blessé ton foyer, car le sage ne doit pas mêler par union (συνμυγνύναι) des corps indus aux justes, mais acquérir, pour sa maison, des amis de bonne chance [...].

Puis, en menant au combat tous les Argiens, sans égard pour les prophéties des devins et passant outre à la volonté des dieux, *tu as détruit ta patrie* : tu t'es laissé entraîner par des jeunes gens qui prennent plaisir aux honneurs et fomentent des guerres contre le droit [...].

Et après cela je me ferai ton allié au combat ? Quelle bonne raison donnerai-je à mes concitoyens ? Va-t'en ! Si tu n'as pas pris les bonnes décisions, assume toi-même ton destin et laisse-nous tranquilles ! »

Pressé par sa mère, Thésée revient sur sa décision. Il fera ce que demandent les Suppliantes. Il enverra d'abord une ambassade à Thèbes, puis, si elle échoue, il y mettra toute sa force. Avant la fin de la pièce, l'armée athénienne aura triomphé, assurant les honneurs funèbres aux corps des chefs et de leurs soldats. Adraste, devant son sauveur, fera preuve de ce qui lui a le plus manqué dans les deux premiers temps de son malheur, l'humilité. Et le drame s'achève sur les lamentations des mères, des épouses, des enfants, moins douloureuses maintenant qu'elles sont rituelles.

Les trois fonctions encadrent bien toute l'histoire.

Deux mouvements d'orgueil, entraînant deux aveuglements,

ont conduit Adraste à *souiller la pureté de son sang familial* par les mariages de ses *filles*, puis à engager son *armée* dans une folle *bataille*. Un mouvement d'humilité, de sagesse, le jette aux pieds de Thésée pour obtenir qu'il le mette en état de remplir *envers les morts* le devoir *religieux* qu'il n'est plus capable d'assumer. Et Euripide sépare bien, on l'a vu, dans la première réponse, négative, que Thésée fait à Adraste, les trois volets de ce triptyque : le mariage indu des filles (première faute) est introduit par un μὲν auquel répond un δέ pour la guerre non moins induite (deuxième faute) ; l'appel pour les morts dont Thésée entend se désintéresser vient en conclusion, ἔπειτα « et après, malgré, tout cela... »

Cette structure tripartite, trifonctionnelle, ne rencontre pas celle du thème épique, maintenant bien identifié, des « trois péchés du guerrier ». Elle n'en est qu'une proche cousine.

1. Il n'y a péché que dans les deux premiers termes. Le troisième est même le contraire d'un péché, une sorte de réparation, aussi bien dans la version athénienne que dans l'autre. Au lieu de décrire une destruction ou une déchéance progressive, l'histoire d'Adraste décrit bien cela dans ses deux premiers temps mais, par le troisième, redresse, réhabilite le héros.

2. La solidarité des trois termes est telle que les deux derniers ne sont, en fait, que le développement du premier, du péché initial, des mauvais mariages : si Adraste n'avait pas donné sa fille au pernicieux exilé Polynice, il n'aurait pas conduit son armée au désastre devant les portes de Thèbes et n'aurait pas eu ensuite à récupérer les morts.

3. Dans cette erreur à tiroirs, Adraste n'agit pas en tant que guerrier, ce qu'il est peu, notamment pendant la bataille qu'il perd sous les murs de Thèbes. En réalité, il est, il n'est qu'un personnage de première fonction : *roi* d'une part, appelé à décider et à commander pour le bien ou pour le mal, d'autre part roi dont le moyen propre d'action, à la manière de Nestor plutôt que d'Agamemnon, est *le discours persuasif*, l'éloquence. C'est sur ce niveau seul, dans le troisième temps de l'histoire, qu'il est efficace, soit qu'il convainque directement les Thébains, soit que, malgré ses torts, il gagne à sa cause la mère de Thésée, puis Thésée lui-même. Ce caractère fondamental est mis en valeur par les traditions les plus diverses, et déjà dans

Tyrtée. Dialoguant avec Phèdre, Socrate prend Adraste, à côté de Périclès –, l'association est significative –, pour le type même du *mellifluus uerborum artifex* (Marsile Ficin), comme juge des « merveilleuses réussites techniques » (τῶν παγκάλων τεχνημάτων) de l'éloquence, et Stace écrira de lui (III 356) : *et forte uerendos duces cogebat Adrastus consilio pater ipse*.

La seconde et la troisième de ces remarques définissent ensemble le type d'usage qui est fait ici du cadre des trois fonctions. Sans s'y réduire, elles rejoignent des réflexions déjà faites plusieurs fois. Adraste ne commet, au fond, qu'une seule faute, générale, grosse des fautes de détail : l'orgueil. Or, cela est le principe même du « péché du roi » : alors que les péchés que commet le guerrier sur les trois niveaux fonctionnels sont généralement indépendants les uns des autres et le détruisent progressivement, linéairement, par leur accumulation, le roi, lui, est détruit soit d'un seul coup, soit en trois temps, par un seul péché qui développe ses facettes diverses ou ses conséquences inévitables, et ce péché est l'*orgueil*. Tel est, suivant l'épopée indienne, le cas, rappelé dans l'*Esquisse* 55, du roi Yayāti qui, par un seul mouvement d'orgueil dans les paradis de l'Au-delà, perd les mérites accumulés pendant sa vie terrestre sur les trois domaines fonctionnels. Tel est, en Iran, celui de Yima qui, par un seul mouvement d'orgueil, perd le *x'arənah*, « la Gloire royale », qui va se loger par tiers dans divers bénéficiaires : un sage ministre (ou le dieu Miθra), puis un héros combattant, puis le fondateur de l'agriculture et de la médecine.

La première remarque – que je n'ai placée la première que parce qu'elle frappe d'abord – signale, dans cette analogie même avec le péché du roi, une originalité dont je n'ai pas jusqu'à présent d'autres exemples. Ce qui se rencontre en conclusion des récits de ce type, quand ils « finissent bien », c'est autre chose : une réhabilitation *après* la série *complète* des trois fautes et de leurs effets dans le cas du guerrier, des trois effets de la faute dans le cas du souverain. Pour les guerriers, ce retournement s'accomplit très vite, au cours même du châtiement de la troisième faute : ainsi, c'est sur le bûcher où l'a conduit son adultère (après une désobéissance à Zeus et un manquement à la morale du combattant) qu'Héraclès est emporté vers l'Olympe et devient dieu ; c'est au moment où Viṣṇu, ayant reçu de lui le nombre prévu, admis, d'offenses, le

décapite que Śísupāla se fond avec amour dans ce dieu qu'il paraissait haïr. Parmi les rois, c'est encore sur le bûcher où se consomme le troisième et dernier effet de son péché d'orgueil que Crésus, invoquant opportunément le nom de Solon, est remis par Cyrus non sur son trône, mais dans une place honorable ; l'Indien Yayāti, déchu du ciel pour son orgueil, y remonte avant même de toucher terre grâce au transfert que ces petits-fils font à son profit des mérites acquis par chacun dans un des domaines fonctionnels. Le cas d'Adraste est à la fois analogue à tous ceux-là, et différent. Il y a bien la réhabilitation finale, mais elle occupe à elle seule une des cases de la structure, la dernière, s'y substituant au contenu « fautif » ou « pénal » attendu dans cette case, au lieu de s'y attacher en supplément comme un appendice réparateur. C'est Adraste lui-même qui, au lieu de prolonger sa faute d'orgueil par une troisième et dernière manifestation dans la fonction encore disponible, la première, gagne de la façon la plus pure un « mérite de première fonction », qui le réhabilite. L'orgueil, en l'opposant par deux fois aux dieux, lui avait fait interpréter à faux un oracle énigmatique, puis mépriser les présages les plus clairs ; la troisième fois au contraire, il reste obstinément en accord avec ce que les Romains appelleraient le *ius Manium*, qui n'est qu'une partie du *ius diuinum*, et de l'εὐσέβεια, de la piété. Une formule pré-tentive, mais claire, résumera ces différences (F = la ou les fautes, R = la réhabilitation ; I, II, III = les zones fonctionnelles qui interviennent dans la ou les fautes et dans la réhabilitation).

guerriers : Śísupāla, Héraclès :		$F_I + F_{II} + F_{III}$ $\rightarrow R_{I \ II \ III}$
rois :	Yayāti :	$F \rightarrow R_{I \ II \ III}$
	Adraste :	$F_{III} \rightarrow F_{II} \rightarrow R_I$

Cet usage du cadre des trois fonctions semble d'abord contrevenir à une des conditions que j'ai été conduit à poser pour qu'une structure à trois termes, théologique, mythique, institutionnelle, etc., puisse être qualifiée de trifonctionnelle, l'*homogénéité* : le terme ultime, de première fonction, n'étant pas une faute, mais un mérite, n'est pas de même nature que les termes

de troisième et de seconde fonction qui le précèdent ; il les contredit en les réparant. Je ne pense pas cependant qu'il faille refuser ici l'estampille, car cette forme aberrante rappelle que les trois fonctions, dans les mythes comme dans les contes, sont souvent non pas linéairement, cumulativement énumérées, mais mises soit en conflit ou en concurrence, soit dans une articulation du type « fatalité ~ salut ». Tel est le principe, par exemple, de la riche collection des contes qui utilisent trois objets fonctionnels : le bon usage de l'un répare les dégâts causés par le mauvais usage des autres, ou réussit où les autres ont échoué, ou permet de reconquérir les autres qui ont été dérobés. D'une façon plus générale, il arrive que deux des fonctions soient « mal » utilisées ou « mal » constituées, mais compensées, voire restaurées par un « bon » usage de la fonction restante. L'histoire des ambassades envoyées par les Romains à Coriolan, bien étudiée par Lucien Gerschel (*Mythe et épopée* III², 1981, pp. 239-262), donne un clair exemple de ces hétérogénéités significatives. Au départ, Rome, désertée par le général en qui résidait toute sa force militaire et qui maintenant commande l'armée ennemie, ne dispose plus que des représentants de la première fonction, magistrats honoraires et prêtres, et de ceux de la troisième, garants de sa durée charnelle, mères, femmes et enfants. Le Sénat envoie au « Romain ennemi » les suppliants qui devraient le toucher, les plus illustres consulaires, puis tous les prêtres en costume de culte. Après leur double échec, c'est la troisième fonction qui se mobilise : toutes les femmes, toutes les mères avec leurs enfants prennent sur elles d'aller dans le camp de Coriolan, et Coriolan cède, Rome est sauvée. Ainsi, à l'homogénéité généralement requise, pouvaient être substitués, à l'intérieur de la structure trifonctionnelle, des mécanismes plus complexes, impliquant faiblesse ou faute dans deux des termes et force rédemptrice dans le troisième. Tel paraît être le cas du roi Adraste dans son aventure thébaine : d'abord *père* présomptueux, puis *général* imprudent, il se relève par une fidélité obstinée au grand devoir religieux où il sera le principal *officiant*. La linéarité, à défaut de l'homogénéité, ne reparaît que si l'on considère non le roi lui-même, mais ses partenaires argiens, victimes ou créanciers : d'abord ses filles (III), puis son armée (II), puis ses morts (I).

La triple Hécate

Beaucoup des caractères de la déesse grecque Hécate, dès les premiers textes et à toutes les époques, la rapprochent du type divin dont le védique Rudra et l'italique Feronia sont deux bons exemples (La Religion romaine archaïque², 1974, pp. 416-422). Ces divinités se tiennent sur le seuil qui sépare le sauvage et le familier, la brousse et la cité, ce qui n'est pas encore domestiqué et ce qui déjà obéit à l'homme. Elles ne président pas proprement aux commencements, elles ne sont pas proprement non plus d'un côté ou de l'autre de la frontière des deux domaines, mais elles aident l'homme à réussir à son profit le transfert du dangereux et de l'inexploité à l'usuel et à l'utile. Or, il y a de tels passages — locaux, temporels, opératifs — dans toutes les formes de l'activité humaine. C'est pourquoi ces divinités sont volontiers multivalentes, omnivalentes, c'est-à-dire, dans les expressions indo-européennes au moins, trivalentes, trifonctionnelles.

L'Hécate d'Hésiode est la déesse multiple par excellence : tous les dieux nés de la Terre et du Ciel, dit la *Théogonie*, 421-422, ont reçu chacun un honneur propre ; or, du lot de chacun, elle possède une part. Cette universalité de principe donne lieu à des formules, à des qualifications triparties dont la plus voyante est τρίοδος, « la déesse des trois chemins, des trifurcations », car elle préside à ces lieux de choix généralement irréversibles que sont les carrefours, ainsi que l'illustrent plusieurs types de contes : *Ora uides Hecates*, dit Ovide (*Fastes* I 141), *in tres uergentia partes / seruet ut in ternas compita secta uias*.

Intervenant partout, elle est chez elle sur la terre, mais aussi sur la mer rebelle au labour et dans le ciel étoilé (413-414) – et même, plus tard, au ciel, sur la terre et dans l'Hadès (Virgile, *Énéide* II 247). Mais elle n'est pas moins triple par ses modes et moyens d'action, et là, naturellement, le cadre des trois fonctions s'est proposé à l'analyse du poète, avec des nuances qui lui permettent de subdiviser en deux chaque fonction et d'apparier les moitiés des deux fonctions supérieures (I₁, II₁ ; I₂, II₂ ; III₁, III₂).

C'est d'abord le couple majeur (429-433), homérique, formé par l'assemblée, lieu des délibérations et des décisions (ἐν ἄγορῇ; Homère met plutôt en évidence le conseil des chefs, βουλῇ) où Hécate donne, à qui elle veut, l'excellence et, par la guerre meurtrière, des hommes cuirassés, où elle donne, à qui elle veut, la victoire et la gloire.

Viennent ensuite (434-439), jumelés, deux aspects plus limités des mêmes première et deuxième fonctions : au tribunal (ἐν δίκῃ), elle siège à côté des respectables rois ; elle assiste et sert les hommes engagés dans les concours sportifs de force et de vigueur (βίῃ καὶ κάρτει) et leur fait gagner le prix ; elle est notamment la « parastate » des cavaliers : à ceux du moins qu'elle veut, elle fait gagner le prix.

Viennent enfin (440-445) deux aspects de la troisième fonction. Priée ainsi que Poséidon par ceux qui travaillent la mer glauque et périlleuse, elle donne prise abondante ou, librement, la refuse au moment où elle la montre. Associée à Hermès, elle augmente le bétail dans les étables : troupeaux de bœufs (βουκρολίας ἀγέλας), vastes parcs à chèvres (αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν), troupeaux de moutons blancs (ποίμνας ἰ εἰροπόκων οἶων) – ou fait l'inverse, si elle le veut dans son cœur.

Le lecteur d'*Apollon sonore* (pp. 15-16) se rappelle comment un hymne du RgVeda analyse aussi dans le cadre des trois fonctions (III, I, II) l'omnipotence et l'omnivalence d'une déesse, Vāc, personnification de la parole articulée : je suis partout, dit-elle en substance ; c'est moi qui nourris tout ce qui respire, écoute et parle et qui fais vivre les hommes en société ; c'est moi qui, choisissant celui que j'aime, donne force et sagesse aux deux sortes d'hommes sacrés, le *brahman* et le *ṛṣi* ; c'est moi qui tire la flèche de Rudra et fais le tumulte des batailles.

L'affirmation fondamentale est la même : Vāc est chez elle partout et tout ce qu'il existe de dieux dans l'univers a donné une portion de son lot à Hécate. Cette ressemblance ne dépasse pas, bien entendu, le plan, la forme et l'analyse : Hécate n'a de commun avec Vāc que cette universalité et le vieux cadre triparti dans lequel toutes deux la manifestent. Peut-être cependant la dichotomie de chaque fonction, commune aux deux tableaux sous des formes différentes, engage-t-elle à penser qu'une telle présentation en six points était traditionnelle : au premier niveau, *brahman* et *ṛṣi*, officiant et voyant, pour Vāc qui ne retient que les aspects magiques et religieux de la fonction, assemblée et tribunal pour Hécate qui n'en retient que les aspects politique et judiciaire ; au deuxième niveau, arc et tumulte de la bataille pour Vāc, bataille et ἀγών sportif pour Hécate ; nourriture et possession tranquille des biens pour Vāc, bonne pêche et troupeaux prospères pour Hécate. Mais alors que l'hymne à Vāc, sur chaque niveau, associe, ressoude les deux moitiés qu'elle distingue, Hésiode compose pour les deux niveaux supérieurs des paires hétérogènes, associant l'une des formes les plus générales et les plus libres des deux fonctions (l'assemblée, la bataille), l'autre deux formes particulières, limitées par des règles avec peu de participants (le tribunal, les concours sportifs).

Mais, encore une fois, ce modèle d'analyse se trouve appliqué, ici et là, à deux divinités entièrement différentes, comme l'est d'ailleurs aussi l'« Apollon sonore », auquel l'hymne homérique a appliqué une conception trifonctionnelle de la voix qui recouvre de près celle de la déesse védique, avec dichotomie au premier et au troisième niveaux, mais où le second ne comprend que l'arc.

Un autre caractère qui n'est plus seulement formel, mais touche au fond des choses, ressort de toutes les phrases par lesquelles Hésiode spécifie les puissances d'Hécate : elle est entièrement libre de donner ou de refuser la protection. Le poète annonce le leitmotiv dès avant l'analyse (429 : « à celui qu'elle veut, ὃ δ' ἐθέλει, elle donne grandement aide et profit »), et il ne se lasse pas ensuite de le répéter : 430 ὃν κ' ἐθέλησι (pour les succès de l'agora), 432 οἷς κ' ἐθέλησι (pour la victoire), 439 *id.* (pour les cavaliers), 443 ἐθέλουσά γε θυμῷ (pour les bonnes pêches), 456 θυμῷ γ' ἐθέλουσα (pour la réussite de l'élevage).

Cela ne signifie pas qu'elle soit capricieuse, infidèle, comme Fortuna par exemple. Mais elle est indépendante, sans engagement, comme le voyageur devant une de ces trifurcations qu'elle patronne aussi – et sans doute, puisque tel est souvent le rapport de l'homme au dieu, assure-t-elle à ceux qui la prient la liberté de choix et l'espérance du bon choix.

Ce principe de liberté se retrouve dans la figure de l'italique Feronia, qui contribue rituellement à l'affranchissement des esclaves, mais qui d'abord refuse pour elle-même tout ce qui la rendrait symboliquement solidaire des établissements fixes des hommes, que ce soit, à Capène, le transfert hors de sa forêt incendiée ou, à Terracine, les constructions projetées entre la ville et son temple. Au δ , $\tilde{\omega}$ κ' $\acute{\epsilon}\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota$ « celui que, celui à qui elle veut ou consent », correspond aussi, dans l'hymne védique de Vâc, la formule qui n'est explicitée que pour la deuxième fonction mais qui vaut certainement pour toutes : elle rend fort ou voyant « celui, dit-elle, que j'aime », *yám kāmāye*.

La liberté est vraiment fondamentale dans ce type et sans doute Hécate lui doit-elle son nom, puisque l'étymologie la plus simple le rattache à l'adverbe $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\iota$ « par la libre volonté de » (cf. en védique *vāsān anu*, *ānu vāsā* « selon son vœu, son choix »), c'est-à-dire, à l'adjectif $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\omega}\nu$ « qui fait sa volonté propre, autonome, consentant », participe fossile, tiré d'une vieille racine que connaît déjà le hittite (*vekmi* « je souhaite »). Ainsi la déesse Hécate semble porter dans son nom, comme centre de sa définition, ce qui ne fournit que des épithètes à d'autres divinités libres et multivalentes, à commencer par Apollon et Artémis : $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\epsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ « qui opère librement », $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\eta\beta\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ « qui frappe selon sa volonté ».

Si la description d'Hésiode est nettement trifonctionnelle, avec la bipartition de chaque niveau, il n'en est pas moins vrai que cette analyse à six termes est déjà toute voisine de ce qui deviendra, chez les poètes gnomiques, les dramaturges et les philosophes, le lieu commun des « genres de vies », *cursus uitae*, qui, on le sait mieux depuis la bonne étude de M. Robert Joly, est bien né lui aussi dans la structure des trois fonctions, mais qui l'a vite débordée, voire détruite. Il est encore trifonctionnel dans l'anecdote qu'Héraclide du Pont rapporte de Pythagore et dont la doctrine au moins doit être en effet pythago-

ricienne (*Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, 1956, p. 21, et 43-45) :

[On dit que] Pythagore fut le premier à s'appeler philosophe ; non seulement il employa un mot nouveau, mais il enseigna une doctrine originale. [On rapporte qu']il s'entretint longuement et doctement avec Léon, le tyran de Phlionte ; Léon, admirant son esprit et son éloquence, lui demanda quel art lui plaisait le plus. Mais, lui, répondit qu'il ne connaissait pas d'art, qu'il était philosophe. S'étonnant de la nouveauté du mot, Léon lui demanda quels étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes.

Pythagore répondit que notre passage dans cette vie ressemble à la foule qui se rencontre aux panégyries. Les uns y viennent *pour la gloire que leur vaut leur force physique*, les autres *pour le gain provenant de l'échange des marchandises*, et il y a une troisième sorte de gens, qui viennent *pour voir des sites, des œuvres d'art, des exploits et des discours vertueux* qu'on présente d'ordinaire aux panégyries. De même nous, comme on vient d'une ville vers un autre marché, nous sommes partis d'une autre vie et d'une autre nature vers celle-ci ; et les uns sont esclaves *de la gloire*, d'autres *de la richesse* ; au contraire, rares sont ceux qui ont reçu en partage *la contemplation des plus belles choses*, et c'est ceux-là qu'on appelle philosophes – et non sages, car personne n'est sage si ce n'est Dieu...

... Tout cela pour finir dans la belle ode liminaire d'Horace, *Maecenas atavis edite regibus*, où l'appétit de posséder, le goût des combats, et une souriante et poétique « philosophie » sont bien présents, mais perdus – sauf la dernière – dans quel tumulte de concupiscences !

Cette capacité d'extension, cette multiplicité des attaches avec les divers aspects de l'activité humaine a de plus en plus éloigné Hécate elle-même des trois fonctions, dans la littérature et dans l'art. Quand les sculptures la représentent, c'est bien toujours dans sa triplicité : trois corps associés, trois têtes sur un corps et, dans les deux cas, six bras. Mais les attributs que portent ces têtes ou que présentent ces bras sont variés et ne renvoient plus à la structure trifonctionnelle : si les flambeaux sont presque constants, signifiant peut-être la qualité d'« éclairées » qu'ont ces divinités de passage et, particulièrement dans son cas, les passages lunaires du temps (matin de la nou-

velle lune, voire de la pleine lune...), les autres objets mis en évidence sont divers : épée ou couteau, aiguière ou écuelle, fouet, corde et clef. Tout cela se rattache à des *biot* multiples, sans intention exhaustive ni classificatoire.

*La quatrième branche du Mabinogi
et la théologie des trois fonctions*

En 1981, l'Académie royale d'Irlande, qui m'avait fait l'honneur en 1974 de m'accueillir parmi ses membres étrangers, eut l'heureuse idée, sur l'initiative de son président, le professeur Proinsias MacCana, de tenir sa séance solennelle non à Dublin, mais dans la partie haute de notre Quartier latin, rue Lhomond, sous les voûtes du vénérable Collège des Lombards, qui est devenu il y a trois cents ans, par une lettre patente de Louis XIV, propriété des Irlandais. Ce fut l'occasion, les 25 et 26 juin, d'un colloque intitulé « Rencontre des religions », en présence de l'ambassadeur et du primat d'Irlande. Je fis une des trois conférences du premier jour. M. MacCana traita lui-même de la rencontre du christianisme et du paganisme en Irlande, et M. Paul-Marie Duval de la rencontre du christianisme et du paganisme dans la Gaule gallo-romaine. Quant à moi, c'est de la survivance romancée d'une mythologie dans la quatrième branche du Mabinogi gallois que j'entretins mes confrères pendant une petite heure. Voici cet exposé, à peu près dans la forme où il fut présenté il y a trois ans.

Le sujet de notre colloque est une question importante : quand, dans une société, une religion nouvelle, par un moyen et à un rythme quelconques, recouvre une religion antérieure, qu'arrive-t-il ? Question, ou plutôt lieu géométrique d'observations, car il y a eu, au cours de l'histoire, presque autant de réponses que de cas.

Ce soir, je voudrais analyser un exemple de cas extrême, qui s'est d'ailleurs fréquemment présenté, celui d'un polythéisme

persécuté par des envahisseurs, éliminé en tant que religion. D'un tel polythéisme, il peut survivre des témoignages excellents, de véritables traités théologiques, à condition qu'ils aient été, à temps et par des hommes qui les comprenaient, constitués en littérature d'agrément. Une épopée, un roman peuvent ainsi sauver la structure au moins, et de grands fragments cohérents, d'une théologie et d'une mythologie disparues.

Il s'agira ici d'un roman gallois, le *Mabinogi de Math fils de Mathonwy*. Je me propose de montrer que les personnages, Math et ses neveux, les enfants et petits-enfants de Don, forment une structure qui s'articule selon la conception trifonctionnelle du monde et de la société que le druidisme avait hérité des Indo-Européens et à laquelle il avait donné des particularités propres. Suivant cette conception, que la comparaison de documents pris dans la plupart des vieilles sociétés indo-européennes permet de reconstituer, tout organisme, du cosmos à n'importe quel groupe humain, a besoin pour subsister de trois types hiérarchisés d'action, que j'ai proposé d'appeler les trois fonctions fondamentales : la maîtrise du sacré et du savoir avec la forme de pouvoir temporel qu'elle fonde, la force physique et la valeur guerrière, la fécondité et l'abondance avec leurs conditions et leurs conséquences. Dans l'épopée de plusieurs peuples indo-européens, l'organisation des personnages se fait selon ce modèle : sous un chef en quelque sorte synthétique, qui commande sur les trois niveaux, un groupement limité de personnages, en général des frères, se répartissent au contraire analytiquement sur les mêmes niveaux, chacun y assurant une des trois fonctions fondamentales ou, quand ils sont plus nombreux que trois, un aspect d'une des fonctions. Le cas le mieux étudié, grâce au très regretté Stig Wikander, est celui des « bons » héros du Mahābhārata : sous le roi leur oncle, du moins pendant leurs enfances et avant les grands événements qui forment la trame du poème, agissent les cinq demi-frères Pāṇḍava, engendrés successivement par un des dieux de la plus vieille liste des patrons des trois fonctions et chacun de ces demi-frères met en lumière dans son caractère, met en scène dans ses actions, la fonction correspondant à cette naissance, la fonction du dieu son père. L'aîné incarne le *dharma*, la loi religieuse et morale ; après lui, viennent successivement deux frères qui sont des guerriers, l'un colossalement fort, l'autre vau-

reux et expert dans l'usage des armes ; puis viennent deux jumeaux, habiles serviteurs de leurs aînés et instruits l'un dans le soin des vaches, l'autre dans le soin des chevaux.

C'est de cette façon, je pense, qu'il faut comprendre le groupement que forment, sous le contrôle de leur oncle Math, les « enfants de Don », fils et fille de sa sœur. Considéré ainsi, le roman cesse d'être la réunion fortuite, capricieuse d'épisodes simplement pittoresques. Un ordre logique, une structure apparaîtrait, qui requiert chaque personnage et justifie chaque épisode tel qu'il est, à la place où il est.

I. MATH

Commençons par le personnage de Math, qui a donné son nom au *Mabinogi* – et c'est naturel, quoi qu'on ait dit parfois, puisque tout se passe sous son règne. (Je dis « règne » pour simplifier, bien que Math ne soit pas titré roi : il est « seigneur », *arglwydd ar Wynedd*.) En fait, il est maître dans le pays du Nord, comme Pwyll, Pryderi dans le pays du Sud, et il a les caractères d'un souverain. Son pouvoir est triple et bien explicite comme tel : il a trois caractères qui ne se manifestent pas en même temps et dont deux s'excluent.

1. Il est *magicien*, et magicien supérieur par rapport à Gwydion, son premier neveu, qui l'est aussi et qu'une triade dit avoir été son élève. Comme tel, il dispose de deux merveilles. L'une est l'instrument de sa « magie active », une baguette d'enchantement, *hudlath*, qui sert aux transformations, aux ordalies. L'autre est le privilège – que partagent d'autres personnages des légendes celtiques et germaniques – d'avoir une ouïe si fine qu'aucune conversation, même murmurée, ne lui échappe ; c'est le moyen de sa « magie réceptive », si l'on peut dire, bien utile aux chefs de gouvernement puisqu'elle les dispense d'espions et d'écoutes téléphoniques.

2. Il est aussi *chef temporel*, avec deux comportements différents suivant qu'il est en *guerre* ou en *paix*.

a. La *paix* est sa condition normale. Il est pacifique, juste, et déplore les guerres qu'il fait, celle notamment qui lui est imposée dans notre *Mabinogi*. Pendant cette vie normale, il a l'air d'un roi fainéant, parce qu'il ne quitte pas sa résidence, mais il

n'est pas inactif, loin de là. S'il reste à Caer Dathyl, c'est qu'il y est tenu par une obligation qui révèle au contraire le service essentiel et continu qui est attendu de lui : il doit avoir constamment les pieds posés sur le sein d'une jeune fille vierge. Le sens de cette contrainte est aujourd'hui bien établi (*Mythe et épopée* II³, 1952, pp. 356-374). Sous une forme plus imagée et paradoxale, le rapport de Math avec la « vierge de service » est le même qui fonde, à Rome, le rapport du *rex* avec les vierges Vestales, ou, en Scandinavie, le rapport du couple des divinités souveraines (Óðinn et sa femme Frigg) avec la vierge appelée « Plénitude », Fulla : à la différence de la chasteté, la virginité n'est pas de l'ordre de la pureté, mais de l'intégrité ; la vierge est femme, elle a en elle la puissance de fécondité de la femme, mais elle ne s'en est jamais servie, elle la tient, intacte, en réserve. Lorsque Math, en temps de paix, a les pieds sur le sein de la vierge Moewin, c'est avec cette réserve de fécondité qu'il est en contact, c'est en elle, exactement, qu'il s'enracine – et non pas, évidemment, à titre personnel : au titre de sa fonction. La forme du geste s'explique certes, comme on le fait d'ordinaire, par l'étiquette des cours princières, par l'existence d'un dignitaire (*troediawc*) « porte-pied », qui tient le pied du roi dans son giron depuis le moment où il s'assied à table jusqu'à son coucher (et qui est aussi chargé de le gratter et, éventuellement, de le défendre, comme font aujourd'hui les « gorilles » des hauts personnages) ; mais le fait qu'il s'agisse d'un être féminin, et d'une vierge, change le sens de la posture : le roi s'approprie, pompe la fécondité inemployée par la femme, qu'il se garde bien d'« entamer » en usant d'elle sexuellement. On a voulu parfois mettre l'auteur du *Mabinogi* en contradiction avec lui-même parce que le texte dit que Math ne « pourrait vivre » à moins qu'il n'eût ses pieds sur le sein d'une vierge et que, pourtant, dans l'histoire qui est racontée ensuite, la vierge de Math ayant été violée et n'ayant pas encore été remplacée, Math reste un long temps privé de support sans périr. En fait, il n'y a pas contradiction. Il faut simplement comprendre que Math ne peut être lui-même, remplir convenablement son office, que s'il a ce réservoir sous ses racines, et non pas qu'il est condamné à perdre la vie personnelle s'il ne l'a pas.

b. Mais Math est aussi le chef temporel pendant la *guerre*. Là, il n'a pas de moyen, d'instrument particulier. Il est comman-

dant en chef, c'est-à-dire prend les décisions, autorise les combats singuliers, etc.

Bref, comme il est usuel à travers le monde indo-européen, Math, en tant que chef, fait explicitement la synthèse des trois fonctions (cf. *La Religion romaine archaïque*², 1974, pp. 574-575 ; *Mythe et épopée* II³, 1982, pp. 356-359, etc. ; la question est maintenant aux mains de D. Dubuisson, de J. Grisward, de Ch. Guyonvarc'h).

Les deux fonctions extrêmes sont matérialisées positivement par un instrument : la baguette dans sa main le caractérise comme maître de l'action magique, le sein de la vierge sous ses pieds assure la prospérité de son règne dans la paix. Seule la fonction intermédiaire, la guerrière, ne requiert pas d'instrument ; mais cette caractéristique, pour être négative, n'en est pas moins pertinente : en temps de guerre, Math, d'une part, est affranchi de la servitude du contact virginal et, d'autre part, ne se sert pas de sa magie – car s'il y a de la magie, beaucoup de magie, et de la magie déloyale, dans la guerre qui l'oppose aux hommes du Sud, c'est, d'un bout à l'autre, la magie de son neveu Gwydion, non la sienne, et il déplore cette guerre magiquement et injustement provoquée.

II. LA PREMIÈRE GÉNÉRATION DES ENFANTS DE DON

Sous ce chef synthétique – trivalent, c'est-à-dire en pratique omnivalent – l'analyse des trois fonctions est faite *non dans sa descendance* (il n'en a pas), mais dans celle de sa sœur, et cela *sur deux générations* ; et elle est faite avec des singularités dont quelques-unes sont propres à cette tradition galloise et dont d'autres rencontrent des correspondants chez d'autres sociétés celtiques.

Considérons la première génération, les Enfants de Don. Voici les cinq propositions que j'illustrerai :

1. L'aspect *magico-religieux* de la première fonction, la maîtrise et l'administration du sacré, est représenté par le magicien Gwydion.

2. L'aspect *politique, administratif* de la première fonction, le pouvoir temporel, mobilise Eveydd et Gilvaethwy.

Mathonwy

Math

Don

Gwydion

Eveydd

Gilvaethwy

(Amaethon)

(Govannon)

Aranrod

Hyddwn Hychtwn Bleiddwn

Dylan Eil Ton

Lieu

3. Deux *aspects techniques* de la troisième fonction sont représentés par les deux seuls Enfants de Don dont les noms sont transparents : Amaethon « le Laboureur (*amaeth*) par excellence », Govannon « le Forgeron (pl. *govaint*) par excellence ». Mais, s'ils sont connus par ailleurs comme fils de Don, l'un ne figure pas du tout dans le *Mabinogi de Math* et l'autre n'y figure qu'incidemment, en rapport avec des événements ultérieurs, dans ce qui n'est sans doute qu'une glose aspirée par le texte.

4. La seule *femme* du groupe, la sœur des cinq frères, Aranrod, a des aspects multiples mais, dans la première scène où elle intervient, elle représente la fécondité non plus virtuelle, en réserve, mais réalisée, et réalisée au maximum, puisqu'elle engendre deux *jumeaux*.

5. La fonction *guerrière* n'est pas représentée à cette génération.

Reprenons rapidement ces divers points.

III. GWYDION

Magicien, Gwydion l'est fondamentalement et n'est que cela. Il n'a pas, comme Math, de baguette, à la fois instrument et insigne, mais dispose d'une magie générale, moins puissante cependant que celle de Math dans les rares mais graves occasions où Math est provoqué à exercer sa science contre lui. Il n'emploie pas d'ailleurs sa magie pour résister ou échapper à Math. Mais il l'exerce en mainte occasion. Pour me borner à la première partie du *Mabinogi*, la seule que nous considérons ici, voici comme il agit.

1. Voulant susciter une guerre, il va chez le prince du Sud, Pryderi, pour lui demander des porcs merveilleux que Pryderi a reçus de l'Autre-Monde. Pryderi refuse : il s'est engagé envers son peuple à ne pas *vendre* ni *donner* ces animaux. Alors Gwydion lui propose de les *échanger* contre des chevaux non moins merveilleux et magnifiquement harnachés. Pryderi accepte, l'échange se fait, mais les chevaux que Gwydion a fournis ne sont qu'une fantasmagorie, une illusion qu'il a suscitée et dont l'apparence ne dure que « d'un moment au même moment du jour suivant ». Quand Pryderi voit que les chevaux se sont éva-

nouis et comprend que Gwydion lui a tout bonnement volé ses porcs, il part en guerre, comme le voulait Gwydion.

2. Plus tard, après une bataille sanglante, un combat singulier termine la guerre. Il oppose Gwydion et Pryderi. C'est Gwydion qui est vainqueur et qui tue son adversaire, mais, dit le texte, *o nerth grym ac angerd, a hud a bledrith*, grâce à sa force et à son impétuosité certes, mais aussi par magie (*hud*), vieux mot qui est le même que le *seiðr* scandinave) et sorcellerie.

Ce sorcier dispose d'une autre puissance, qui accompagne généralement la première fonction : non seulement il a le savoir, mais il s'en sert mieux, il est en toute matière plus intelligent que les autres, il donne à Math, sollicité par Math lui-même, des conseils précieux, il déjoue les pièges d'Aranrod, il fait des plans, etc. Il a aussi une limite : tout proche de Math, il n'intervient pas, n'est pas consulté dans la politique. L'intérêt de l'Etat lui est étranger ; témoin cette guerre et le massacre qui en résulte – nous verrons bientôt pour quel motif futile.

Tel est Gwydion, digne héritier de ces druides dont la langue galloise a perdu jusqu'au nom (à une trace près, le nom du petit oiseau dans lequel, nous, nous faisons survivre le roi, le « roitelet »), de ces druides magiciens, savants et philosophes, conseillers des rois mais volontiers internationaux.

IV. EVEYDD ET GILVAETHWY

Eveydd et Gilvaethwy ont, sous le prince, une autre fonction. Ils ne disposent pas du savoir ni du pouvoir magico-religieux, mais ils participent par délégation au pouvoir temporel.

En temps de paix, immobilisé dans sa résidence par la nécessité où il est de maintenir ses pieds sur le sein de la vierge, Math ne peut faire cette chose importante qu'est le *cylch*, la « tournée », la visite circulaire de ses États, par laquelle le maître d'un pays, accompagné de ses principaux officiers, manifeste chaque année son pouvoir par le fait que ce sont ses sujets qui couvrent tous les frais. Ce *cylch*, ses deux neveux Eveydd et Gilvaethwy le font à sa place, à la tête du *teulu*, de la « familia ». Y a-t-il une différence entre la fonction, le caractère d'Eveydd et ceux de Gilvaethwy ? Il est impossible d'en décider, puisque, s'il est question par la suite de Gilvaethwy, le nom d'Eveydd ne sera plus prononcé.

V. AMAETHON, GOVANNON, ARANROD

Le grand Laboureur, Amaethon, même s'il est partie constitutive de la liste des Enfants de Don, ce qui est certain, est absent de cette mise en place de la famille qu'est la première partie du *Mabinogi de Math*. Absent aussi le grand Forgeron, Govannon, dont il est dit simplement que, plus tard, en dehors du présent récit, c'est lui qui a tué son neveu Dylan, le premier né des fils jumeaux d'Aranrod.

Pour le premier, cette sorte de présence en filigrane – présence dans le tableau de famille traditionnel, absence dans le *Mabinogi* – est chose attendue. Chez les Gaulois, la liste hiérarchisée des grands dieux retenus par César ne contient pas de protecteur de l'agriculture. Dans l'épopée irlandaise, chez les « Clans de la déesse Dana » qui présentent eux aussi une série de héros caractérisés par des fonctions, concordante en grande partie avec la liste de César, il n'y a pas de place pour l'agriculture. Mieux : dans cette légende irlandaise, la prospérité des champs est assurée en fin de compte par l'ennemi vaincu, capturé, contraint – de même que, à la fin de la troisième branche du *Mabinogi*, c'est un ennemi capturé et contraint qui assure la prospérité agricole de l'île de Bretagne. Nous avons donc ici un trait commun au moins à tous les Celtes occidentaux : le refus d'admettre l'agriculture parmi les fonctions nobles.

Au contraire, l'absence de Govannon, ou plutôt sa présence dans une glose seulement, est remarquable, car il a, lui, des correspondants « nobles », actifs, dans l'épopée et dans le folklore irlandais.

En résumé, sous son aspect technique – labour, forge – la troisième fonction, celle du travail productif, est à peine indiquée dans le *Mabinogi de Math*.

L'aspect général, non plus technique, mais naturel, physiologique de la troisième fonction, la fécondité, et d'abord la fécondité humaine, est au contraire fortement représenté par le seul personnage féminin du groupe, Aranrod. Mais, précisément parce qu'elle est féconde, elle sera mieux examinée tout à l'heure, à propos de ce qui est sorti d'elle. Finissons-en d'abord avec les figures que nous connaissons déjà.

VI. HYDDWN, HYCHTWN, BLEIDDWN

Telle est la première génération des Enfants de Don. Seuls y sont pleinement représentés les deux aspects de la première fonction. La fonction guerrière en est absente et, pour la fécondité, l'agent en est présent en la personne d'Aranrod, mais il n'est pas encore réalisé. Cette lacune est comblée, cette réalisation est opérée à la deuxième génération, et c'est même la genèse de ce complément guerrier et la mise en œuvre de cette fécondité qui soutiennent toute l'intrigue de la première partie du *Mabinogi de Math*.

D'abord la naissance des spécialistes de la fonction guerrière. C'est un savoureux récit, qu'on regrette de résumer en quelques mots.

Gilvaethwy devient, sinon amoureux, du moins impérieusement avide de posséder la vierge nommée Goewin qui est en service, comme porte-pieds, auprès de Math. Son frère Gwydion découvre son secret et décide de l'aider. Comme la vierge n'est accessible qu'en temps de guerre, il provoquera un conflit avec le prince voisin, Math ira commander son armée et, pendant ce temps, Gilvaethwy pourra trouver la vierge seule, et, consentante ou non, disposer d'elle. C'est ce qui se passe. Gwydion, en frère dévoué mais en sujet déloyal, prend tout sur lui. Il provoque la guerre avec l'honnête Pryderi, fils de Pwyll (héros des premières branches du *Mabinogi*), et, naturellement, comme il a été dit tout à l'heure, il la provoque par son moyen propre, la magie. Ainsi Gilvaethwy a tout loisir, avant de rejoindre l'armée avec Gwydion, de s'approcher de la vierge tout autrement que Math a coutume de le faire.

La guerre terminée, Gilvaethwy reprend sa fonction du temps de paix, sa lieutenance, c'est-à-dire recommence son tour de Gwynedd au nom du prince. Math, de son côté, revient à sa résidence. Là, de la bouche de Moewin, il apprend ce qui s'est passé. Il indemnise la vierge violée en l'épousant – mais il est à noter qu'elle ne lui donnera pas d'enfants. Puis il fait sommer Gwydion et Gilvaethwy de comparaître devant lui. Ceux-ci ne se pressent pas. Quand ils finissent par se présenter, Math prononce et exécute son jugement : par sa baguette enchantée, il

change Gilvaethwy en biche, Gwydion en cerf et les condamne à vivre conjugalement pendant un an et à avoir un enfant. Au bout d'un an, ils reviennent, amenant un faon. Math donne au faon la forme humaine, le baptise et l'appelle *Hyddwn* (de *hydd* « cerf »), mais il continue à punir les parents coupables en modifiant leur espèce animale et en échangeant leurs sexes : Gwydion, de cerf, devient laie (sanglier femelle), Gilvaethwy, de biche, devient sanglier mâle. Il les renvoie dans la nature pour un an. Au bout d'un an, ils reviennent, avec un beau marcassin. Math donne au marcassin forme humaine et le baptise sous le nom de *Hychtwn* (de *hwch* « porc »). Une troisième année, toujours avec l'échange des sexes, le couple devient loup et louve, et le louveteau qu'ils amènent à Math devient le beau jeune homme nommé *Bleiddwn* (de *blaidd* « loup »). Estimant alors le châtimement suffisant, Math délivre ses neveux de leur dernière métamorphose et se réconcilie avec eux. Quant aux petits, trois vers annoncent leur destin :

Trois fils de Gilvaethwy le félon,
Trois guerriers vrais (ou : fidèles ?)
Bleiddwn, *Hyddwn*, *Hychtwn* le Long.

1. Voilà donc les représentants de la fonction guerrière : trois jeunes gens qualifiés « guerriers », qui sont des animaux sauvages transformés, des animaux dont ils gardent les noms et certainement aussi les qualités combattantes propres aux espèces dont ils sont sortis. 2. De plus, ces trois jeunes guerriers n'ont pas eu une naissance normale : ils sont nés du commerce de deux hommes mâles dont l'un, le principal responsable, a été, dans les couples animaux, femelle deux fois (biche et louve) et l'autre une fois (laie).

Ces deux étrangetés sont les restes fossilisés d'une fonction guerrière remarquablement archaïque.

1. Quant à l'ambiguïté homme-animal du guerrier, c'est un trait bien connu, explicité au maximum dans le monde scandinave avec les « guerriers-fauves » que sont les Berserkir d'Óðinn décrits par Snorri au début de l'*Ynglingasaga*, et avec leurs imitateurs humains, les *berserkir* qui, même vieillies, même en retraite, le soir, volontairement ou involontairement, recouvrent leur nature animale et deviennent dangereux, tel

Kveldúlfr « le loup du soir », dans l'Egilssaga. Il y a des faits analogues dans l'Inde, et aussi derrière les incarnations animales du dieu iranien de la victoire, Vərəθraǵna (*Heur et malheur du guerrier*, 1969, pp. 125-132).

2. Pour l'autre singularité des naissances de Hyddwn, Hychtwn et Bleiddwn, elle est la forme acceptable – *rendue acceptable* – dans un décor chrétien, d'une pratique guerrière de l'homosexualité, bien attestée par les auteurs classiques, chez les Celtes, du moins chez les Gaulois, comme chez les Germains.

3. Quant à l'échange deux fois répété des sexes, on connaît le fameux témoignage de Diodore de Sicile, V 32, 7, sur les goûts des Gaulois :

Quoique leurs femmes soient belles et bien faites, ils ne les recherchent guère, alors qu'ils ont une passion enragée, monstrueuse, pour les plaisirs garçonnières. Ils ont l'habitude, couchés sur des peaux de bêtes fauves, de s'y rouler entre deux concubins, un de chaque côté.

J'ai souvent pensé que, dans cette phrase, Diodore a transformé en un mode de vie sexuelle permanent ce qui n'était qu'une pratique, un peu vive, mais passagère, d'initiation guerrière (cf., sur l'homosexualité et l'initiation en Grèce, le livre de Bernard Sergent, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, 1984). Elle éclaire en tout cas la scène du *Mabinogi* : Math aurait pu se borner à transformer les deux frères en un mâle et une femelle ; or, il a raffiné, condamnant chacun d'eux à tenir alternativement les deux rôles : ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μέρων. La littérature des Celtes insulaires, l'épopée irlandaise en particulier, ne mentionnent pas l'homosexualité, militaire ou autre, et cela se comprend, ne serait-ce qu'à cause du filtre chrétien à travers lequel les traditions préchrétiennes nous sont connues. Mais ici la trace est certaine, moralisée en quelque sorte, puisque c'est pour punir Gilvaethwy d'avoir violé sa vierge et Gwydion d'avoir organisé, favorisé cette violence, que Math leur inflige de se faire l'un à l'autre trois enfants par des unions dans lesquelles Gilvaethwy, le coupable « en acte » est le plus souvent femelle. Ce thème scandaleux aura échappé à la censure morale et ecclésiastique parce que l'union *indebita* se produit

quand les deux hommes se trouvent sous forme animale ; que, là même, il s'agit chaque fois d'un vrai mâle et d'une vraie femelle, même si cet animal femelle est, d'origine, et pour finir, redeviendra un homme mâle ; et aussi parce que ces accouplements sont présentés non comme utiles et traditionnels, mais exceptionnels et infamants. À la fin du châtiment, Math dit clairement :

– « Hommes, si vous m'avez fait tort, vous avez assez souffert (*digaw y byawch ymhoen*) et vous avez eu la grande honte (*cywilydd mawr*) d'avoir eu des enfants chacun de l'autre. »

Dernière remarque. Ces trois ex-animaux ramenés à la forme humaine semblent constituer un groupe homogène, un bataillon indifférencié malgré la diversité des animaux qu'ils ont d'abord été. Mais il est impossible de les cerner davantage puisque rien d'autre n'est raconté d'eux.

Voilà assurée, ou mieux créée, la fonction guerrière, absente de la première génération des Enfants de Don : elle a maintenant ses représentants, trois jeunes gens nés sous nos yeux.

VII. ARANROD, DYLAN ET LLEU

En diptyque avec ces trois naissances successives de guerriers indifférenciés, le *Mabinogi* raconte aussitôt après la naissance simultanée de jumeaux, de deux êtres qui échappent au cadre des trois fonctions, qui ont des formes et des destins bien différents et dont le second n'est autre que Lleu, c'est-à-dire **Lugus*, l'héritier héroïcisé du principal dieu des Celtes, du moins des Gaulois, d'après César. Voici la suite de cette belle histoire, hélas, en résumé.

Après avoir pardonné à ses neveux Gwydion et Gilvaethwy, Math consulte Gwydion : « Comment se procurer une nouvelle vierge, lui demande-t-il, pour remplacer Goewin, mise hors service par Gilvaethwy ? » – « Rien de plus facile, répond Gwydion : prends Aranrod, fille de Don, ta nièce, fille de ta sœur » (trad. F. Loth).

On alla la chercher. La jeune fille entra. « Jeune fille, dit Math, es-tu vierge ? » – « Pas autre chose, seigneur, à ma connaissance », répondit-elle.

Alors il prit sa baguette et la courba (?) : « Passe par-dessus, dit-il, et, si tu es vierge, je le reconnâtrai. » Elle fit un pas par-dessus la baguette enchantée et, en même temps, elle laissa après elle un enfant blond et fort. Aux cris de l'enfant, elle chercha la porte et aussitôt elle laissa encore quelque chose après elle, comme un petit enfant, mais, avant que personne pût l'apercevoir une seconde fois, Gwydion saisit l'enfant, l'enveloppa dans un manteau de *paile* et le cacha au fond d'un coffre, au pied de son lit.

« Eh bien, dit Math, fils de Mathonwy, en parlant de l'enfant blond, je vais le faire baptiser et je lui donnerai le nom de Dylan. »

On le baptisa. À peine fut-il baptisé qu'il se dirigea vers la mer. Aussitôt qu'il y entra, sur-le-champ il en prit la nature et devint aussi bon nageur que le plus rapide poisson. Aussi l'appela-t-on Dylan de la vague.

Quant à l'autre garçon, c'est le futur Lleu, dont toute la seconde partie du *Mabinogi* racontera : 1. l'éducation attentive, par les soins de Gwydion ; 2. le mariage avec Blodeuwedd, la femme faite de fleurs, par les soins conjugués des magiciens Math et Gwydion ; 3. la disparition temporaire par la trahison de sa femme ; 4. la restauration, derechef par les soins conjoints de Math et de Gwydion ; 5. la vengeance. En sorte que la première partie du *Mabinogi*, celle qui a été analysée ici, apparaît comme la préface et l'ouverture des « Enfances de Lleu ».

Cette naissance commune des deux fils d'Aranrod s'oppose de tous points de vue aux trois naissances successives des fils de Gilvaethwy.

1. Les deux *vierges* qui interviennent – et où l'on a parfois voulu voir des doublets maladroitement juxtaposés – ont des offices et des destins contraires. L'une, Moewin, même violée, ne devient pas mère ; c'est son agresseur et le complice de celui-ci, transformés successivement en trois couples d'animaux, mâle-femelle, qui mettent au monde les enfants. Tout autre est la seconde vierge, Aranrod – « vierge » parce qu'elle a sûrement de bonnes raisons, malgré les soupçons de plusieurs exégètes modernes, de se croire vierge et qu'elle est sûrement sincère quand elle dit qu'elle l'est et se prête à l'ordalie de la

baguette. Et pourtant cette vierge mèt au monde d'un seul coup des jumeaux – non pas nés de la baguette de Math, comme on l'a aussi supposé, mais simplement révélés, accouchés par le moyen de la baguette. Ces jumeaux n'ont pas de père, car on n'a pas non plus le droit, avec d'autres exégètes, de penser qu'il y a eu inceste, que Gwydion, frère d'Aranrod, est passé par là. En sorte que, si Hyddwn, Hychtwn et Bleiddwn ont trop de pères, Dylan et Lleu n'en ont pas assez. En somme Moewin et Aranrod sont toutes deux vierges, mais l'une n'use pas, ne doit pas user du principe féminin de fécondité qu'elle porte en elle, ne le réalise pas, se bornant à en communiquer la vertu au maître du pays par un contact permanent, et l'autre contient aussi le principe féminin de fécondité, mais déjà réalisé, déjà productif en elle, probablement sans l'intervention d'un mâle, et réalisé au maximum, puisqu'elle va laisser tomber sous elle non pas un enfant, mais deux jumeaux, symbole ou présage ordinaire, à travers le monde indo-européen, de la fécondité et, plus généralement, de l'abondance.

2. Les *enfants* ne s'opposent pas moins que les responsables de leurs naissances. Ceux de la première série, les trois jeunes guerriers, bien humains en dépit de leur origine animale, sont spécialisés étroitement et complètent, dans la fonction guerrière qui leur est congénitale, le tableau trifonctionnel de la descendance de Don. Des deux enfants d'Aranrod, l'un est au contraire un petit d'homme qui tourne à l'animal, mène la vie d'un poisson et s'identifie si bien à l'une des composantes du monde, l'eau de mer, que son nom sera employé comme synonyme d'« Océan », et le second est la variante épique du plus grand dieu des Celtes occidentaux et du plus original. Il n'est le spécialiste de rien, il échappe à la structure des fonctions ou plutôt, s'il fallait absolument lui donner une attribution, ce serait celle que César (*Guerre des Gaules*, VI 17) formule *inuentor omnium artium*, et qui mérite à son correspondant irlandais le titre de *sam-(h)il-danach*, littéralement « celui qui possède ensemble de nombreux arts et métiers ». Dans la légende irlandaise de la Seconde bataille de Moytura, il devient, en conclusion de l'action épique, le plus haut personnage, succède au roi, à Nuadu ; de la même manière, la toute dernière phrase de *Mabinogi*, qui n'est peut-être qu'une glose introduite dans le texte mais qui n'est pas dévalorisée pour autant, donne à enten-

dre qu'il a par la suite occupé la place de MATH comme prince souverain de Gwynedd.

Mais je ne traiterai pas ici de LLEU-LUG, sujet immense. Je me borne à quelques remarques comparatives qui rendront naturelle l'apparition de jumeaux à cette place du récit, mais qui, en même temps, feront ressortir l'originalité de cette variante galloise.

1. Rien n'est plus attendu, à en juger par les théologies les mieux connues de l'ensemble indo-européen, que cette émergence de jumeaux au troisième niveau de la structure trifonctionnelle. Tels sont, dans l'Inde védique, les deux jumeaux ASVIN ou NĀSATYA comme troisième terme de la liste canonique, après MITRA-VARUṆA et INDRA. Tel est, à Rome, en troisième terme de la triade précapitoline, QUIRINUS assimilé à ROMULUS avec son frère REMUS, après JUPITER et MARS. En Scandinavie, non pas frères mais père et fils et pourtant jumeaux, tels sont NJÖRÐR et FREYR, en troisième terme, après ÓÐINN et THÓRR, etc.

2. Plusieurs de ces couples de jumeaux, malgré leur solidarité, sont inégaux en dignité et ont des destinées différentes. ROMULUS est divinisé en QUIRINUS et son frère REMUS périt misérablement. Un des ASVIN védiques est fils du Ciel, l'autre, semble-t-il, fils d'un homme. Même inégalité de naissance entre les Dioscures grecs et s'ils jouissent, après leur mort terrestre, de la même immortalité, c'est grâce à la générosité de celui des deux qui, étant seul fils de ZEUS, s'était seul vu offrir ce privilège. Il en est de même, au plus haut degré, pour DYLAN, qui aussitôt né s'enfuit, disparaît en attendant le fatal coup de lance de GOVANNON, et pour LLEU, le futur héros de grands événements.

3. Il y a souvent aussi, dans ces couples, divergence dans l'orientation fonctionnelle et parfois l'un des deux se signale par une affinité avec l'eau. Parmi les deux Archanges que la réforme zoroastrienne a substitués au couple indo-iranien des NĀSATYA, l'un a le patronage des plantes, l'autre des eaux. Dans la théologie scandinave, FREYR est le terrestre et NJÖRÐR, son « père jumeau » si l'on peut dire, est le maritime, le protecteur de la navigation. Dans ces conditions il est remarquable que, des deux jumeaux nés d'ARANROD, l'un, DYLAN, et un seul, soit attiré, assimilé par la mer « dont il prend la nature ».

4. L'histoire de DYLAN et de LLEU dérive probablement d'une

représentation celtique très ancienne. Diodore de Sicile, IV 56, 4, au cours d'une laborieuse démonstration géographique concernant l'itinéraire des Argonautes, écrit en effet :

Ceux des Celtes qui habitent près de l'Océan honorent le plus, parmi les dieux, les Dioscures. D'après une tradition qu'ils conservent des anciens temps, c'est de l'Océan que s'est produite l'apparition de ces dieux.

Trois éléments importants de l'épisode du *Mabinogi* que nous considérons se trouvent déjà réunis dans ces deux phrases.

1. Dylan et Lleu, en tant que jumeaux, méritent le nom de Dioscures.

2. Leur mère a pour séjour un récif de l'océan et l'un des deux s'assimile à l'océan, lui prête son nom.

3. L'autre, Lleu, est le héros le plus fameux de tout le groupe, comme *Lugus-Mercurius était en Gaule le plus haut dieu et comme, suivant Diodore, qui étend l'honneur aux deux jumeaux, les Celtes océaniques honoraient les Dioscures « le plus parmi les dieux ».

CONCLUSION

Après ces analyses, la première partie du *Mabinogi de Math* ne peut plus être traitée comme une accumulation de bizarreries pittoresques, alignées par la fantaisie d'un conteur. Elle nous fait assister à la mise en place d'un personnel conforme à l'idéologie des trois fonctions que les Celtes tenaient de leurs ancêtres indo-européens, et cela dans un développement où chaque épisode vient donner son enseignement au moment où il est attendu, où il est logiquement utile. Les auteurs du *Mabinogi* percevaient-ils ce système de rapports, ou ne conservaient-ils le récit que par tradition, comme canevas littéraire ? C'est une autre question, à chaque jour suffit sa peine.

Transposition ou double romanesque d'une mythologie qui affleure encore comme telle dans le nom de Lleu, son principal héros, le *Mabinogi de Math* permet d'entrevoir plusieurs lignes importantes de la théologie sous-jacente. En voici quelques-unes, qui concernent les rapports des fonctions entre elles.

Le groupe des représentants de la fonction guerrière est issu des représentants des deux aspects de la première, et cela par une dégradation : le magicien et le lieutenant du prince ont manqué aux devoirs de leurs charges en agissant contre le prince, et, en outre, l'un en provoquant une guerre meurtrière, injuste, dans laquelle un noble prince voisin a péri, l'autre en détruisant le talisman public que constitue l'intégrité de la vierge. Ces fautes accumulées leur ont valu un abaissement, une métamorphose en animaux sauvages, mais du même coup, elles ont rendu possible la venue au monde d'un nouveau groupe, d'un autre groupe de personnages qui, amenés de l'animalité à la société humaine, y introduit de nouvelles valeurs, celles de la fonction guerrière, au sein de laquelle, sans déguisements rappelant leur origine, ils excellent. Les sages de l'Inde ont apporté une solution voisine au même problème : les ksatriya sont parfois considérés comme issus de brahmanes infidèles à leur statut.

Mais là s'arrête l'analogie, car, dans l'Inde, la dégradation se poursuit, produisant, sous les ksatriya et à partir d'eux, les éleveurs-agriculteurs, les vaiśya. Dans le *Mabinogi*, au contraire, les représentants de la troisième fonction, tout en étant liés à ceux des deux autres par la communauté d'ascendance – ils sont tous enfants ou petits-enfants de Don –, ne sortent plus d'eux : frères et sœur du magicien et du lieutenant, oncles et tante des guerriers, ils sont autonomes, séparés autant qu'on peut l'être à l'intérieur d'une même famille.

Cependant le magicien ne peut pas ne pas intervenir dans toutes les fonctions, y compris la troisième. Complice du lieutenant, père et mère des guerriers, il tient envers la vierge féconde un rôle singulier : en la désignant comme vierge au prince et en l'exposant à l'ordalie, il révèle sa fécondité ; puis il prend possession du plus prestigieux des jumeaux que, dans toute la seconde partie du *Mabinogi*, il élèvera, soutiendra contre sa mère, sauvera de sa femme. Dans cette seconde partie, les rapports du magicien et de la femme devenue mère contre son gré vont en se détériorant alors que se rétablissent et se resserrent ceux du magicien et du prince, mais seulement par leur commune sollicitude envers le « grand jumeau », dont ils préparent ensemble le destin – car, avec l'importance donnée à l'Océan et la mise à l'écart de l'agriculture, la promotion

d'un Lleu suprafonctionnel est le trait le plus original de cette structure.

Il est probable que la plupart de ces rapports pittoresques que les héros soutiennent entre eux sont restés fidèles aux formules plus abstraites – affinités, oppositions, symétrie, articulations – qui, dans la théologie druidique, justifiaient la coexistence des principaux dieux et définissaient leurs rapports.

Il faudra bien entendu soumettre la seconde partie du *Mabinogi* au même type d'analyse. Cela sera plus aisé, puisque seuls restent en scène Math, Gwydion, Aranrod et Lleu. L'un des résultats (cf. déjà *Études celtiques*, VIII, 1959, p. 283) sera de restituer à Aranrod, par-delà la fécondité qu'exprime sa double maternité, la triple puissance, l'activité sur les trois niveaux fonctionnels, que l'analogie de plusieurs mythologies indo-européennes fait attendre en effet dans le personnage féminin unique juxtaposé aux multiples personnages masculins ; cette trivalence s'exprime bien dans les trois interdits qu'elle prononce contre Lleu et que Gwydion réussit à annuler : il n'aura pas de nom, pas d'armes, pas de femme.

*Les trois fonctions et la triade
précapitoline*

chez les poètes latins du premier siècle avant J.-C.

En 1968, sous le titre « Naissance d'un peuple », la seconde partie de Mythe et épopée I a analysé le long et clair hommage que Virgile a rendu à l'idéologie des trois fonctions en articulant les chefs des trois ethnies vouées d'abord au conflit puis à la fusion, Énée de Troie, Tarchon l'Étrusque et le Latin Latinus, selon la même répartition fonctionnelle qui traditionnellement soutenait, dans la vulgate des origines de Rome, l'articulation de l'Albain Romulus, de l'Étrusque Lucumon et du Sabin Titus Tatius.

D'autres textes de Virgile, avant et après *Mythe et épopée*, ont témoigné de la conscience qu'il avait de cette structure et de l'attention qu'il lui portait. Ainsi se comprend le soin qu'il a pris plusieurs fois, en parlant de sa Mantoue natale, d'évoquer à son propos la même idéologie des trois fonctions (*Mariages indo-européens*, 1979, pp. 129-134). Ainsi se comprend encore que, juste au moment de mettre en mouvement le ressort tri-fonctionnel de la seconde moitié de l'*Énéide*, au septième chant, il présente la préhistoire du Latium même en trois périodes successives, marquées chacune par une des trois fonctions. Comme *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, où cette analyse a été faite (pp. 125-129), n'est plus facilement accessible, j'en reproduis ici l'essentiel. Il ne s'agit pas de Rome, mais de la Rome avant la lettre (certains poètes ne feront-ils pas de « Laurentes » un synonyme de « Romani » ?) que rencontre Énée à son débarqué et où règne le vieux roi éponyme, Latinus (v. 170-194).

Laurente, la déconcertante *urbs Laurens*, est dominée par un

magnifique édifice, *tectum augustum*, le temple-palais de Picus, où Latinus reçoit les émissaires troyens. Virgile prend soin de le peupler à nos yeux d'une vie déjà toute romaine (v. les notes de Servius aux vers 170, 173, 174, 175, 176) et Servius le prétend décrit à l'image même de la maison palatine d'Auguste. Le poète ajoute aussitôt (177) :

Les figures des vieux ancêtres du roi, dans l'ordre [de leurs règnes], en bois de cèdre antique – et Italus, et le Père Sabinus, planteur de vigne, avec sa faux recourbée au pied de son image, et Saturne le Père, et la statue de Janus aux deux fronts – étaient rangées debout dans le vestibule.

Et les autres rois, Aborigènes [je ne reproduis pas ma discussion de ce nom, *JMQ* IV, p. 128, n. 10, qui n'a pas d'importance pour la présente analyse], et ceux qui, dans le combat, avaient reçu les blessures de Mars ; et en outre, aux portes sacrées, des armes nombreuses sont suspendues, des chars captifs, et des haches recourbées, et des casques à aigrettes, et d'énormes portes de villes, et des javelots, et des boucliers, et des éperons arrachés aux navires.

En personne, avec le bâton augural de Quirinus [= Romulus], assis, revêtu de la courte trabée et portant à son bras gauche le bouclier sacré, on voyait Picus, le dompteur de chevaux, Picus que Circé son amante, possédée par la passion, frappa de sa baguette d'or et, par ses philtres, transforma en un oiseau aux ailes parsemées de couleures.

Tel était le temple des dieux à l'intérieur duquel Latinus, assis sur le siège de ses pères, appela en audience les Troyens...

Cette minutieuse description se coupe d'elle-même en trois morceaux :

Le dernier (187-191) présente un personnage unique, le principal, le patron de Laurente et le vrai roi de ce temple (*Laurentis regia Pici*, a dit le vers 171) : ce Picus est figuré assis (*sedebat*) alors que tous les autres sont figurés debout (*adstabant*) ; il est vêtu de la trabée : *toga augurum de cocco et purpura*, dit Servius dans sa note ; il porte le *lituus* : *incuruum augurum baculum*, dit Servius, ou encore *regium baculum in quo potestas esset dirimendarum litium* ; et cela à l'imitation, ou plutôt en préfiguration du Romulus romain : *Quirinalem autem*, explique Servius, *ex persona sua dixit [poeta] « qualem postea Quirinus habuit »*, *nam tunc adhuc non fuerat Romulus* ; à son bras gauche, il a un *ancile*, en préfiguration du bouclier sacré tombé

du ciel *regnante Numa*, qui servait à Rome de gage d'*imperium* (*illic fore summam imperii ubi illud esset*) ; Servius précise d'ailleurs (*ad* 190) que le roi Picus était bien augure, *augur fuit et domi habuit « picum »*, *per quem futura noscebat, quod Pontificales indicant Libri* ; *bene autem supra huic lituum dedit (poeta), quod est augurum proprium* – alors que l'*ancile* et la *trabée* sont, ajoute-t-il, communs à l'augure et à cette autre sorte de prêtres que sont les *flamines* majeurs.

Le second tableau (182-186) ne mentionne, globalement, que les rois guerriers, blessés glorieusement, « martiallement » ; puis étale toutes les variétés de trophées de guerre.

Quant au premier tableau (178-181), il énumère les plus vieux rois légendaires du pays, Italus, Sabinus, Saturne, Janus. Un seul est défini par le poète : c'est le *pater Sabinus* armé de la faux, le *uitisator*. Mais nous connaissons les autres et nous savons qu'ils sont de même caractère : ce *Saturnus*, que les anciens ne séparaient pas – à tort sans doute – du mot *satus* « semailles » (Varron, *De lingua latina* V 64), que Macrobe signale comme pacifique (*Saturnales* I 6) et comme le *tam frugum quam fructuum repertor* (I 10, 10) et qui paraît présider, dit Festus, *culturae agrorum* ; ce Janus, roi de l'âge d'or et de toutes les pacifiques prospérités (*nil mihi cum bello*, Ovide, *Fastes* I 253-254) et qui, instruit des choses agricoles, a civilisé le Latium (Macrobe, I 7) ; cet Italus enfin, qui n'existe que comme éponyme de la plantureuse Italie et dont la mention précède les *laudes* de la multiforme richesse de la terre italique (Denys d'Halicarnasse, I 35 et 36), Italus qui fut d'abord roi des « Énotri » (Virgile, *Énéide* I 532, Denys d'Hal., I 35, 2) dans le nom desquels, jusqu'aux jeux phéniciens de Victor Bérard, anciens et modernes entendaient chanter le vin, Italus dont les anciens rapprochaient le nom de celui du veau, *uitulus*, c'est-à-dire des bœufs *quibus est Italia fertilis* (Servius, in *Aen.*, I 533, et d'autres). Bref, dans ces quatre vers initiaux, nous trouvons, bien opposés aux batailleurs qui les suivent, les régents d'une civilisation tranquille, opulente, agricole.

Il ne paraît pas qu'une distribution tripartite si claire, si abondamment exprimée (quatre rois agriculteurs groupés ; neuf rois et signes groupés de l'activité guerrière ; quatre expressions groupées de la fonction « *rex et augur* » de Picus) et pourtant si rigoureusement maintenue, soit le fait du hasard. Quels qu'en

soient le sens et l'origine, qu'elle vienne de la tradition ou de Virgile lui-même, qu'elle soit l'écho et l'application d'un vaste système ou la réflexion sans conséquence d'un poète qui connaît Platon et Aristote, elle prouve du moins que Virgile se représente la formation, la croissance de la société laurentine « parfaite » que préside Latinus comme l'heureux tempérament des trois mêmes formes d'activité, des trois mêmes fonctions différenciées que lui-même et Properce, Ovide et Tite-Live discernent aux origines de Rome.

On comparera aussi ces valeurs fonctionnelles différentes attribuées dans l'ordre (III, II, I) aux règnes ou groupes de règnes préromains successifs avec les valeurs fonctionnelles des règnes préétrusques de Rome (*Tarpeia*, 1947, pp. 161-204 ; en dernier lieu, *Mythe et épopée* I, 1968, pp. 261-284). Mais, dans le canon de l'histoire royale de Rome, les fonctions apparaissent par ordre *décroissant* de dignité, I₁ I₂ II-III (Romulus, puis Numa : les deux aspects de la souveraineté ; Tullus Hostilius : la force guerrière ; Ancus Marcius : le développement démographique et économique) alors qu'à Laurente agriculture et paix, guerre et souveraineté religieuse sont rangées par ordre *croissant*, III II I₁₋₂. Le classement chronologique (*ex ordine*) de Virgile trahit d'ailleurs un certain artifice : Picus, fils de Saturne, ne peut pas avoir été séparé du premier groupe de rois par beaucoup de « *martia uulnera passi* » ; mais cet artifice même souligne l'intention de Virgile, le principe fonctionnel de son classement.

Enfin, s'agissant de Rome même, c'est dès le début de l'*Énéide*, dans la prophétie par laquelle Jupiter console Vénus des vicissitudes d'Énée, que Virgile a engagé, sous leurs noms, les membres de la triade précapitoline. Les dieux que mentionne cette sorte d'exposé des motifs et des fins sont en effet :

1. *Mars* (274, 276), comme père du fondateur et patron de la carrière guerrière de Rome, carrière qui culminera dans les conquêtes d'un Jules César exclusivement guerrier (286-290) ;
2. *Jupiter*, lui-même, « ego », en tant que maître des destins et donateur de la souveraineté impériale, avec allusion à ses deux hôtes capitolins *Terminus* et *Juventas* et aux deux promesses qu'ils représentent (278-279 ; cf. Servius, *ad. loc.* : « *metas* » *ad terras retulit*, « *tempora* » *ad annos*), avec appel aussi à son

associée *Juno Regina* (279-282 ; cf. Servius, *ad. loc.* : « *me-cum* » in *Capitolio constituta*) ;

3. Les dieux de la paix rétablie par l'immobilisation des entités guerrières (*Belli portae*, *Furor impius*, 294), à savoir, à côté de *cana Fides* et de *Vesta*, *Remo cum fratre Quirinus* (292) : quelle que soit la valeur précise de cette mention de Quirinus* (Auguste avec Agrippa ? Romulus-Quirinus ? un symbole du « Romain moyen » réconcilié avec « son frère » après les guerres civiles ?), elle ne se justifie que par l'intention de distinguer, d'opposer dans l'histoire romaine la plus récente, sous la bienveillance permanente de Jupiter, une phase guerrière, « mavor-tienne », et une phase pacifique, « quirinale », ouverte par Auguste.

Virgile n'est pas seul à fournir de tels témoignages. Dès 1951, il a été montré, par une collection de textes, que les poètes du siècle d'Auguste se sont plu à présenter en famille la triade pré-capitoline. « En famille », car, dans la plupart des cas, c'est la fiction d'une descendance – Jupiter grand-père, Mars père, Romulus-Quirinus fils – qu'ils ont utilisée et qui leur a permis de maintenir l'ordre naturel d'énumération et aussi une certaine hiérarchie, mais, par la réduction de Quirinus à Romulus, fondateur de Rome, a offusqué la signification de l'ensemble. Il est donc rare que, sous cette forme, le sens fonctionnel de la triade apparaisse, que Quirinus en particulier, assimilé à Romulus – aucun poète de ce temps ne conteste l'équation – reçoive clairement sa fonction non pas épique, mais théologique, de protecteur de la paix prospère opposée aux violences de la guerre, domaine de Mars.

L'apothéose de Romulus a donné à plusieurs poètes l'occasion de grouper les trois générations : dans une scène qui remonte peut-être à Ennius, *Mars* demande à *Jupiter*, en vertu d'une promesse, d'enlever Romulus à la terre et de le promouvoir « *Quirinus* ». Ainsi Ovide, dans les *Métamorphoses* XVI 805-828, avec un jeu remarquable entre *Quirites* et *Quirinus* :

Tatius mort, Romulus, tu régnais sur les deux peuples quand *Mars*, déposant son casque, adressa ces mots au père des dieux et des hommes : « Le temps est venu, mon père [...] »

Le Tout-Puissant fit un signe de tête [...] *Mars* monta sur son

attelage ensanglanté... Il enleva le Troyen qui, dorénavant roi, rendait la justice à ses *Quirites* [...]

Son visage devint plus beau, plus digne des festins célestes et il revêtit le personnage de *Quirinus*, vêtu de la trabée [...].

Dans cette scène, qui se retrouve au second livre des *Fastes*, 475-508, à propos du mythe des Quirinalia et avec le même jeu de mots « *Quirites-Quirinus* » aux vers 505 et 507, le caractère fonctionnel de chacun des dieux est net : *Jupiter* décide en souverain. *Mars* intervient dans un équipement guerrier que la circonstance n'impose pas et Romulus est promu *Quirinus* alors qu'il traite, en paix, les affaires des *Quirites*, c'est-à-dire des citoyens dans leur aspect civil.

Parfois, par référence aux légendes combinées d'Énée et de Romulus et à l'opposition première de Junon à la naissance de Rome, les poètes substituent Junon à Jupiter dans ce conseil et montrent la reine des dieux consentant, en reine, et non sans poser ses conditions, à la prière de Mars. Ainsi Horace, *Odes* III 3, 15-18 :

... C'est par cette conduite que *Quirinus* échappa à l'Achéron grâce aux chevaux de *Mars*, quand *Junon* prononça les mots attendus dans l'assemblée des dieux : « Ilion, Ilion... »

Et, dans le discours de réconciliation qu'ouvre ce nom abhorré, Junon a soin de se qualifier comme souveraine, comme l'associée la plus proche, sinon l'égale de Jupiter : 64 *coniuge me Jouis et sorore*, dont elle prend la place pour une décision libre : 33 *Marti redonabo* ; 39 *regnanto*. On comparera la présentation qu'elle fait d'elle-même, sous son titre capitolin de *Regina*, au début de l'*Énéide* I, 46-47 : *Ast ego quae diuum incedo regina Iouisque et soror et coniux*.

La même organisation théologique se retrouve au sixième livre des *Fastes*, 51-54, dans la déclaration que fait Junon, désormais protectrice de Rome :

– « Aucune nation ne m'est plus chère. C'est ici que je veux recevoir un culte, posséder un temple avec mon *Jupiter*. *Mars* en personne m'a dit : "Je te confie ces murailles, tu seras la première dans la ville de ton petit-fils." Ces paroles se réalisent... »

En dehors de l'apothéose de Romulus, Ovide a maintes fois utilisé la triade ainsi conçue à propos de l'histoire légendaire de Rome.

Dans le premier mémoire de mon recueil *Tarpeia*, pp. 103-105, plusieurs de ces textes ont été analysés : mythe des Vestalia (*Fastes*, VI 349-394), mythe des Parilia (*Fastes* IV 827-832 : cf. 808 *Quirine* et 855 *nondum facti quirites*). On peut citer encore (*Fastes* I 197-202) le résumé en trois noms que fait Janus de la simplicité primitive de Rome, dont il a été le témoin oculaire en sa qualité de dieu de tous les *prima*,

... quand une petite cabane suffisait à contenir *Quirinus*, fils de *Mars*, et que les joncs de la rivière lui assuraient une couche sans largeur. *Jupiter* tenait à peine debout avec tous ses membres, dans son étroit sanctuaire et, ce que *Jupiter* avait dans sa main droite, c'était un foudre d'argile...

Dans un développement sur la puissance du Destin, *Astronomiques* IV 26-29, Manilius résume de même la naissance prodigieuse de Rome par ces trois personnages. Sans le Destin, dit-il,

la louve de *Mars* aurait-elle nourri les frères abandonnés ? Rome serait-elle même née avec ses cabanes et des chefs de troupeaux auraient-ils rendu plus haut le mont capitolin ? *Jupiter* se serait-il laissé enfermer dans la citadelle qui lui appartient ?

Les poètes augustéens présentent volontiers la triade Jupiter Mars Quirinus complétée par Vesta, ce qui doit prolonger une tradition ancienne (*Vesta extrema*), et en outre par les dieux du prince, avant tout Vénus, aïeule des Jules, et Apollon, père supposé, en tout cas protecteur d'Octave. Ainsi, dans le mythe des Parilia rappelé ci-dessus (*Fastes* IV 827-832) le futur Quirinus (808) met Rome naissante sous la garde de Jupiter, du *genitor Mars* et de *Vesta mater*, et, dans celui des Vestalia (*Fastes* VI 349-394), sont réunis, pour protéger Rome lors du siège du Capitole par les Gaulois, *Jupiter*, *Mars*, *Vénus*, *Quirinus* et *Vesta*. On rapprochera, dans le discours par lequel le Camille de Tite-Live (V 52) exhorte les Romains à ne pas désertir le site de Rome après le passage des Gaulois, les seuls dieux et cultes qui soient mentionnés comme liés constitutivement à ce site :

Jupiter et son banquet (*epulum Jouis*) au Capitole, le feu éternel de *Vesta*, les boucliers sacrés de *Mars Gradius* et de *Quirinus pater*.

Horace groupe de même les cultes fondamentaux de Rome dans l'ode de *Regulus* (III 5 9-12), les boucliers sacrés résumant les deux dieux des Saliens, *Mars* et *Quirinus*.

« Le soldat de *Crassus* a-t-il pu vivre, mari honteux, avec une épouse barbare ? Ont-ils pu – ô Sénat, ô retournement des mœurs ! – vieillir dans les armes des ennemis, leurs beaux-pères,

sous un roi *Mède*, le *Marse* et l'*Apulien*, oublieux des boucliers sacrés, du nom romain, de la toge, de l'éternelle *Vesta*, alors que *Jupiter* reste intact, intacte la ville de Rome ? »

C'est une énumération de ce genre, avec insertion des dieux du prince (*Apollon*, *Vénus*), et du prince lui-même, curieusement assimilé à *Mercure*, qui emplit la seconde moitié de l'ode I 2, d'Horace : *Vesta*, *Jupiter*, *Apollon*, (*Vénus*) *Érycine*, *Mars*, *Mercure*-César promis à l'apothéose de *Quirinus*, modèle des apothéoses romaines, dans l'expression *populus Quirini*. Le texte le plus achevé dans ce genre, et le plus systématique, est sans doute la prière qui termine les *Métamorphoses* d'Ovide, XV 861-876 : entre des formules collectives (dieux importés et dieux indigènes) ou généralisantes (*quosque alios...*), la triade est énoncée dans l'ordre ascendant (*Quirinus*, *Mars*, *Jupiter*), avec insertion des dieux d'Auguste (*Vesta Caesarea*, *Penates Caesarei*, *Phoebus domesticus*). Plus tard, *Silius Italicus*, dans une des plus belles pages de son poème à la fin du douzième livre, fera surgir les dieux de Rome devant *Hannibal*, venu trop lentement sous les murs de Rome après sa victoire de *Cannes*. Chaque divinité se dresse au-dessus de ses sanctuaires, de son quartier, et *Silius* compose ainsi, par sélection, un ensemble où tout, sauf le premier terme, est remarquablement archaïque : *Apollon* (Palatin), *Diane* (Aventin), *Mars* (Campus), *Janus* (Janicule), *Quirinus* (Quirinal) et, pour culminer, *Jupiter Tonans* (Capitole). *Silius*, notons-le au passage, avait pleine conscience de l'articulation fonctionnelle de *Mars*, purement guerrier, et de *Quirinus* qui, bien que « martialisé » comme dieu, maintenait

son caractère original, civil, dans le concept jumeau de *Quirites* – ce mot que Jules César avait lancé à ses *milites* mollissants. Tout à la fin des *Puniques*, il décrit le triomphe que Scipion, le premier Africain, célèbre dans Rome après la défaite d'Hannibal et de Carthage :

Lui-même, debout dans son char, resplendissant d'or et de pourpre, offrait en sa personne l'image de *Mars* à l'admiration des *Quirites*.

On considère l'ode IV 15, d'Horace comme une sorte de postface à tout le recueil. On a raison, mais elle est, d'autre part, inséparable de l'ode 14 qu'elle continue dans le même mètre. Le diptyque est celui-ci :

1. Toute l'ode 14 est un éloge militaire du règne d'Auguste, avec l'énumération des ennemis vaincus aux frontières et des généraux vainqueurs : les Vindélices, après bien d'autres, ont vu (9-12)

ce que tu pouvais par *Mars*, car, avec tes soldats, Drusus a précipité à terre les Génaunes, race turbulente et les Breunes, coureurs rapides, et les forteresses posées sur les Alpes terribles...

Puis c'est l'aîné des Nérons, le futur Tibère, qui, sous les auspices du prince, repousse les Rètes,

beau à voir, dans le combat de *Mars*.

2. Toute l'ode 15, à partir de la seconde partie du vers 4, est :
a. un éloge du règne d'Auguste quant à la prospérité (5), à la majestueuse paix impériale (6-9) :

Ton âge, ô César, a rapporté sur les champs les moissons abondantes, rendu à notre *Jupiter* les enseignes arrachées aux portes des Parthes, et, faute de guerres, fermé le *Ianum Quirini* ;

b. un éloge quant à l'ordre et aux vertus restaurés (9-16), derechef quant à la paix civile (17-20 : *non furor... non ira*) et frontalière (21-24 : *non Getae ...non Seres...*), enfin quant à l'aimable cours (*inter iocosi munera Liberi...*) de la religion (25-28) et de la littérature (29-32) que permet cette paix ordonnée.

Entre ces deux tableaux antithétiques, les trois premiers vers et le début du quatrième de l'ode 15 font charnière, par un mouvement auquel Properce, et généralement les élégiaques, ont eu plus d'une fois recours (cf. le personnage de Horos dans la première des *Élégies romaines*) : « Mais que suis-je en train de faire ? Chanter les guerres ! Jouer les poètes épiques ! Ma muse n'a pas cette vocation. Chantons plutôt, etc. » :

Phébus, comme je voulais dire les combats et les villes vaincues, m'a défendu, au son de sa lyre, de tendre mes petites voiles au large sur la mer tyrrhénienne...

Les deux premiers vers font clairement allusion à la matière de l'ode précédente, la supposent pour la contredire et l'interrompre, en sorte que ces deux pièces jumelles forment un éloge triparti, trifonctionnel, selon l'antique théologie de Jupiter Mars Quirinus, les violences victorieuses de Mars se juxtaposant et s'opposant à la fois à l'ordre, à la morale, à l'empire souverain, à la religion que patronne Jupiter, et à la paix heureuse, prospère et féconde que patronne Quirinus.

Or, au long de ces quatre-vingt-quatre vers, hormis les dieux de décor (Phoebus, en tant que maître du poète, 15 1, et Liber, au sens de « vin », 15 26), seuls trois noms divins président distributivement aux divers développements : *Marte* dans l'ode 14 (9, rappelé par *Martio* au v. 17) ; dans l'ode 15, *Joui* (6) et *Quirini* (9). Cette distribution, cette mise en évidence des vieux dieux des trois fonctions, et d'eux seuls, couvrant l'œuvre totale d'Auguste, paraît d'autant moins fortuite que, pour dégager Quirinus, Horace crée une expression hardie, qu'il est seul à employer, transformant sans nécessité métrique ni euphonique l'usuel *Janus Quirinus*, où *Quirinus* n'est qu'une qualification du dieu Janus, en *ianus Quirini*, où c'est *ianus*, nom commun, qui s'efface devant le dieu *Quirinus* : *ianum Quirini clausit*, « il a fermé la porte de Quirinus » (le monument d'Ancyre traduit bien *ianum* en grec, mais laisse Ἐνθάλιον, « Quirinum », en apposition).

Ce texte est particulièrement intéressant : à la différence de ceux qui viennent d'être signalés, il ne se borne pas à une mention formelle de la triade, détournée d'ailleurs de son sens par les parentés introduites entre Jupiter, Mars et Quirinus ; il la

présente en rapport avec son vieux substrat idéologique tri-parti, Quirinus, en particulier, engagé dans la « négation de la guerre » (après victoire), opposé à Mars *belli*, comme il l'est dans les célèbres gloses de Servius à l'*Énéide* I 292 et VI 860 : preuve qu'Horace, et donc les poètes ses contemporains, comprenaient bien l'ancienne théologie. On trouve ici, par contre-coup, une raison de ne pas s'étonner du texte où Properce met si nettement les trois tribus primitives en rapport avec les trois fonctions (v. en dernier lieu *Mythe et épopée* 1⁴, 1981, pp. 302-336, et ci-dessous, *Esq.*, 75).

Justement parce que Properce a écrit le témoignage le plus circonstancié pour l'établissement des notes fonctionnelles placées sur les Ramnes, les Luceres et les Titienses, on peut s'étonner de ne rencontrer chez lui nulle mention de la triade divine correspondante.

Le thème d'une des élégies romaines, celle des dépouilles opimes (IV 10), pouvait l'y porter. Mais il adopte celle des deux versions concurrentes qui, éliminant la triade, rapportait les trois dépouilles non pas, successivement, à Jupiter (Romulus), à Mars (Cossus) et à Quirinus (Marcellus : cf., au contraire, Virgile, *Énéide* VI 859), mais uniformément au seul *Juppiter Fere-trius*. Tout au plus peut-on voir une allusion lacunaire à la triade dans le fait que Romulus est appelé ici Quirinus, bien qu'il ne soit pas encore « devenu » ce dieu quand il triomphe d'Acron de Caenina et consacre les premières dépouilles. Mais, de Mars, nulle mention.

Une autre élégie romaine, celle d'Actium (IV 6), offrait encore une occasion, puisque Properce y associe, comme protecteurs du parti d'Octave, outre Apollon avec son intervention décisive, les seuls *Juppiter* et *Quirinus* (quelle que soit la valeur qu'il faille donner ici à ce nom), et puisque nous savons, d'autre part, par Suétone (*Auguste* 18, fin), que, après Actium, victoire navale, Auguste témoigna sa reconnaissance à Apollon, à Mars et à Neptune (dont il n'est pas ici question). Dans le texte parallèle du Bouclier d'Énée (*Énéide* VIII 671-713), Virgile ne manque pas de réunir autour d'Auguste, outre son aïeule Vénus et l'« occidentale » Minerve, les trois dieux que le vainqueur avait déclarés pour ses protecteurs : Neptune (699), Mars (700), flanqué des Dirae, de Discordia et de Bellona, Apollon (704). Pro-

perce, lui, ajoute les noms de Jupiter et de Quirinus et élimine Mars.

Ces deux absences de Mars donnent sans doute l'explication de l'absence plus générale de la triade. En bon élégiaque, et très sincèrement, Properce n'a aucune affinité, aucune sympathie pour Mars, pour le Mars romain (dans II 32, 33, Mars est l'Arès grec de la fable d'Aphrodite ; dans IV 1, 83, Mars est la planète Mars, d'ailleurs qualifiée de *rapax*). Sur les cinq passages où on lit son nom, deux sont destinés à l'écarter dédaigneusement de la vie du poète : « Je ne suis pas riche, je n'ai pas d'ancêtre qui ait triomphé *Marte antiquo* » (II 34, 56) ; « la poésie épique, la poésie des guerres, *Marte*, n'est pas pour toi, poète, qui as pour mission de *clausas excantare puellas ta militiam sub armis Veneris* » (III 3, 42-49) – ce dernier thème, avec ou sans Mars, étant fréquemment repris (II 34, 61 : « C'est à Virgile de célébrer Actium » ; III 5, 1 : *pacis deus Amor est*) ; deux autres rangent Mars parmi les fléaux qui accablent l'homme (II 27, 8) ou la Ville (III 11, 58 : Rome *terrata Marte*). Dans ces conditions on conçoit que Properce n'ait pas volontiers mentionné Mars comme un des trois dieux des fonctions nécessaires, donc « bonnes ».

Peut-être le cinquième passage où se lit le nom de Mars (III 4, 11) confirme-t-il cette impression en fournissant du système des trois fonctions une sorte de parodie.

Auguste s'apprête à partir en campagne sur l'Euphrate. Le poète commence sur un ton épique, mobilisant les grands protecteurs de Rome, *Jupiter*, dieu de l'empire et des triomphes (v. 6), puis *Mars pater et sacrae fatalia lumina Vestae* (11). Puissent ces divinités, dit-il, procurer la victoire du prince à temps pour que (13-14)

je voie le char de César chargé de dépouilles et ses chevaux sou-
vent se cabrer aux applaudissements de la foule.

Ici, le poète revient à son naturel, grâce à une quatrième divinité, celle que les poètes augustéens joignent fréquemment aux antiques protecteurs de la Ville, l'aïeule d'Auguste, Vénus. Seulement, pour lui, Vénus est bien autre chose : ni grand-mère ni mère ; amie de la paix autant qu'un Quirinus, certes, mais pour les plaisirs particuliers qu'elle promet. Il continue donc, asso-

ciant plaisamment les diverses valeurs de la déesse (15 et suiv.) :

Appuyé sur le sein de ma tendre maîtresse, je me mettrai à regarder le spectacle et à lire sur les écriteaux les noms des fortes-resses prises...

[...] Toi, *Vénus*, veille sur ta descendance...

[...] Que le butin appartienne à ceux qui l'ont bien mérité. Pour moi, il me suffit de pouvoir applaudir sur la *Via Sacra*.

Ce détournement de la *Vénus* césarienne vers une « troisième fonction » façonnée selon le goût du poète – volupté sans les fécondités – recompose auprès de Vesta le tableau triparti canonique, où le souverain Jupiter et Mars *belli*, après un trop beau départ, nous font sourire, complices que nous sommes du double jeu de la déesse.

Bien avant Auguste et Properce, un poète avait repensé le système des trois fonctions selon sa philosophie propre. Une philosophie autrement sérieuse, et toute rationnelle. Une philosophie qui, se coulant en vers magnifiques, acceptait bien de prononcer le nom de Mars comme signe de la mauvaise réalité de la guerre, et, plus expressif que le pâle Quirinus, celui de *Vénus*, comme résumant la bonne et féconde réalité de la fermentation universelle, mais qui refusait tout usage, même métaphorique, à celui de l'illusoire souverain du monde, Jupiter : qu'on songe aux ironies du livre II 634, sur les « enfances de Jupiter » et aux violences dialectiques du livre VI 379-422 contre l'idée d'un Jupiter maniant la foudre. Pour Lucrèce, le dieu de la « première fonction », qui n'est plus religion, mais raison, qui n'est plus sacerdoce, mais science, philosophie et enseignement, ce « dieu » est un homme, le Grec Épicure. Mais il est remarquable que deux livres sur six du *De natura rerum* débutent par une utilisation rhétorique ou dialectique du système des trois fonctions.

On connaît la grandiose ouverture du poème :

1. V. 1-28 : invocation à *Vénus*, mère des Romains, plaisir des dieux et des hommes, qui préside aux innombrables fécondations du monde. Puisse-t-elle, au poème dont elle produit la matière, *de natura rerum*, donner la grâce qu'elle incarne, *leporum* !

2. V. 29-61 [les v. 44-49 [= II, 646-651 étant retranchés] : opposition de Vénus – *tranquilla pace* – à la guerre, au *Mauors armipotens* qui *belli fera moenera regit*. Que la guerre cesse ! Que le dedicataire, le général Memmius, affranchi des soucis guerriers, puisse écouter les leçons de la philosophie !

3. V. 62-79 : grandeur de la philosophie raisonnable, établie par le *Graius homo* sur les ruines de la religion traditionnelle et de tous les fantômes mythologiques, *fama deum*, etc.

On notera que l'opposition « guerre-paix » ainsi présentée dans les personnes de Mars et de Vénus produit les mêmes mots qui, dans les gloses de Servius (*in Aen.*, I 292 ; VI 859), distinguent Mars de Quirinus : *Mars, Gradivus cum saevit ; Quirinus, Mars tranquillus qui praeest paci*. C'est Vénus qui porte les formules quiriniennes :

Effice ut interea fera moenera militai
per maria ac terras omnis sopita quiescant.
Nam tu sola potes *tranquilla pace* iuuare
mortalis, quoniam *belli fera moenera* Mauors
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
reicit...

Cette magnifique copulation transforme le *Mars belli* en *Mars tranquillus*, comme fait « *Quirinus* » en se réduisant dans la glose de Servius au rang d'épithète, en se collant au nom de Mars pour le transporter de la *saevitia* à la *tranquillitas*, comme font aussi après chaque guerre les *milites* survivants qui redeviennent *Quirites*.

Les érudits contemporains de Lucrèce avaient d'ailleurs imaginé des substituts de la triade Jupiter Mars Quirinus où le dernier terme, devenu ambigu à force d'interprétations, était remplacé par une déesse de l'exubérance végétale ou de la volupté féconde : Flora, Vénus. Pour cette dernière, c'est le traité *Des mois* de Jean le Lydien qui nous informe (IV 30) à propos de la course des Equirria :

Aux origines, dit-il, trois chars et non quatre participaient à la course. Les uns (*sic*) étaient *russati*, c'est-à-dire rouges, les seconds *albati*, c'est-à-dire blancs, les autres *uirides*, c'est-à-dire verts, ce qu'on appelle aujourd'hui *prasini*. On considérait les rouges comme appartenant à Mars, les blancs à Jupiter et les verts à Vénus.

Et ainsi les courses de fin d'hiver, à travers les couleurs et les dieux, mettaient en concurrence les trois fonctions de souveraineté sacrée, de force guerrière et de plaisante prospérité (cf. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975, pp. 161-165). L'ouverture du *De natura rerum* est aussi une espèce de concours où Vénus est priée de vaincre Mars mais, à la fin, le gagnant est le « tombeur » de Jupiter, le philosophe Épicure.

Au début du V^e livre, voulant établir la supériorité du même Épicure sur les dieux et demi-dieux de la mythologie, le poète tire argument de la *maiestas* – c'est-à-dire de la supériorité naturelle, rationnelle (*Idées romaines*², 1980, pp. 125-152) – de son service (nous pourrions dire, au sens où nous employons ce mot, de sa « fonction »). Des listes que lui offrait la fable et que poètes et prosateurs allongent et nuancent à l'envi (par les Dioscures, ou Esculape, ou Éaque, sans parler de Quirinus), il ne retient que Cérès et Liber (ensemble), et Hercule. En sorte que l'exposé se fait en trois points :

1. Affirmation de la supériorité d'Épicure et de son service *philosophique* (1-12) :

lui qui le premier trouva cette règle de vie qu'on appelle maintenant sagesse et qui, par sa science, sut extraire la vie de si grandes tempêtes et de si noires ténèbres pour l'établir dans une lumière tranquille et claire.

2. Démonstration, par confrontation avec le service *alimentaire* de Cérès et de Liber, qui n'ont révélé aux hommes que le pain et le vin et non, comme Épicure, l'hygiène de l'âme, *purum pectus* (16-21).

3. Démonstration, par confrontation avec le service *combatant* d'Hercule, qui n'a délivré le monde que de monstres physiques et non, comme Épicure, des monstres qui logent dans les âmes (22-51).

Le tout se termine par quelques vers où le service *philosophique* d'Épicure est considéré dans sa province proprement religieuse (49-54 ; cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, 1945) :

Celui qui, par sa seule parole, sans recourir aux armes, a soumis tous ces vices et les a expulsés de l'esprit, ne convient-il pas, cet homme, de l'élever au rang des dieux ? Surtout si l'on songe qu'il a su, d'une manière divine, souvent parler des dieux immortels eux-mêmes et découvrir, dans ses paroles, tous les aspects de la nature des choses.

Il est improbable que ces débuts de livres aient été fournis par un modèle grec. Pour le premier, en particulier, le qualificatif de Vénus, *Aeneadum genitrix*, prouve que cette Aphrodite est romaine, et la solidarité de Memmius et de Mars, la prière faite à Vénus d'arrêter les guerres qui gênent dans leur conversation le général et le poète romains, témoignent en ce sens. De même, dans le second, l'expression « lui qui, le premier, trouva cette règle de vie qu'on appelle maintenant *sapientia* » est plus naturelle si c'est l'adaptateur romain d'une philosophie grecque qui parle en son propre nom.

NOTE

L'idéologie des trois fonctions a peut-être joué un rôle dans une autre circonstance bien plus tardive de l'histoire romaine, lors de la formation du principat, dans sa pratique et dans sa doctrine. Il semble que, voulant établir le pouvoir d'un seul, Octave ait précisé son idée selon ce mode traditionnel de pensée, qu'il y ait vu un moyen d'échapper au sort qui avait été réservé par Rome aux tentatives précédentes. De même qu'il utilisa la théorie des trois fermetures du temple de Janus pour signifier qu'il donnait une forme définitive à l'évolution impériale de Rome, de même il voulut revêtir l'image de Quirinus, plus apte à endormir les susceptibilités qui n'avaient toléré ni une prétention capitoline ni une démonstration martiale. Je reproduis à ce sujet quelques réflexions que j'ai publiées en 1958 dans *Latomus*, XVII, pp. 442-446, en conclusion d'un article sur « l'idéologie des trois fonctions dans quelques crises de l'histoire romaine ».

J'ai souvent rêvé que la même structure avait joué, plus tard encore, un rôle important dans l'histoire romaine. Les grands ambitieux qui ont voulu rétablir le pouvoir monarchique ont eu, eux aussi, le choix entre les trois mêmes modes d'action, entre trois types de personnage à revêtir, suggérés par les trois fonctions et par les dieux qui, à Rome, les patronnent. Le premier ou les premiers – il faut laisser de côté les aventuriers suspects comme celle de Sp. Cassius et de Sp. Maelius (Tite-Live, II 41 et IV 13-16) – sont contemporains, Camille et Manlius. Beaucoup plus tard, par-delà Sylla dont le dessein était autre (il se réclamait de Fortuna), vient Jules César. Après César, Octave. Les deux premiers ont échoué, n'ont pas été tolérés ; seul le troisième a réussi et fondé vraiment l'ordre nouveau. D'après l'orientation religieuse de leurs actes caractéristiques, voyons comment ils s'y sont pris, quelle a été leur « idée ».

Après la prise de Véies, Camille indispose le peuple en triomphant dans un char attelé de quatre chevaux blancs, c'est-à-dire dans l'équipage de Jupiter : il semble ainsi

manifester une ambition plus qu'humaine, sacrilège, et c'est une des raisons de son exil. Plus tard il se corrige et la fin de sa carrière le montre même converti à une République « progressiste ». Son rival Manlius n'a pas eu cette sagesse. Il est *Capitolinus*, il a sauvé le Capitole. Et le dieu du Capitole, avec l'idéologie qu'il représente, lui tourne la tête, à lui et à ceux qui le suivent. Quand il est arrêté, ses partisans s'écrient qu'il a arraché Jupiter même des mains de l'ennemi. « Cet homme, lui fait dire Tite-Live, qu'ils ont presque fait dieu ou du moins, par son surnom Capitolin, l'égal de Jupiter (*quem prope caelestem, cognonime certe Capitolino Joui parem fecerint*), le laisseront-ils enchaîné dans les ténèbres d'un cachot trainer une vie qui dépendra du caprice d'un bourreau ?... » Et bientôt, la terrible accusation pèse sur lui : il veut être *rex*, comme Jupiter est *rex*. Il est condamné et précipité du haut de la Roche Tarpeienne (Tite-Live, VI 14-20). Le type de Jupiter n'est pas propice aux ambitieux.

César ne tombe pas dans la même faute. Il saura refuser le titre de *rex* quand le consul Luperque le lui offrira dans les murmures inquiets de la foule ; il répondra *Caesarem se, non regem esse* et renverra au Capitole, à Jupiter O. M., le diadème que Marc Antoine a plusieurs fois essayé de placer sur sa tête. Il n'a d'ailleurs pas de goût pour Jupiter : la première chose que Suétone raconte de lui est que, dès ses débuts, à dix-sept ans, étant *flamen dialis destinatus*, il avait si peu respecté les règles morales et matrimoniales de ce sacerdoce que Sylla dut le lui retirer. Il n'a pas plus de goût pour ce qui est « quirites », le mot qu'il jette un jour comme une insulte à ses soldats fatigués de la guerre. Ce chef d'armée, qui accepte, entre autres honneurs jugés excessifs, la dictature sans terme et, plus étrange, le titre d'*Imperator* comme prénom, le belliqueux, le victorieux à qui aucune *religio*, dit Suétone, ne fit jamais abandonner ni retarder une entreprise, s'il a un dieu de prédilection (en dehors de Vénus, bien entendu), ne peut avoir élu que Mars. En effet, le seul grand projet de temple qu'on lui connaisse est celui d'un temple de Mars, et quel temple ! « Il voulait avant tout, dit encore Suétone (César, 44), en comblant et en nivelant le lac où il avait donné un combat naval, construire un temple de Mars plus grand qu'aucun temple au monde, *quantum nusquam esset*. » Il n'eut pas le temps. Non pas condamné dans les formes ni précipité par les exécuteurs comme sacrilège, il n'en fut pas moins éliminé : assassiné aux Ides de Mars par les fidèles de la République. Sa prédilection divine lui survécut et c'est un culte, un temple de Mars Vengeur, bientôt central dans la religion comme un autre Capitole, que la piété d'Octave construira en reconnaissance de sa victoire sur les meurtriers de César (sur l'assimilation même de César à Mars, v. L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, pp. 58-59 ; cf. P. Grimal, *Revue des études latines*, XXXV, 1957, v. 194).

Octave est d'un autre type, du seul type qui pût avoir un avenir. Son dieu d'élection, le dieu de ses dévotions propres et publiques n'appartient pas au plus ancien cadre romain – et cela même est significatif : c'est Apollon, l'Apollon palatin. Envers les dieux nationaux de la religion archaïque qu'il s'attache à restaurer, quel est son comportement personnel ? Certes les poètes, Horace même, après le premier livre des *Odes*, et les flatteurs, et les provinces, feront plus qu'esquisser une association, voire une identification d'Auguste et de Jupiter (Margaret M. Ward, « The Association of Augustus with Jupiter », *Studi e materiali di storia delle religioni*, XI, 1923, pp. 203-224), mais rien, dans la conduite du principal intéressé, ne va dans ce sens. Il n'est pas davantage guerrier, et des histoires fâcheuses de fuite couraient à son sujet. Peu lui chaut, son œuvre, sa gloire sont ailleurs : il revêt le personnage du chef de la paix et de la prospérité. Pas de *dictatura perpetua*, comme l'avait voulue César : ce qu'il se fait donner, c'est *tribunitiam potestatem perpetuam*. Mais d'abord il est celui qui a fermé pour la troisième fois dans l'histoire romaine le temple de Janus, c'est-à-dire enregistré solennellement un état de paix. Et pour signaler cet exploit, aussi bien l'inscription d'Ancyre qui est de lui que Suétone son biographe et son poète Horace précisent, on vient de le voir (pp. 120-121), πολλῆν Ἐννόλιον, *Ianum Quirinum* – Horace dit même *Ianum Quirini*. Quirinus, ce *Mars tranquillus*, voilà le type dont s'inspire la nouvelle entreprise (v. ci-dessus p. 125) et ses poètes ne s'y sont pas trompés.

Ainsi, dans cette évolution qui a mené la forte République des consuls-laboureurs à l'empire des princes, les tentatives malheureuses et l'œuvre réussie apparaissent comme marquées successivement du type royal et sacré de Jupiter, du type guerrier de Mars, et du type pacifique et prospère de Quirinus. Et cela, semble-t-il, en pleine conscience. Manlius et ses contemporains n'imaginaient de pouvoir personnel que dans la forme joyenne du *rex*. César a repensé l'entreprise en termes martiaux, d'*imperator*. Tirant la leçon des précédents échecs, Octave a su se placer, plus modeste et plus souple, dans le rôle d'ailleurs immense d'un *Remo cum fratre Quirinus*. Par ce choix du dernier terme de la triade comme par la troisième fermeture du temple de Janus, Auguste s'est voulu achèvement : il complète et épuise le tableau des possibilités que donnait aux ambitieux le vieux cadre triparti. Théorie plutôt que réalité, certes, et il n'est que de lire Suétone et non plus la dernière, mais l'avant-dernière ode d'Horace, pour voir que tout n'a pas été quirinal dans le règne de cet émule de Quiri-

nus. Mais, pour notre recherche, c'est la théorie, l'orientation voulue qui est la plus importante et je ne pense pas être le jouet d'une illusion en reconnaissant encore un rôle idéal à la triade fonctionnelle précapitoline dans cette lente maturation, dans ce réglage progressif des idées sur le pouvoir monarchique qui, par César, a conduit du Capitolin à Auguste.

Que cette prétention différenciellement, fondamentalement quirinale ait été, chez Auguste même, le résultat d'une réflexion politique lucidement conduite, ressort du choix qu'il a fait d'un *cognomen* honorifique parmi ceux que les Romains lui proposaient, reconnaissants plutôt que serviles – proposition qui prouve aussi que le « peuple romain », ou ses penseurs, avaient, eux aussi, pleine conscience de la valeur tri-fonctionnelle de l'ancienne triade et étaient capables de la transposer dans d'autres termes équivalents.

Dans la glose même où Servius (*in Aen.*, I 292) définit Quirinus comme *Mars tranquillus*, par opposition au *Mars bellator*, il consigne l'anecdote suivante. Dans son adulation, le peuple souverain offrit à Octave de choisir entre trois noms, lui proposant de s'appeler à son gré Quirinus, ou bien César, ou bien Auguste. Pour ne blesser personne, il adopta *diuerso tempore* successivement les trois noms. Il s'appela d'abord Quirinus, ensuite César, enfin Auguste. Je ne puis que reproduire le commentaire que j'ai mis à cette glose dès 1941 dans *Jupiter Mars Quirinus*, I, pp. 87-88 :

La décision a sans doute une signification plus profonde : en s'appelant Quirinus, puis César, puis Auguste, Octave monte vers la plus majestueuse Souveraineté – *augustus* valant *σεβαστός* et dérivant d'*augur*, mot dial par excellence – lentement et comme par degrés à travers une triade dont le premier terme est Quirinus et dont le second, substitut flatteur de Mars, s'oppose à Quirinus comme Mars lui-même. N'est-ce pas une reconstitution archéologique et une utilisation politique de la vieille triade Quirinus, Mars, Jupiter ? Le fait ne serait pas isolé : les premiers Jules, Auguste en particulier, étaient soucieux de se légitimer ainsi, de costumer leurs prétentions personnelles en nécessités historiques, leurs nouveautés en restaurations. Suétone, donnant en gros la même tradition avec des explications différentes, dit qu'Octave fut successivement surnommé Thurinus, puis César, puis Auguste, et il ressort de ce texte que « Thurinus », faisant allusion au lieu d'origine de sa famille ou aux petits succès de son père sur des fuyitifs dans la région de Thurium, lui était attribué en manière de dérision par ses ennemis et que, relevant l'insulte, il avait déclaré ne rien voir dans ce terme que d'honorable. « Thurinus » n'est donc probablement qu'une parodie du « Quirinus » dont témoigne Servius.

Dans cette variante, « Thurinus » est l'adjectif de Thurium, « César » vient du testament du dictateur et « Auguste » de la proposition d'un sénateur : par leur réunion sûrement significative, les trois noms n'en reconstituent pas moins le jeu unitaire que, dans l'autre variante, le peuple romain offre au choix d'Octave. Du point de vue où nous sommes ici placés, l'enseignement est double.

1. Voulant évoquer par des noms propres les trois niveaux fonctionnels, « le peuple romain », ou Octave lui-même, ont recouvert le dieu de la deuxième fonction par celui d'un guerrier prestigieux et le dieu de la première par un adjectif exprimant au mieux sa forme de puissance, mais ils n'ont pas craint de conserver le nom même du dieu de troisième fonction, Quirinus – que son assimilation à Romulus avait déjà, si l'on peut dire, familiarisé avec notre monde.

2. Voulant inscrire dans son titre définitif le plus haut niveau fonctionnel, Octave, par un libre choix, l'a d'abord mis en réserve ; il a tenu à commencer sous le signe de la troisième fonction, par Quirinus, déclarant ainsi la coloration qu'il entendait donner et maintenir jusqu'au bout à son pouvoir, ne subordonnant certes pas Jupiter et Mars à Quirinus, mais désamorçant par cet ordre d'énumération ce qui aurait pu irriter les Quirites.

VARIA

(61 – 72)

CARISSIMAE MALOU HÖJER
IN PIA RECORDATIONE MARITI
CAROLI HENRICI
IN DEPLORATIONE JONAE FILII
QVORVM MORTALES IMAGINES
EADEM FORTVNA
TRIGINTA QVATVOR INTERPOSITIS ANNIS
AMORI NOSTRO INVIDIT
IMMATVRA

Si les survivances mythiques ou légendaires de l'héritage indo-européen sont, depuis un demi-siècle, notre principal gibier, elles laissent du temps pour d'autres chasses, plus limitées et plus classiques. Voici, en ordre dispersé, quelques exemples.

Bien que les moyens d'interprétation que donne la comparaison soient présents dans presque toutes, les points d'application sont différents : Rome (Esq., 61-65), l'Inde (66) la Scythie (67-68), la Perse (69-72).

*L'oubli de l'homme
et l'honneur des dieux*

Cette Esquisse suggère, dans un texte célèbre, un moyen de sauver — œuvre toujours pie — un mot, une forme verbale que la majorité des commentateurs condamne à diverses peines de correction et que ses avocats me semblent défendre insuffisamment. Il s'agit du participe prodi dans la formule de l'euocatio.

I. Dans l'Antiquité classique, bien des traits distinguent les dieux et les hommes (mis à part les « doués », les sorciers...) et conditionnent leurs rapports. Naturellement, l'avantage est toujours du côté des dieux. Deux types de privilèges sont particulièrement importants, l'un concernant le corps, du moins l'extérieur, l'autre concernant l'âme, l'intérieur.

1. Les dieux sont affranchis de presque toutes les servitudes qui limitent l'action humaine. Ils sont à l'abri du vieillissement et de la mort. Ils se font à volonté invisibles ou visibles sous l'apparence de leur choix. Ils franchissent espaces et obstacles, etc. Le langage courant met en évidence le terme le plus enviable de ce statut : d'accord avec le grec et le sanscrit, le latin oppose fondamentalement les *di immortales* aux *mortales* que nous sommes avec tous les *animalia*.

2. Pour l'intérieur, les différences sont moins nettes : les dieux éprouvent les mêmes passions que les hommes, quitte à les satisfaire en plus grand, en plus plantureux, à la mesure de leurs moyens. S'ils savent plus que les hommes (quelques-uns même savent tout), ils raisonnent sensiblement comme eux. La plus grave inégalité, grosse de risques et de tentations, est ail-

leurs. Les dieux entre eux, comme les hommes entre eux, ne peuvent s'influencer que par les voies naturelles : convaincre, séduire, tromper, etc. ; ils ne peuvent pas, même le Père dit *omnipotens*, changer de l'intérieur, par surprise, les dispositions d'un autre dieu (seule Aphrodite, trop identifiée à sa fonction, fait exception, active ou passive) ; chacun doit s'accommoder de ce que pense, ressent ou veut son partenaire, discuter, prendre des précautions, à la rigueur commander, contraindre, menacer, selon la hiérarchie des puissances. Au contraire, les rapports des dieux avec l'esprit des hommes sont un jeu truqué, l'homme ne peut que prier les dieux mais son esprit, son cœur sont constamment ouverts, livrés à l'insensible et indécidable action des dieux. Les dieux d'Homère « règlent » sans cesse la conduite des héros, augmentant la « fougue » de celui-ci et abaissant le « moral » de tel autre, insufflant peur ou vaillance. Le cas extrême – *quos uult perdere...* – s'observe au début de l'*Ajax* de Sophocle : Athéna fait du héros un pantin halluciné, le rend littéralement fou. Mais voici l'essentiel et le plus surprenant : l'individu ou le groupe civil ou militaire qu'ils manipulent ainsi n'en est pas moins responsable des actes qu'il accomplit, des sentiments qu'il éprouve, de l'état second où il se trouve, alors qu'eux-mêmes sont réputés innocents : Ajax, retrouvant son bon sens, n'a plus qu'à se suicider ; Héraclès qui, frappé de folie pour avoir résisté à un ordre de Zeus, a tué ses enfants, doit se purifier de ce meurtre, expier. En d'autres termes, le pouvoir illimité qu'ont les dieux, de modifier à leur gré cette chose sans contour et sans consistance qu'est l'âme, livre pratiquement l'homme à leur bon plaisir, l'homme entier, corps et âme, puisque l'âme est censée commander les actes du corps et en répond.

II. Pourtant, un minimum de confiance, de régularité, doit être assuré dans les rapports des dieux et des hommes. Certes, il existe des hommes irrémédiablement impies et des dieux par nature malicieux, voire méchants, d'autres spécialisés dans la sévérité et les châtements, et l'on rencontre parfois une divinité dont les caprices sont comme la définition, telle qu'est à Rome *Fors*, une *fors* que Fortuna ne suffit pas à discipliner, à supposer qu'elle le veuille. Mais, d'une façon générale, une sorte d'honnête convention fait que les hommes peuvent compter sur la bienveillance des dieux auxquels ils rendent un juste culte. En

outre, un dieu immortel contracte parfois l'engagement particulier, explicite, de protéger tel ou tel mortel ou groupe de mortels. Au début des *Euménides*, juste après le prologue (v. 64-66), les premiers mots qu'Apollon adresse à Oreste accroupi près de l'ombilic tandis que les Érinyes dorment sur des sièges, engagent, si l'on peut dire, l'honneur du dieu, et il tiendra parole :

« Non, je ne te trahirai pas. Jusqu'au bout, je serai ton garde, debout près de toi et à distance de toi, et je ne mollirai pas contre tes ennemis ! »

À Rome, c'est Jupiter lui-même qui s'est ainsi engagé à garder l'*Urbs* des périls et à favoriser sa grandeur : par les oiseaux, *augusta auguria* qu'il a montrés à Romulus, puis par l'*ancile* envoyé du ciel à Numa, enfin par la tête déterrée dans les fondations de son temple capitolin. De plus Rome, sans prétendre détenir la seule « vraie » religion, a conscience de s'être particulièrement bien équipée pour maintenir avec les dieux un dialogue permanent. Par le collège des augures, par les Livres Sibyllins, elle s'informe en toute occasion de leur volonté et, grâce à la précision rigoureuse de ses cultes, elle est assurée non seulement de leur *pax*, mais de leur *fides*. Elle est *in tutela* non seulement de Jupiter, de Mars et de Quirinus, non seulement des dieux de tous ses flamines et de son *Genius*, mais aussi de la divinité, Flora ou une autre, qui est secrètement comme son âme extérieure. Ce fonctionnement régulier du « donnant donnant » maintient la *maiestas* terrestre de Rome, son droit à l'empire sous des dieux qu'elle sait *maiores* :

Dis te minorem quod geris, imperas,

« C'est parce que tu te reconnais plus petite que les dieux que tu régnes », lui dit Horace (*Odes III 6, 5-6*).

III. D'une façon générale, pour les Romains comme pour les Grecs, les cas où les dieux sont moralement fondés à faire du mal aux hommes ne sont pas nombreux.

1. Dans les conflits entre des peuples qui honorent les mêmes dieux avec une exactitude égale, il faut bien qu'il y ait un vainqueur et un vaincu. En conséquence, appelés par chaque parti à

lui donner leur préférence, les dieux sont libres de choisir. Leur protection est légitimement mise aux enchères. Dans les hymnes védiques, il est fréquent que le poète invite les dieux communs à l'ensemble des Arya, Indra notamment, à dédaigner les sacrifices des autres clans et à goûter celui qu'offre son propre clan. Dans la légende de la préhistoire de Rome, le cas typique est celui du duel d'Énée et de Mézence : Énée l'emporte, le Latium sera troyen et non étrusque parce qu'Énée a fait à Jupiter le vœu le plus séduisant, *vota meliora*.

2. Un dieu, ou l'ensemble des dieux, punit justement la société ou l'individu qui leur ont donné un grief précis. Troie, Véies succombent l'une par l'offense que Pâris a faite à Héra et à Athéna, l'autre par l'orgueil impie de son dernier roi (Tite-Live V 1, 3-9). De même, dans l'*Odyssée*, Ajax ; de même, par la faute d'Agamemnon, les Grecs dans les premiers chants de l'*Iliade* : *quicquid delirant reges...* La chronique du monde est remplie de tels accidents.

3. Si le Destin, cette puissance obscure, contraignante pour les dieux mêmes, condamne tel homme ou telle société, les dieux, dociles ou impuissants, acceptent, organisent sa perte. Le cas typique est la mort d'Hector : la balance, où son plateau s'abaisse tandis que celui d'Achille monte, entraîne automatiquement la décision de Zeus et l'abandon d'Apollon. Achille périra de même parce qu'il est, en vertu d'un décret qui s'impose aux dieux, *μινυθᾶδιος*, destiné à une vie courte.

Reste un cas moralement délicat, qui a posé aux ritualistes romains, à leur *ius diuinum*, un problème difficile. Au cours d'une guerre, comment amener des divinités qui, par contrat, protègent la nation ennemie, des divinités que nous qualifierions d'engagées, à abandonner cette nation et à prendre contre elle le parti des Romains, alors qu'elle n'a aucun tort envers eux et qu'aucun destin connu et admis par eux et par elle, ne les dégage en tant que « force majeure » ?

Tant que la guerre dure avec des fortunes diverses, et même si les armes romaines, comme il se doit, marquent plus d'avantages, la question n'est pas urgente : séduits certes par le sort enviable que les Romains, par un culte parfait, savent assurer à leurs propres dieux, sensibles aussi à la *maiestas* de Rome prouvée par ses succès, les dieux de l'ennemi peuvent néanmoins, sans risques personnels, résister à la tentation et se montrer fidèles,

même dans des épreuves, dans des échecs qui ne pas décisifs. Il n'en est plus de même lorsque les légions, assurées d'une victoire prochaine et complète, sont sur le point de mettre l'adversaire à leur merci : que va faire l'*imperator* avec des dieux obstinément solidaires des vaincus ? Comment ces dieux vont-ils se conduire envers les Romains ? N'ayons pas peur des mots : vont-ils trahir au dernier moment, abandonnant ceux qui sont en possession de leur parole ? Les Romains peuvent-ils même décevoir leur proposer ce déshonneur ?

Afin de résoudre honorablement cette difficulté, embarrassante pour les deux parties, les ritualistes ont utilisé une procédure dont l'archaïsme semble garanti par des faits hittites et védiques homologues, mais en l'ajustant à ce qu'ils pensent être la délicatesse, le scrupule de leurs dieux. Voici les circonstances et les principaux caractères de l'*euocatio*.

1. La guerre est virtuellement gagnée par l'armée romaine. Il ne reste qu'à donner au dernier réduit un assaut dont le succès n'est pas douteux, c'est-à-dire à frapper et occuper la tête et le cœur de la société ennemie, sa Ville. Camille, *fatalis dux*, ne s'adresse ainsi à la Junon de Véies que lorsqu'il est sûr de réussir (*dictator, cum iam uictoriam uideret in manibus esse*, Tite-Live, V 20, 1) et qu'il a averti le Sénat que, « grâce à la bienveillance des dieux immortels, à sa stratégie et à l'endurance de ses soldats, *Veios iam fore in potestate populi Romani*.

2. Les dieux des vaincus ne peuvent plus tergiverser, il faut qu'ils se déclarent : s'ils restent solidaires de la ville conquise, ils seront considérés comme captifs au même titre que les hommes et les biens et soumis à la décision des pontifes, c'est-à-dire soit acceptés dans le culte public (sous condition : *Minerua capta*), soit distribués entre les *priuati*, voire rejetés.

3. Par l'*euocatio*, le général romain leur offre une sortie raisonnable : il suffit qu'ils se désolidarisent de « leur » ville et qu'ils manifestent de quelque façon leur accord (ce que fera la Junon de Véies par un mouvement de tête) ; ils deviendront « dieux romains », avec des honneurs particuliers.

4. Leur intérêt est évidemment d'accepter l'accord qui leur est proposé. Mais, s'ils l'acceptent, ne seront-ils pas traîtres à leur parole, et tout spécialement, parmi les dieux installés dans la ville, celui qui, tel le *genius publicus* ou Flora à Rome, en est par contrat ou nature le protecteur ? Ne manqueront-ils pas à la

fides, honnêteté morale et respect des engagements, et cela au moment même où leur protection est la plus nécessaire, où elle serait peut-être efficace puisque, tant que la ville n'est pas prise par les Romains, l'espoir d'un retournement merveilleux, d'un miracle, reste possible ? Comment les Romains s'y sont-ils pris pour innocenter, en droit, les dieux que, en fait, ils corrompaient ou du moins pour leur sauver la face ? Relisons le texte canonique, ou plutôt unique, du *carmen*, sans doute plus typique que littéral, de l'*euocatio*, de l'invitation que le second Scipion a adressée aux dieux protecteurs de Carthage avant l'assaut final (Macrobe, *Saturnales* III 9, 7-8) :

Si deus si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti,

precor ueneror ueniamque a uobis peto :

ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeat,

etique populo ciuitati(que) metum formidinem obliuionem iniciatis,

proditiue Romam ad me meosque ueniatis nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit,

mihique populoque Romano militibusque meis propitii (ou praepositi ?) sitis.

Si (haec) ita feceritis, ut sciamus intelligamusque, uoueo uobis templa ludosque facturum.

Tout ce qu'il y a de dieux et de déesses qui ont sous leur protection le peuple et l'État carthaginois, et toi surtout, celui qui a reçu mission particulière de protéger cette ville et ce peuple,

je vous prie, vous conjure et vous demande en grâce :

que vous vous sépariez du peuple et de l'État carthaginois, que vous en quittiez les lieux (c'est-à-dire tous les points ou quartiers du territoire urbain ?), les temples, les lieux sacrés et la ville et que vous en partiez ;

que vous injectiez dans ce peuple et dans cette société la peur, l'effroi, l'oubli ;

que, *proditi*, vous veniez à Rome, chez moi et chez les miens, que nos temples, nos lieux sacrés, notre ville vous soient plus plaisants et plus souhaitables

et que vous me soyez propices ainsi qu'au peuple romain et à mes soldats.

Si vous faites cela de manière que nous le sachions et comprenions, je vous promets par vœu de vous faire des temples et des jeux.

Avant d'apprécier cet agencement formulaire, rappelons-nous une scène célèbre. Un consul a capitulé devant les Samnites aux Fourches Caudines. Il est rentré à Rome, où le Sénat déclare sa capitulation nulle et non avenue. Restant donc juridiquement captif, « possession » de l'ennemi, il se fait reconduire chez les Samnites par les prêtres fétiaux. Arrivé dans leur camp, il donne un coup de genou à l'un des fétiaux qui l'ont amené et, en même temps, prend les dieux à témoin de deux faits incontestables : il appartient au Samnium et, Samnite, il a frappé un prêtre inviolable de Rome ; les dieux doivent donc punir de son acte le Samnium entier et donner la victoire à Rome. Il nous paraît étrange, vicieux même, que les dieux acceptent d'être acteurs dans cette comédie, complices de cette mauvaise foi, mais le fait est là : au lieu de s'indigner, les dieux jouent le jeu et ce n'est pas Rome, ce sont les Samnites, devenus sacrilèges du fait de leur esclave romain, qui seront vaincus, et complètement vaincus, à la prochaine rencontre : la forme l'a emporté sur le fond. C'est là d'ailleurs, de tout temps et en tout lieu, une maladie, et pas seulement infantile, du droit : en s'en tenant à une règle qui n'a pas tout prévu, d'habiles casuistes peuvent retourner l'esprit d'une prescription, le sens d'une précaution.

Scipion n'a pas agi autrement. Il vient d'inviter les dieux à prendre toutes dispositions pour ne pas se laisser faire prisonniers. Sage invitation, mais qui ne les dégage pas de leur devoir : ils restent tenus de protéger Carthage et accepter l'invitation du consul sera manquer à la *fides*, se déshonorer. Pour qu'ils soient libérés de ce dernier lien, le plus fort, pour qu'ils soient à leur aise et qu'ils aient, si l'on peut dire, le droit de repartir à zéro, il faut et il suffit que Carthage elle-même, *in extremis*, devienne fautive envers eux, les offense. Scipion leur rappelle donc que, s'ils n'ont pu tenir tête, avec Carthage, aux dieux, aux prêtres exacts et aux généraux pieux de Rome, il leur reste un pouvoir, commun à tous les dieux en toute circonstance, celui d'agir sur les âmes des hommes. Ils n'ont qu'à placer en chacun des soldats et des citoyens de Carthage, dans les chefs même, non pas seulement la crainte et la frayeur, *metum formidinem*, mais en outre *obliuionem*, l'oubli : au moment où les assiégés devraient plus que jamais invoquer, supplier leurs

dieux, ils les oublieront dans un oubli général, comme ils oublieront leurs enfants, leurs ancêtres, leurs devoirs, leurs savoirs, leur avenir. Les Immortels n'auront plus qu'à tirer, objectivement, légitimement, les conséquences de cette *obliuio* : déchargés par la répudiation des *tuti* eux-mêmes, les *tutores* de Carthage pourront dorénavant choisir leur camp comme, au cours de toute bataille, tout dieu libre d'engagement, c'est-à-dire, dans ce cas, n'écouter que leur intérêt, échapper à la capture, rejoindre le consul et son armée et, avec eux, entrer dans Rome. Tel est le mécanisme d'une opération qui ne se conçoit guère que dans une société procédurière qui compte parmi les gloires de son pieux roi Numa d'avoir « roulé » par trois fois Jupiter et, ce faisant, d'avoir mérité l'estime et les félicitations du grand dieu.

Ainsi se justifie, dans la tradition du texte, le participe *proditi* qui ouvre la plus audacieuse des invitations du général romain et qui semble avoir gêné beaucoup d'exégètes modernes : « Après que, grâce à l'oubli dont vous pouvez, comme de tout facteur d'âme, jouer sans commettre de faute, vous aurez été trahis, usez de votre liberté retrouvée pour venir à nous. »

Je me rallierai donc à la traduction la moins généralement admise, qui a reçu sa dernière forme par les soins de M. Rudolf Till (*Res publica, Texte zur Krise der frühromischen Tradition*, Zurich, 1976, p. 10 et suiv.) : « [...] *Und preisgegeben, kommt nach Rom zu mir und den Meinen.* » Et il n'y a pas lieu, comme il fait, d'insérer un point d'interrogation après *preisgegeben*, qui est exact, et meilleur que le « *that once put forth ye come to Rome* » (P. Vaughan Davies, *Macrobius, The Saturnalia*, Columbia Univ. Press, 1969, p. 218) : *prodere* exprime plutôt l'abandon que l'expulsion. Simplement, l'explication que M. Till donne ensuite, avec doute d'ailleurs, du participe n'est pas satisfaisante : « Parce que ceux qui étaient jusqu'à présent confiés à votre protection se sont révélés, à l'épreuve de la guerre, déficients, ne vous ont pas fait honneur. » Dans un texte formaliste, entièrement juridique, une image poétique, un à-peu-près tel que « ne pas faire honneur » serait déplacé, d'autant plus que, si les hommes n'ont pas fait honneur à leurs dieux, les dieux, de leur côté, les ont mal soutenus et ne sont pas innocents. *Proditi* est bel et bien « abandonnés » parce qu'« oubliés ». On écartera donc la traduction usuelle, et insi-

pide, qui rattache *proditi* non à *pro-dere*, mais à *prod-ire* : « vous rendant à Rome » (Basanoff, *Evocatio*, 1947, p. 33), « après être sorti de chez (vous) » (Bornecque, dans sa traduction de Macrobe), défendue encore par M. Fritz Heussler dans une note du *Museum Helveticum* 36, 1979, pp. 168-169, « *wenn ihr herausgekommen seid* ». Il est naturellement possible de corriger le texte et de remplacer l'embarrassant *proditi* soit par *propitii* (Fraenkel, Huschke), soit par *proditis* (Schilling, dans Varron, *grammaire antique et stylistique latine* de Jean Collart et al., *Publications de la Sorbonne, Études* 14, 1978, pp. 181-183). Mais ce n'est pas nécessaire : le mécanisme juridico-religieux ici dégagé justifie le nominatif *proditi*.

De tels mécanismes fondés sur l'oubli ou, à l'inverse, sur un souvenir trop vivace, les Romains avaient certainement pleine conscience. Ils donnent un éclairage pathétique à deux passages justement célèbres des épopées : le quatrième chant de l'*Énéide* de Virgile et le douzième des *Puniques* de Silius. Par deux fois en effet, Rome, la Rome des poètes, a failli connaître, du fait de Carthage, le sort que finalement elle a infligé à Carthage. Une fois avant sa naissance, alors qu'Énée portait en lui la promesse et le germe de l'Empire ; une autre fois, après Cannes, quand Hannibal vint camper sous ses murs.

Énée sera, par un de ses descendants, le fondateur de la nouvelle Troie, de Rome : les destins l'ont décidé, Vénus y pourvoit passionnément et Jupiter le veut, mais Junon, en haine des Troyens, fait le possible et l'impossible pour empêcher cette résurrection. Or Énée, après une longue navigation et quelques tempêtes, a échoué sur la côte africaine, près de Carthage que Didon est en train de construire sur une terre fraîchement acquise. Protectrice de Didon, bientôt honorée à Carthage dans un grand temple comme Jupiter le sera sur le Capitole si Énée remplit jusqu'au bout sa mission, Junon s'irrite, s'affole, conçoit un plan qu'elle propose à Vénus et que Vénus, toujours disponible quand se propose une idylle, accueille en souriant. Au lieu de remettre Énée à la mer, à la merci de ce Neptune qui lui a été si constamment hostile, dit-elle à peu près, installons-le ici, unissons Énée et Didon, sauvons ton fils et donnons-lui un empire ; mais que ce ne soit pas la cité de Priam restaurée, que ce soit la tyrienne Carthage. Les déesses font vite : égale-

ment amoureux, Énée et Didon s'unissent dans une grotte, *praelibamenta* d'un mariage plus officiel. Et voici Énée transformé : toute l'ardeur qu'il avait vouée à sa navigation, à la quête de la Terre promise, il la met à construire Carthage. Heureusement Iarbas, un roi numide qui avait vainement brigué la main de Didon, dénonce le scandale à Jupiter et le grand dieu y met bon ordre. Il envoie Mercure à Énée, avec réprimandes et sommations. Énée redevient lui-même, prépare à la hâte le départ de sa flotte et reste insensible aux plaintes, aux supplications de la reine. Didon mourra en annonçant, en commençant les guerres puniques, mais Rome ne s'en construira pas moins sur les bords du Tibre. Or tout ce drame est traversé, dominé par l'idée de l'oubli. L'affreuse Fama, la Rumeur publique, révèle à Iarbas (191-198),

*Euenisse Aenean Troiano a sanguine cretum
cui se pulchra uiro dignetur iungere Dido ;
[...]
regnum immemores turpique cupidine captos...*

Qu'Énée, prince de sang troyen, était venu à Carthage et que la belle Didon daignait le choisir pour époux [...], oublieux de leur devoir royal, captifs d'une honteuse passion...

Averti par les hurlements d'Iarbas, Jupiter regarde (220-221) :

*Audiit Omnipotens, oculosque ad moenia torsit
regia et oblitos famae melioris amantis...*

Le Tout-Puissant l'entendit et, tournant les yeux vers les murailles royales, il vit les amants oublieux d'une gloire plus haute.

À Mercure, Jupiter commande (223-226) :

*« Vade, age, nate, uoca Zephyros et labere pennis
Dardaniumque ducem, Tyria Carthagine qui nunc
expectat fatisque datas non respicit urbis
alloquere... »*

« Va, cours, mon fils, appelle les Zéphyrs et glisse sur tes ailes. Le chef des Troyens s'attarde dans la tyrienne Carthage et n'a plus d'égard pour les villes que lui donnent les destins... »

Oui, que Mercure lui rappelle ces *fata* qui tiendront une si grande place dans la suite du poème, la promesse que Vénus elle-même, captive de sa spécialité, semble avoir oubliée : c'est sur l'Italie qu'il doit régner, une Italie « grosse d'empires », appelée à mettre le monde entier sous ses lois.

Quand Mercure touche terre, que voit-il ? Énée jetant les fondations de la citadelle et bâtissant les quartiers de la ville, et cela dans le manteau de pourpre que Didon a préparé de ses mains. Il lui dit (265-267, 272-276) :

[...] « *Tu nunc Carthagini altae
fundamenta locas pulchramque uxorius urbem
exstruis ? heu, regni rerumque oblite tuarum !* »

« Te voilà donc, posant les fondations de l'altière Carthage ! Soumis à une épouse, tu lui bâtis une belle ville, oublieux, hélas, de ta propre royauté et de ton destin... »

« *Si te nulla mouet tantarum gloria rerum
nec super ipse tua moliris laude laborem
Ascanium surgentem et spes heredis Iuli
respice, cui regnum Italiae Romanaque tellus
debentur...* »

« Si tu restes insensible à la gloire d'une telle destinée, si tu recules devant les efforts qui feront de toi un homme illustre, regarde Ascanie qui grandit, songe aux espérances d'Iule, ton héritier : la royauté sur l'Italie, la terre romaine lui sont promises. »

Énée *obmutuit amens*, mais sa résolution est prise aussitôt (281) :

Ardet abire fuga dulcisque relinquere terras

Il brûle de partir, de fuir, d'abandonner cette terre qu'il a chérie...

Ni son amour ni les pleurs de Didon ne le fléchiront. Il sera, certes, jusqu'à son dernier souffle – du moins l'annonce-t-il – *memor* de la femme qu'il a tant aimée, mais, plus fidèle à son destin, il vogue vers le Latium.

Les lecteurs romains de Virgile connaissaient le droit sacré et

la formule de l'*euocatio*, fondée sur l'oubli, l'oubli des dieux et des espérances nationales que, à l'appel de Scipion, les dieux eux-mêmes ont mis dans l'esprit des défenseurs de Carthage pour pouvoir légitimement les abandonner. Ils goûtaient sans doute ce parallèle inversé : l'oubli injecté dans l'âme d'Énée par Junon et par Vénus dans une scène d'*ad-uocatio* destinée à disperser les germes et les chances de Rome dans les chantiers de Carthage, *rerum oblitus suarum*. Sans l'intervention du plus grand dieu, garant des *fata*, Énée aurait cédé et Junon aurait fait évanouir la nouvelle Troie dans la nouvelle Tyr, selon le dessein qu'elle avait franchement déclaré à Vénus (102-104) :

« *Communem hunc ergo populum paribusque regamus
auspiciis : liceat Phrygio servire marito
dotalisque tuae Tyrios permittere dextrae...* »

« Gouvernons ensemble ce peuple-ci, avec des auspices égaux : que Didon soit aux ordres d'un mari phrygien et, dans ta main droite, reçois en dot les Tyriens... »

Préfiguration avortée du pacte que la déesse, enfin résignée, acceptera à la fin de l'*Énéide*, mais où la partenaire indigène de l'immigré troyen sera la fille de Latinus, la princesse latine, et non plus la Phénicienne d'Afrique.

Après son écrasante victoire *ad Cannas*, après la destruction de la plus grande armée romaine, Hannibal tient Rome à sa merci. Mais, malgré les instances de son état-major, il perd du temps, des saisons sans profit, devant les légions bien retranchées qui assiègent Capoue. Finalement, il décide une marche forcée contre la Ville et campe sous les murs.

Les Romains, eux, se sont ressaisis, prêts à donner au monde un grand exemple. Mais les dieux ? Les dieux de Rome viennent de permettre son plus sanglant désastre depuis la bataille du lac Trasimène, qu'avait justifiée l'impiété du consul, alors que, sur la plaine de Cannes, la seule cause paraît avoir été l'imprudence tout humaine, l'ambition et l'impéritie, non l'impiété du consul de jour. Rome compte pourtant sur la promesse faite par Jupiter à Romulus, sur les douze oiseaux, sur sa *maiestas* et surtout, modérée par le sage Fabius, sur la puissante machinerie de rituels qui s'est mise en mouvement. Mais si

Hannibal tentait l'*euocatio*, s'il essayait d'achever son triomphe en séduisant les protecteurs célestes des vaincus, les dieux et les déesses qui ont Rome *in tutela*, et d'abord le principal garant lui-même, Jupiter ? *Quidnam Fortuna minetur ? Quidue parent Superi ?* Nous ne saurons jamais comment aurait tourné l'épreuve puisque Hannibal non seulement ne l'a pas faite, mais a fait tout le contraire. Lisons Silius. Le Carthaginois lance son armée de Capoue à Rome. Il s'écrie (XII 511-517) :

*« Perge, age, uince, omnem, miles, uirtute laborem
et quantum humani possunt se tendere passus
arduus accelera : Romam petis ! Hoc iter Alpes,
hoc Cannae strauere tibi. Eia, incute muris
umbonem Iliacis, Capuaeque repende ruinas
quam tanti fuerit cadere, ut Palatia cernas
et demigrantem Tarpeia sede Tonantem ! »*

« Marche, soldat, que tout cède à ta valeur ! Force ton pas autant que le permet la nature humaine : c'est à Rome que tu vas ! Les Alpes, Cannes ont pavé ta route. Oui, ébranle de ton bouclier les murailles troyennes, fais payer aux Romains la ruine de Capoue qui ne tombera, en fin de compte, que pour te donner en spectacle le Palatin et Jupiter s'exilant de son siège tarpéien ! »

Cette insolence est l'exact contraire de l'*euocatio*. Au lieu d'inviter Jupiter à venir à Carthage, au lieu de lui suggérer de jeter sur la ville de Romulus la peur, la frayeur et cet *oubli* qui le dégagerait de sa promesse, Hannibal jouit d'avance de ce spectacle plaisant : Jupiter, vaincu avec sa ville, s'exilant, *demi-grantem*, débris errant d'un panthéon évanoui. L'effet est éclatant. Quand Hannibal déploie ses troupes, quand ce qui reste de troupes à Rome ronge son frein et veut se lancer dans une bataille trop inégale, Jupiter intervient (607-611) :

*Caelicolis raptim excitis, defendere tecta
Dardana et in septem discurrere iusserat arces.
Ipse e Tarpeio sublimis uertice cuncta
et uentos simul et nubes et grandinis iras
fulminaque et tonitrus et nimbos conciet atros...*

Il avait déjà mobilisé les habitants du ciel et, pour la défense de la ville troyenne, leur avait ordonné de prendre position sur les sept collines. Lui-même, dressé sur le sommet tarpéien, convoque

tous ses pouvoirs, à la fois les vents, le brouillard, la fureur de la grêle, les foudres, les tonnerres et les noires nuées...

Bref, le plus épouvantable orage de l'histoire empêche la bataille. Bien que la foudre ait frappé son bouclier, bien que le fer de sa lance et son épée même aient fondu dans ses mains, Hannibal ne s'incline pas. Nouvelle outrance, nouvelle impiété (628-629) :

*Sistebat socios et caecum e nubibus ignem
murmuraque a uentis misceri uana docebat.*

Il arrête ses soldats et les rassure : ce n'est, explique-t-il, qu'un feu aveugle tombé du ciel, le vain fracas de vents qui s'entrechoquent...

Il leur promet une meilleure bataille pour le lendemain (633-637) :

*« Ventis debebis nimirum hiemisque procellis,
unum, Roma, diem. Sed non te crastina nobis
lux nunquam eripiet, descendat Jupiter ipse
in terras licet !... »*

« Oui, c'est au vent, c'est aux tempêtes déchaînées que tu devras, Rome, ce sursis d'un jour. Mais demain, rien ne pourra t'arracher de nos mains, Jupiter lui-même descendît-il du ciel !... »

Les Romains, eux, ne s'y sont pas trompés, ils ont perçu l'intervention du dieu, *Aeneadae sensere deum*, et c'est humblement qu'ils tendent leurs mains vers le Capitole, *submissas tendunt alta ad Capitolia dextras* (639-640).

Naturellement, le lendemain, le Maître des Tempêtes, qui bientôt restera superbement insensible aux insolences du rhéteur Lucrèce, n'accepte pas celles d'un général barbare. Il renouvelle son miracle et, pour finir, Hannibal doit s'éloigner, tandis que Junon, la Carthaginoise, sollicitée par Jupiter, découvre l'invisible à son protégé (703-725) :

« Où cours-tu, insensé ? » dit Junon en saisissant Hannibal par le bras. « Tu oses un combat au-dessus des forces humaines ! » Ce disant, elle écarte la nuée obscure qui la voilait et se montre à lui

sous sa forme véritable. « Non, ce n'est pas avec le Phrygien, ni avec le Laurentin que tu as à combattre. Avance, regarde, car j'écarte un instant la nuée, regarde du côté où la cime de ce mont s'élève, majestueuse : c'est là qu'est le Palatin de l'Arcadien Évan-dre, là qu'Apollon tient son carquois résonnant des flèches qui le remplissent, tend son arc et s'apprête au combat. Sur ces collines voisines que, massif, domine l'Aventin, vois-tu comme Diane secoue ses torches ardentes, allumées aux feux du Phlégéthon ? Déjà, les bras nus, elle est avide de se battre. De ce côté, vois comme Mars Gradivus, sous ses armes terribles, occupe le Champ qui tire de lui son nom ? Là, c'est Janus, ici, c'est Quirinus qui agite ses armes. Chacun des dieux t'attend du haut de sa colline... Ose donc regarder Jupiter Tonnant, vois quelles tempêtes, quelles foudres déchaîne un mouvement de sa tête, vois le feu qui étincelle dans ses yeux ! Cède enfin aux Dieux, renonce à recommencer la guerre des Titans !... »

Et la déesse entraîne Hannibal *mirantem Superum uultus et flammae membra* – reconnaissant trop tard la présence des dieux indéfectiblement installés sur les sept collines et dans la mémoire des Romains. Il ne reste à ceux-ci qu'à se débarrasser du *metus*, du *terror* (736-740) qu'ils ont naturellement éprouvés, mais que n'a pas aggravé, peut-être par la maladresse d'Hannibal, et surtout parce que Jupiter est Jupiter et que Rome est Rome, l'irréversible *obliuio*.

Silius et ses auditeurs étaient certainement sensibles à cette claire opposition : en filigrane, dans leur mémoire scolaire, le général romain séduisant Junon de Carthage par la promesse d'un plus beau culte et lui rappelant comment elle peut légitimer sa trahison en se faisant trahir la première ; dans leurs oreilles, sous leurs yeux, le général africain ne prononçant le nom de Jupiter que pour l'imaginer en fuite et le défier, et le dieu exaltant par un miracle de la dernière heure la confiance et la piété de son peuple qui, loin de l'oublier, lui crie (643-645) :

« *Da, summe Deorum,
da, pater, ut sacro Libys inter proelia telo
concidat : haud alia potis est occumbere dextra !* »

« Le plus grand des dieux, Père, fais que l'Africain tombe dans la bataille sous ton javelot sacré : nulle autre main ne peut l'abattre ! »

NOTE

L'*euocatio* romaine a été utilement comparée à un rituel hittite par Victor BASANOFF, *Evocatio*, 1947, pp. 142-150 ; à l'*upamantrana* indien par M. B. J. KUIPER, *Varuṇa and Vidyūṣaka*, 1979, pp. 20, 66 (n. 231), 95, 101-104.

Anchise foudroyé ?

Dans son beau livre Énée et Lavinium, collection Latomus, 174, 1981, Mme Geneviève Dury-Möyaers a très clairement présenté les raisons qui déconseillent d'admettre, comme on le fait souvent, que la légende d'Énée n'a pénétré au Latium que par l'intermédiaire de l'Étrurie où le plus ancien témoignage certain est donné, dans la première moitié du v^e siècle, par les fameuses statues de Véies représentant le pieux héros portant son père Anchise sur ses épaules (pp. 175-176) :

Dès le viii^e siècle, écrit-elle avec des notes justificatives que je ne puis transcrire, les vestiges que le commerce grec a laissés à Lavinium confirment les haltes des navigateurs hellènes dans ce port de la Tyrrhénienne. Pendant leurs escales, ils ont pu parler d'Énée, qu'ils associaient volontiers à ces régions. Le petit port Troia suscitait commentaires et rapprochements, d'autant plus que, à cette époque, Grecs et Latins semblent déjà comprendre un peu leurs langages respectifs. Ce processus d'implantation de la légende est sans doute le plus vraisemblable. Toute autre argumentation fait parcourir à la légende d'Énée un itinéraire rigide qui l'entraînerait dans un périple inutile de quarante kilomètres en arc de cercle : Énée, présent sur la côte étrusque au v^e siècle, gagne l'intérieur du pays au début du v^e (Véies) ; de là, il passe à Rome précisément au moment où les rapports entre l'Urbs et les Étrusques deviennent difficiles. Au iv^e siècle, on fait accomplir à Énée la dernière étape de son voyage : les Romains « érudits » du iv^e siècle réalisent que la légende qui fait d'Énée le fondateur de Rome est en contradiction avec la date de la fondation traditionnelle de 753, inventent ex novo l'épisode lavinate pour satisfaire aux exigences chronologiques et historiques. Que de détours, de cheminements longs et inutiles dans un espace aussi réduit où les contacts étaient forts denses...

Et elle souligne :

Même si les Latins ont entendu parler d'Énée par les Étrusques, on ne pourrait imaginer qu'ils aient reçu ce culte des seuls Tyrrhènes qui n'avaient sans doute d'Énée qu'une image fragmentaire et qui ne l'intégrèrent à leur art qu'au moment où faiblit leur influence au Latium. L'Énée latin est conforme au personnage décrit par Homère et ses successeurs...

Récemment, l'interprétation hardie d'un témoignage inattendu a compliqué la question — si hardie qu'elle n'a pas, à une ou deux exceptions près, trouvé d'appui parmi les archéologues ni parmi les philologues et que Mme Dury-Moyaers ne la discute même pas. Sans prétendre rien décider, je veux seulement montrer que la principale objection qui a été formulée n'est pas décisive.

La découverte a été faite en 1973, à quelques kilomètres au sud de Rome, dans une tombe de Castel di Decima, un des sites explorés au cours de l'admirable campagne de fouilles qui, depuis vingt ans, révèle une civilisation insoupçonnée du Latium. La tombe, une des cinq qui contiennent les débris d'un char et doivent donc avoir appartenu à une ou à plusieurs familles de haute classe, hébergeait une femme et a été surnommée par les archéologues « tombe de la princesse ». Près des débris en fer des roues du char, se trouvait un objet de bronze fondu formé de deux boucles quadrangulaires inversement symétriques, avec des trous d'attache. Dans les espaces ajourés des boucles sont modelées deux figures humaines, disposées aussi en symétrie inverse. Sur une des boucles, on voit un homme pourvu d'un organe sexuel disproportionné, à qui deux oiseaux sont en train de piquer le haut du visage et sans doute de crever les yeux ; sur l'autre une femme ayant un bébé au sein. Il est naturel de penser que les deux personnages ne sont pas rapprochés par hasard, qu'ils sont solidaires ; naturel aussi de penser qu'ils évoquent un épisode mythique ou légendaire. Il se peut qu'il s'agisse d'une légende ou d'un mythe local qui n'a pas été enregistré par la littérature. Néanmoins l'association de ces deux scènes a suggéré à M. G. Bedini, l'heureux fouilleur, qu'il s'agit d'autre chose : un mythe, et un seul, dans l'Anti-

quité, ajuste les deux motifs, l'allaitement d'un nouveau-né et un homme aveuglé. Et c'est justement l'histoire des *infantiae* d'un héros qui intéresse particulièrement le Latium, Énée.

Énée est le fruit d'une étreinte sans lendemain du Troyen Anchise et de la déesse voluptueuse entre toutes, Aphrodite. Le premier hymne homérique à cette déesse raconte l'aventure. Aucune divinité, dit le poète, ne résiste aux entreprises d'Aphrodite, hormis Athéna, Artémis et Hestia. Elle égare même la raison de Zeus et fait qu'il s'unit souvent à des mortelles. Un jour, il eut sa revanche : il mit au cœur d'Aphrodite le doux désir de s'unir à un homme mortel, et cet élu fut le bel Anchise, qui paissait ses troupeaux sur le mont Ida. Elle s'approcha sous la forme d'« une jeune vierge ignorante du joug ». Anchise la désira, reconnaissant d'ailleurs en elle une immortelle, mais elle le rassura, lui affirmant qu'elle était bien une femme de la terre et le pressa même de la présenter à ses parents et de la prendre pour légitime épouse. Ce n'est qu'après qu'ils eurent agréablement dormi ensemble qu'ils revinrent à la réalité. Reprenant sa figure, sa taille, son éclat divins, Aphrodite éveilla son partenaire et lui dit qu'ils en resteraient là : immortelle, et plus prudente que l'Aurore, elle n'avait pas envie de se charger d'un homme voué très vite à la vieillesse. Elle ajouta (vers 196-198, 249-257, trad. Jean Humbert, Collection Budé) :

« Tu auras un fils, qui régnera sur Troie et toujours des enfants naîtront à ses enfants. Énée sera son nom. [...] »

Les dieux craignaient mes paroles et mes desseins, parce que je les unissais tous à des femmes mortelles ; mon ingéniosité les pliait sous ma loi. Mais maintenant je n'oserai plus ouvrir la bouche à ce sujet parmi les Immortels : mon égarement fut très grand, lamentable, inavouable ; j'ai perdu la raison, et je porte un enfant sous ma ceinture après avoir dormi avec un mortel. Sitôt qu'il verra la lumière du soleil, ce fils aura pour nourrices des Nymphes montagnardes à l'ample poitrine, celles qui habitent cette grande et divine montagne. [...]

Si quelque homme mortel te demande le nom de la mère qui a porté ce fils sous sa ceinture, n'oublie pas de lui raconter, comme je te l'ordonne : « On dit qu'il est l'enfant d'une Nymphe fraîche comme rose, de celles qui habitent cette montagne revêtue de forêts. » Mais si tu révéles tout, et te vantes follement de t'être uni d'amour à Cythérée Couronnée, Zeus, dans sa colère, te frappera de sa foudre fumante. Tu as tout entendu : songe bien à garder le

secret en toi-même, sans me nommer. Redoute plutôt la colère divine. »

Elle s'élève vers le ciel battu des vents et cette menace termine l'hymne. Mais elle laisse prévoir l'accident : pris de boisson, un jour, Anchise divulgue sa bonne fortune et Zeus le foudroie. Les effets de ce coup ont donné lieu à des variantes. La foudre le tue suivant les uns tels qu'Hygin (*Fab.* 94), le laisse mutilé suivant d'autres ; Virgile, *Énéide* II 647 (avec la note de Servius à 649), semble supposer aussi une incapacité physique qu'il ne précise pas, puisque après le coup de foudre (*ex quo...*) il est devenu *inutilis*, mais suivant une autre tradition que Servius a utilisée plusieurs fois (*Aen.* I 617, II 657), la foudre l'aurait aveuglé.

C'est cette dernière variante qui a fourni à M. Bedini une interprétation troyenne de la boucle de Decima : d'un côté, on reconnaîtrait Aphrodite mère, allaitant son enfant ; de l'autre Anchise aveuglé. Sous cette forme, la lecture même du mythe grec soulève une difficulté facile à éviter : ni dans l'hymne ni dans les autres variantes Aphrodite ne conserve près d'elle son fils, fût-ce le temps d'une première tétée. Au contraire, elle s'en débarrasse au plus vite en le faisant remettre à des nymphes « à l'ample poitrine » qui l'allaitent et dont l'une devra être réputée sa mère. Il faut donc, pour redresser l'hypothèse du savant italien, penser que c'est cette nourrice surhumaine, mais terrestre, et non Aphrodite, que l'artiste latin a représentée. Ainsi les deux scènes seraient homogènes, opposant la chance et l'avenir du fils à la carrière brisée du père.

Cette proposition que M. Bedini avait faite brièvement dès la découverte de l'objet et qu'il a justifiée dans *La parola del passato*, XXXII, 1977, pp. 296-303, n'a reçu que peu d'appuis, notamment celui de M. Giovanni Pugliese-Carratelli, et a suscité des adversaires résolus, dont le plus considérable est M. Massimo Pallottino. Les objections se trouvent formulées dans un des volumes suivants de la même revue, qui résume un colloque, XXXVI, 1981, pp. 23-25. Certaines, justifiées, disparaissent par la correction qui vient d'être suggérée, à savoir la substitution de la nymphe nourrice à Aphrodite, et la plupart ne tiennent pas compte, même si elles commencent par la

reconnaître, de l'évidente solidarité des deux pièces de la boucle. Ainsi M. Filippo Coarelli (p. 24) :

Nous avons la représentation d'une femme avec un bébé au sein et d'un homme aveuglé par des oiseaux. Ce n'est naturellement pas un hasard. Je suis pleinement d'accord qu'il ne s'agit pas d'un motif décoratif et que cela doit avoir un sens.

Mais, aussitôt après :

Je me demande si un mythe d'aveuglement, comme il en existe beaucoup, doit être forcément interprété dans le sens de la proposition de M. Bedini. Je pense à Manlius Torquatus qui, combattant contre un Gaulois, fut opportunément aidé par des oiseaux qui aveuglèrent son adversaire... Je me rappelle aussi une urne du musée de Florence où c'est un guerrier qu'aveugle un oiseau. Le fait qu'il y ait aveuglement ne me semble pas, en soi, suffisant pour assimiler le personnage à Anchise. Personnellement, étant donné l'importance de la chose, je serais plus prudent.

Et M. Pallottino renchérit :

La perplexité où met l'identification avec le mythe d'Anchise et d'Aphrodite ne concerne pas tant le personnage masculin aveuglé que le personnage féminin. Est-ce que la représentation d'une femme donnant le sein convient à Aphrodite ? Là est le problème.

Oui, pour le personnage d'Aphrodite ; non, pour le mythe. Il faut répéter que ce n'est pas, séparément, le personnage masculin pour lui seul et le personnage féminin pour lui seul qu'il y a à interpréter, mais leur association : l'illustration des deux parties de la boucle est certainement unitaire et oppose un bébé tranquillement allaité à un homme (et non un « guerrier » !) supplicié – un bébé qui doit être illustre et un supplice qui ne peut être qu'un châtiment célèbre. C'est donc que la légende ou le mythe qu'elle figure comprenait comme éléments importants ces *deux* motifs en diptyque. Or c'est bien le cas du récit grec que M. Bedini allègue : Anchise n'y est pas seulement un « homme aveuglé », c'est un homme surnaturellement aveuglé qui a un rapport avec un bébé et, symétriquement, le bébé allaité par la nymphe n'est pas seulement cela, mais il a un rapport avec l'homme aveuglé. En dehors des « enfances

d'Énée », dans quelle légende ou dans quel mythe cette articulation des deux motifs se rencontre-t-elle ?

La seule objection qui ne soit pas spécieuse ou boiteuse est celle-ci : aucune des variantes du châtimement d'Anchise ne le montre assailli par des oiseaux. Il est toujours foudroyé par Zeus. Comment ces deux oiseaux se seraient-ils substitués au κεραυνός ?

Un rituel au moins est connu où le Zeus grec, dans sa fonction de tonnant et de maître des orages, est en liaison étroite avec un couple d'oiseaux, de corbeaux, et de corbeaux qui ne souffrent pas que leur nombre de deux soit augmenté. Voici ce qu'Antigone de Carystos dit dans la quinzième de ses *Histoires merveilleuses* :

À Cranon (ἐν Κράνωνι) de Thessalie, il n'y a, dit-on, que deux corbeaux. C'est pourquoi les proxènes, quand ils veulent selon un usage universel marquer sur les documents le signe distinctif de leur ville, dessinent *deux corbeaux placés sur un char de bronze*, car jamais on n'en a vu un nombre supérieur à deux. Quant au char dessiné avec les corbeaux, en voici la raison qui, elle aussi, pourra paraître étrange : [les hommes de Cranon] en ont un, consacré, fait de bronze que, par temps de sécheresse, ils secouent en demandant de l'eau au dieu et ils affirment qu'ils sont exaucés. Théopompe rapporte un fait encore plus curieux : ces deux corbeaux, dit-il, ne demeurent à Cranon que jusqu'à ce qu'ils aient élevé leurs petits. Après cela, ils laissent les petits sur place et s'en vont.

En 1912, dans *Themis*, livre un peu oublié aujourd'hui, peut-être à cause de ses excès de primitivisme, mais qui reste d'une lecture agréable et utile, Jane Ellen Harrison a joliment commenté le rituel de Cranon. Après avoir interprété en *magical rain making* l'illustration d'un bouclier mycénien (pp. 77-79) où, en effet, un personnage assis semble bien manier devant le bouclier bilobé un *sound rattle* destiné à provoquer la pluie que figurent quelques zigzags, elle rappelle le célèbre mythe de l'homme-tonnerre, Salmonée. Voici l'histoire, telle que la raconte la *Bibliothèque* dite d'Apollodore I 9,7 :

Salmonée habitait d'abord en Thessalie, mais ensuite il émigra en Élide et y fonda une ville. Comme il s'abandonnait à l'outrance

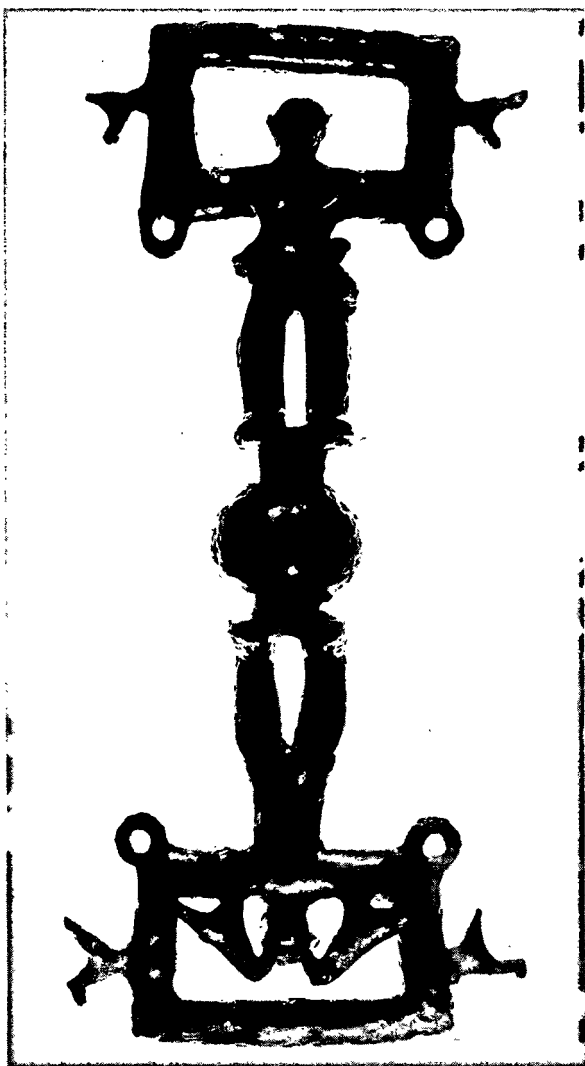
(ὕβριστης) et voulait s'égalier à Zeus, il fut puni de son impiété. Il prétendait être Zeus lui-même et, enlevant au dieu les sacrifices, ordonnait que ce fût à lui-même qu'on les offrit. Trainant derrière son char des peaux séchées auxquelles étaient attachés des chaudrons de bronze, il disait qu'il tonnait et, lançant vers le ciel des torches allumées, il disait qu'il faisait des éclairs. Alors, Zeus le frappa de la foudre et anéantit la ville qu'il avait fondée, avec ses habitants.

Voici le commentaire de J. E. Harrison :

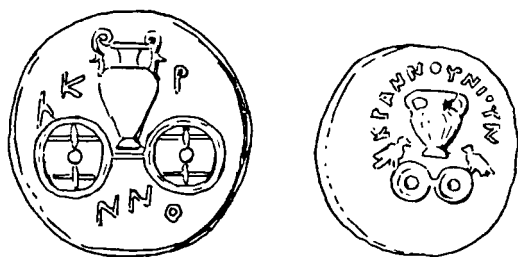
C'est à Olympie, en Élide, qu'on savait qu'il avait péri, lui et son peuple, frappé par la foudre. Mais le texte d'Apollodore nous apprend que, avant de régner en Élide, il avait habité un pays plus primitif, où la magie était vraiment chez elle, la Thessalie pélasge. Or, de Thessalie provient le récit d'une cérémonie destinée à provoquer la pluie, intention qui n'est pas attribuée à Salmonée, mais qui rejoint sa manière de provoquer le tonnerre. Antigone de Carystos, dans ses *Histoires merveilleuses*, 15, dit que l'on conservait à Cranon un char de bronze et que, lorsque le pays souffrait de sécheresse, on le secouait en priant le dieu d'envoyer la pluie ; on prétendait qu'alors la pluie tombait. Antigone est plutôt vague sur ce qui se faisait réellement : on « secouait » le char. Certaines monnaies de bronze de Cranon, dont je reproduis ici deux spécimens, éclairent tout. Sur la première (a) est figuré un char primitif, réduit à deux roues jointes par un essieu sur lequel est posée une amphore, certainement remplie d'eau. Cette monnaie n'est pas antérieure à 400 avant notre ère (voir Head, *Historia nummorum*, p. 250) et la forme de l'amphore à grandes anses est tardif, mais les roues primitives prouvent qu'il s'agit d'une vieille représentation rajeunie. Sur la seconde monnaie (b), sous l'amphore, les roues se réduisent à deux disques grossièrement perforés sur lesquels sont perchés des oiseaux de pluie, corneilles ou corbeaux. Ces monnaies de Cranon présentent, à travers les armoiries de la ville (παράσημον), une cérémonie traditionnelle, honorable, une cérémonie magique destinée à « faire la pluie » [...]. La magie, ici, est l'affaire de l'État, non des individus.

Ajoutons qu'un autre type de monnaie, mis en valeur par Stählin dans son article du Pauly-Wissowa (s.v. Κρανών, col. 1581), garantit que « le dieu » concerné est Zeus : l'avvers porte une tête de Zeus, le revers une hydrie placée sur un char.

Il n'est pas probable que les deux corbeaux de Cranon soient précisément des *rain-birds*, des spécialistes de la pluie : c'est



La boucle de Decima
(par la courtoisie des professeurs Bedini et Castagnoli)



Monnaies de Cranon
(J.E. Harrison, *Themis*, p. 81, fig. 13)

l'ensemble de la machinerie qui appelle l'orage et la pluie, mais chacun de ses organes en représente sans doute une des composantes.

1. Le char produit le tonnerre. Dans la magie de Cranon, l'opération est, comme dit J. E. Harrison, « honorable », bénéfique, alors que dans la légende de Salmonée, elle n'est qu'une expression de l'*hybris* d'un roi qui veut s'égaliser à Zeus. Mais, dans les deux cas, le bruit que fait le char imite, soit pour le provoquer, soit pour le ridiculiser et le remplacer, le roulement du tonnerre. D'autres peuples que les Grecs ont aussi mis en couple le dieu maître du tonnerre souhaitable et un imitateur indu. Dans les *Mélanges* publiés en 1964 en l'honneur de Georg Morgenstierne, pp. 68-70, j'ai rapproché de la légende de Salmonée un épisode du mythe scandinave des funérailles de Baldr (*Edda de Snorri*, éd. F. Jónsson, p. 65). Les Ases réunis voulaient placer le cadavre de Baldr sur son propre bateau, Hringhorni, le plus grand de tous les bateaux. Le bateau était tiré à terre, sur la côte, et les Ases eurent beau le pousser, il ne bougea pas.

Alors on envoya chercher au pays des Géants la sorcière qui s'appelait Hyrrokkin (« craquelée par le feu »). Elle vint, chevauchant un loup avec deux serpents pour brides. Elle sauta de sa monture et Óðinn fit venir quatre *berserkir* pour tenir celle-ci, mais ils ne réussirent pas à la saisir et elle les renversa. Puis Hyrrokkin alla à l'avant de l'étrave et, du premier coup, la lança avec une telle force que du feu jaillit des rouleaux et que le sol trembla partout. Cela mit *Thórr* en colère. Il saisit son marteau et il lui aurait brisé la tête si les dieux n'avaient demandé sa sauvegarde.

La colère de *Thórr* ne se justifie que s'il comprend l'acte de Herrokyn comme une injure ou un défi personnel. C'est en effet lui et lui seul, dans la mythologie scandinave, qui est le maître de l'orage. Or la sorcière géante a fait, à sa façon, rouler le tonnerre.

2. L'amphore ou l'hydrie évoque ou provoque la *pluie* par une contagion bien naturelle : ainsi faisaient les Romains quand ils arrosaient la pierre-talisman contre la sécheresse, le *lapis manalis*.

3. Reste la *foudre*. C'est sans doute elle qui est confiée aux deux oiseaux qui, en tout cas, sont parmi les exécutants ordi-

naires des volontés de Zeus. D'autres cultes antiques associaient de même un couple de corbeaux à Zeus ou à des dieux assimilés à Zeus dont ils étaient sans doute, comme les deux corbeaux du souverain Óðinn, les agents et les informateurs (cf. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, pp. 61-62). Deux corbeaux volèrent devant l'armée d'Alexandre dans sa marche difficile vers l'oasis de l'Africain Ammon, confirmant dans l'esprit des Macédoniens et des Grecs qu'Ammon était bien Zeus (Strabon 17, 814). Près d'un temple du Zeus carien, il y avait en permanence deux corbeaux qui n'en supportaient pas de troisième et dont « l'un avait le devant du cou blanc » (Ps.-Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, 137 ; cf. sur les couples de tels oiseaux, Plin., *Histoire naturelle* X 31). Oiseaux-foudre, donc, plutôt qu'oiseaux-pluie ? En tout cas, ils sont les seuls êtres animés dans la scène figurée sur la monnaie de Cranon et dans la note d'Antigone. Le char et le vase obéissent passivement aux gestes des hommes. Eux, ils sont les émissaires, la double expression de la volonté de Zeus, le reste n'en étant que l'accompagnement (tonnerre) ou la conséquence (pluie).

Que, dans une variante qui aurait atteint le Latium – où se rencontre un doublet albain de Salmonée, un Amulius (ou Alلودius) qui fait le tonnerre et que Jupiter foudroie (*Mythe et épopée* III, p. 67, n. 2) – les deux corbeaux de Zeus aient eu le rôle que tenait la foudre-feu dans une autre version, ou qu'ils aient été simplement, sans référence à la foudre, les bourreaux envoyés par Zeus pour mutiler Anchise comme l'aigle préposé à la torture de Prométhée, en tout cas ils étaient aptes à appliquer, dans une figuration comme celle de la boucle de Decima, la peine méritée par Anchise et décidée par Zeus.

Si la proposition de M. Bedini, allégée d'Aphrodite et éclairée par la symbolique de Zeus à Cranon, est retenue, les conséquences de sa découverte sont graves et à longue portée.

Si la légende grecque d'Enée, ainsi attestée à la fin du VII^e siècle, a appartenu au patrimoine latin avant la période étrusque de Rome, comment n'aurait-elle pas servi, nourri la résistance des Latins à l'hégémonie des Tarquins installés sur les sept collines ? Et comment, en sens inverse, pour neutraliser les promesses latines qu'elle contenait, pour freiner cette renaiss-

sance qui se voulait troyenne, les Tarquins n'auraient-ils pas fait appel à la légende grecque complémentaire, à la coalition des trois divinités grecques qui, justement, ne s'était formée qu'une fois dans l'histoire mythique, pour détruire Troie : Zeus, administrateur des destins, la reine Héra sa femme, et, auxiliaire de celle-ci, Athéna ? Dans le projet de ses premiers auteurs, la triade du temple Capitolin aurait représenté cette contre-offensive idéologique, comme, suivant la légende, la querelle du Latin Turnus Herdonius et du Superbe aurait exprimé et réglé en faveur de l'Étrusque le débat moral sur les rapports des pères et des fils (*Mariages indo-européens*, 1979, p. 299). Après l'expulsion des Tarquins, les *gentes* latines de Rome, héritières embarrassées de cet engagement sacré d'abord dirigé contre elles, auraient tant bien que mal « nationalisé » la coalition des trois divinités grecques dont la troisième au moins, à cette place, n'avait pas de sens « latin » : qu'allait faire, sur le Capitole, associée à Jupiter, la déesse des métiers ? Pendant des siècles, malgré ses deux parèdres, le vrai et seul maître du grand temple fut donc Jupiter, facilement ramené à son devoir latin.

Cette hypothèse, que j'ai risquée dès 1974 dans *La Religion romaine archaïque*², à la fin de la présentation de la triade capitoline, p. 317, sera-t-elle reprise, au moins discutée ? Si oui, je ne puis que lui souhaiter bonne chance. En attendant, le mieux est de laisser à la proposition de M. Bedini sur la boucle de Decima le temps d'appriivoiser une ou deux générations d'érudits dont elle dérange les perspectives et qui lui opposent surtout, jusqu'à présent, par un beau cercle vicieux, les « certitudes » de chronologie, de topographie qu'elle remet en question : *non possumus*.

Pilumnus et ses compagnons

Le dense massif de structures trifonctionnelles qui s'étend sur tout le monde indo-européen cache aussi des pièges bien tendus. Des échos de triades égarent le promeneur, de faux carrefours ne le mènent nulle part. La sagesse est alors souvent de revenir au point de départ. Voici un exemple de ces tentations.

Il y a une trentaine d'années, dans un cours du Collège de France, j'avais examiné un usage indien, probablement inspiré de l'idéologie des trois fonctions, que consignent les recueils de rituels domestiques. La forme la plus intéressante est celle-ci (*Hiraṇyakeśin* II 3,2 ; Cf. *Vaikhānasa* III 14).

La père place sur une pierre (*asman*) une hache (*paraśu*), puis, sur la hache un morceau d'or (*hiraṇya*) ; il retourne ensuite la pile de manière que l'or soit en bas et la pierre en haut. Le fils nouveau-né est alors tenu à deux mains par une femme au-dessus de la pierre tandis que le père récite les formules (la première est employée dans plusieurs autres circonstances) : « Sois pierre, sois hache, sois or » ; « Tu es sorti de (moi) membre pour membre. »

Les intentions sont claires. Les trois objets sont, en soi, de valeur croissante : la pierre évoque le sol ordinaire, la hache est faite d'un métal usuel et l'or est en tête comme le métal le plus précieux et le plus pur (*hiraṇyam aśṛtam*, « l'or non foulé, sans supérieur »). La seconde formule du père engage à ajouter : les trois objets correspondent aux trois parties du corps du père, et par la double analogie du père et des objets, aux parties correspondantes de l'enfant. De fait la superposition des objets sug-

gère un « bonhomme » du même type que celui qui est construit dans le rituel du *pravargya* (*Mythe et épopée* II, p. 352). L'effet attendu est donc de transmettre à l'enfant, distributivement mais solidairement, dans les trois zones de son être – les jambes, le tronc avec les bras, la tête au-dessus du cou –, les formes particulières de valeur contenues dans les trois symboles.

En outre, *asman* n'est pas seulement « pierre ». Le mot désigne aussi spécifiquement la meule qui sert à moudre le grain. La pierre, comprise en ce sens, et la hache sont des instruments typiques des deux fonctions inférieures, agriculture et, sinon forcément combat, du moins acte violent et tranchant.

Je ne disposais pas alors des faits comparables que j'ai utilisés ensuite à propos d'autre chose (les trois parties du corps de Lugaid aux raies rouges) dans *Mythe et épopée* II, p. 352, en particulier le rituel indien du Mahāpuruṣa où « l'homme » est aussi symbolisé, représenté par la superposition de trois objets, mais soudés de manière à former un corps unique. Je rappellerais aussi aujourd'hui les gravures rupestres du Valcamonica, où un soleil figurant la tête est placé au-dessus de haches et de hallebardes diversement orientées, figurant le tronc, placées elles-mêmes au-dessus de dessins animaux ou végétaux (*Esquisse* 49, dans *La Courtisane...*, pp. 228-238).

J'avais du moins mentionné, dans ce vieux cours, que c'est dès la grossesse, et pour obtenir un enfant mâle, que les Indiens mobilisent les trois fonctions en s'adressant collectivement aux dieux qui les patronnent (*Śāṅkhayana G.S.* I, 17,9 ; *Paraskara G.S.* I 9,5), à savoir Mitra-Varuṇa (1^{re} fonction), les Aśvin (3^e f.), Indra (2^e f.), ce dernier associé à Agni dans une variante à Sūrya dans une autre. J'avais aussi appelé le commentaire que Kaj Barr venait de faire de la tradition iranienne suivant laquelle Zoroastre avait été formé, avant sa naissance, par la synthèse de trois éléments, l'un souverain, le second guerrier, le dernier de troisième fonction (« Irans profet som ἑλεῖος ἄνθρωπος », *Festschrift L. Hammerich*, 1952, pp. 26-36), commentaire qui me paraît avoir résisté aux objections qui lui ont été adressées.

Je n'ai pas publié cette analyse, mais j'ai vu avec plaisir, il y a une dizaine d'années, que deux savants canadiens, L. et P. Brind'Amour, avaient eu la même idée : « *Le dies lustricus*, les

oiseaux de l'aurore et l'amphidromie», *Latomus* XXXIV, 1975, pp. 17-58.

Dans mon cours du Collège de France, j'avais fait mention d'un rituel romain qui nous est connu par Varron à travers saint Augustin (*Cité de Dieu* VI 9) et qui, à première vue, rappelle le rituel indien. La maison où venait d'avoir lieu un accouchement était mise en état de défense contre l'intrusion du sauvage Silvanus par une triple précaution. Trois hommes faisaient le tour des accès, des seuils (*limina*), et, à chacun, semble-t-il, le premier frappait le seuil avec une hache, le deuxième avec un pilon et le troisième le balayait. Il était tentant, à la lumière du rituel indien, d'y lire une structure trifonctionnelle. J'avais cependant écarté ce rapprochement, sans d'ailleurs rien proposer pour le fait romain : les intentions et les circonstances sont trop différentes puisque, dans l'Inde, l'action est positive, acquisitive (les objets, par contact, communiquent à l'enfant des vertus) et que, à Rome, elle est purement défensive (les trois hommes protègent la mère et la « maison », y compris naturellement le nouveau-né, contre une agression). D'autre part, si la hache peut honorablement exprimer la deuxième fonction, comme à Valcamonica, comme dans la légende scythique des fils de Targitaos, comme dans le rituel indien qu'on vient de lire, ni le balai ni le pilon ne se laissent interpréter sans artifice comme un symbole de première fonction.

C'est pourtant ce que M. Dominique Briquel, faisant fructifier une suggestion de L. et P. Brind'Amour, vient de proposer dans un brillant article où, ce point mis à part, les analyses et les discussions me semblent pertinentes. À mon sens, il faut éclairer autrement la structure que forment en effet les trois objets du rituel romain.

M. Briquel a raison d'écarter les spéculations, mannhardtien-nes avant la lettre, dont Varron a chargé sa fiche et que beaucoup d'exégètes modernes ont facilement acceptées. Seule est à retenir la description des gestes, suffisamment précise. Voici le texte de la *Cité de Dieu*.

Suivant Varron, après un accouchement, trois dieux sont affectés à la garde de la mère, afin d'empêcher que le dieu Silvanus ne

pénètre pendant la nuit (dans la maison) et ne lui fasse du mal. Pour figurer ces gardiens, trois hommes font, de nuit, le tour des seuils de la maison (*noctu circuire limina domus*). À (chaque) seuil, ils le frappent d'abord avec une hache (*et primo limen securi ferire*), puis avec un pilon (*postea pilo*), et, en troisième lieu, ils le balayent avec un balai (*tertio deuerrere scopis*). [...] Ces trois dieux, nommés d'après ces trois choses, sont *Intercidona*, nommée d'après l'entaille que fait la hache, *Pilumnus* d'après le pilon, *Deuerra* d'après le balai. Ce sont ces dieux gardiens qui protègent l'accouchée (*feta, conseruaretur*) contre une agression du dieu Silvanus (*contra uim dei Siluani*).

Les trois actes qu'accomplissent les trois figurants sont évidemment solidaires, complémentaires, le dernier achevant ce que le premier a commencé. Il ne s'agit pas de répondre successivement, par trois parades indépendantes, à trois menaces distinctes, à trois formes d'attaque, par exemple, d'un Silvanus protéiforme : à Silvanus tel que les hommes se le représentent, il n'est prêté qu'une idée simple, franchir la frontière qu'est le seuil.

L'ordre dans lequel sont accomplis symboliquement les trois actes est naturel. La hache *fend* l'agresseur ou le met en morceaux, en tout cas le tue, c'est-à-dire accomplit l'essentiel. Puis le pilon *fait de ces morceaux une poudre* qu'il ne reste plus qu'à *balayer* vers l'extérieur. L'imprudent disparaîtra sans laisser de trace. Avec d'autres procédés à chaque étape, on pense aux exécutions de Nuremberg, après la Seconde Guerre mondiale : les condamnés ont été pendus, puis les corps brûlés, puis les cendres dispersées à bord d'un avion.

Les trois divinités portent des noms clairement dérivés de ceux de l'instrument (la seconde) ou de l'opération (la première et la dernière) et n'appelleraient pas de commentaire si la seconde n'était connue par ailleurs, avec un autre sens, en rapport non pas avec *pilum* « pilon », mais avec *pilum* « javelot ».

Par chance, en effet, *pilumnus* est attesté une fois en latin archaïque, non pour nommer un dieu, mais comme adjectif qualificatif, en dehors de la mythologie. Une note de Festus (Lindsay¹, 214 = L² 313) dit que, « dans le Chant des Saliens », les Romains étaient qualifiés *pilumnoe poploe* (oe valant oi : sans doute notation d'un datif singulier plutôt que d'un nomi-

natif pluriel), pour la raison qu'ils se servaient usuellement de *pila*, de javelots. Festus propose aussi une autre étymologie, par à-peu-près : cette qualification viendrait de ce qu'ils repoussent (*pellant*) les ennemis. Il est clair que seule la dérivation à partir de *pilum* « javelot » est recevable : les membres du *pilumnus populus* ont été rajeunis par la suite en *pilani* (Festus, *l. c.*), lui-même remplacé en classique par *pilati*.

De fait, le *pilum* caractérisait les combattants romains. Dans le vieux livre encore bien utile de Claude Lamarre, alors préfet des études au collège Sainte-Barbe, *De la milice romaine*, 1874, on lit, p. 42 :

La plus redoutable des armes offensives des Romains était le *pilum*. Le *pilum* était l'arme nationale de l'infanterie, comme la baïonnette est l'arme nationale de notre infanterie française [*sic*] : *pilum*, dit Servius, *proprie est hasta Romanorum ut gaesa Gallorum, sarissa Macedonum*. Aussi les poètes latins ne distinguent-ils souvent les armées romaines que par les aigles et le *pilum* : Lucain, *Pharsale* I 7, *signa pares aquilas et pila minantia pilis [...]*. Jamais les Grecs ne s'étaient servis d'une telle arme : aussi la première fois qu'ils eurent à combattre contre les Romains furent-ils effrayés des ravages faits dans leurs rangs par les blessures profondes et mortelles du *pilum* (Florus II, 7).

Or le *carmen Saliare* est un texte religieux que les Saliens, prêtres danseurs de Mars, psalmodiaient dans l'exercice de leur principale fonction, au début de la saison guerrière. L'expression sauvée par Festus doit donc être non littéraire, mais liturgique, désignant les Romains dans leur rapport avec la guerre et avec le dieu qui les y protégeait, Mars.

D'autre part, comme nom divin, Pilumnus est presque toujours associé à Picumnus dans un couple préposé – en dehors du rituel qui nous occupe – à la défense des petits enfants : d'après Varron, Servius II les définit *deos infantium* (*in Aen.* X 76) et aussi, par une extension aisée à comprendre, *coniugales deos* (*ibid.* IX 4).

Le grammairien Nonius (II 158, Muller) décrit ainsi le rite où ils interviennent : « Le nouveau-né viable, après avoir été levé en l'air par l'accoucheuse, était déposé sur la terre afin qu'on pût reconnaître s'il était droit ; ensuite on déployait dans la maison un lit pour les dieux Pilumnus et Picumnus (*sic*). »

Picumnus, qui n'existe pas en dehors de cette association et qui semble, dans son suffixe, artificiellement conformé à Pilumnus (comme sans doute *autumnus* à *Vertumnus*) est un élargissement de *picus*, nom de l'oiseau « pic ». Or le pic était l'oiseau de Mars et jouait un rôle dans la légende des deux *infantes* appelés à fonder Rome, Romulus et Remus, fils de Mars.

Ainsi, par des voies convergentes, ces deux pâles personnages renvoient à Mars : le premier, qualificatif, dans la bouche des prêtres de Mars évoque le *pilum* qui arme les descendants de Romulus, fils de Mars, et le second rappelle le compagnon ailé que Mars a donné à ses deux *infantes*, à côté de sa louve. C'est donc sans doute par analogie avec les débuts difficiles des jumeaux primordiaux que ces deux figures ont été données comme gardiens à tous les *infantes* de l'avenir et aussi à l'accouchement, à la mère, au lit où se préparent les naissances. Pilumnus et Picumnus sont, en cette fonction, également martiaux et répètent auprès de chaque petit Romain le service que Mars, dieu guerrier du **populus pilumnus*, et son *picus* avaient assuré auprès des bébés fondateurs.

Il est évident que ce Pilumnus martial n'est pas celui qui, sans Picumnus mais entre Intercidona et Deverra, interdit l'accès du seuil à Silvanus en le menaçant de l'autre *pilum*, du pilon. Est-ce là une difficulté ? Je ne pense pas. Dans la conscience linguistique des Romains, malgré la différence de leurs étymologies, « javelot » et « pilon » portaient le même nom. Or il est normal et usuel, à Rome et ailleurs, qu'une divinité dont le nom est ainsi formé sur un appellatif par une dérivation transparente, et quelle que soit la raison première, souvent limitée, voire ténue, de cette dénomination, tende à annexer à son champ d'action tout ce qu'évoque l'appellatif auquel elle doit son existence. C'est, par exemple, le cas d'*Angerona*, déesse des jours les plus courts (*angusti dies*) de l'année : son nom, formé sur *angor*, lui permet, ou lui commande, de s'occuper de tout ce qui se rétrécit dangereusement, en conséquence de quoi elle soigne aussi les angines. Il a dû en être de même avec Pilumnus, avec la différence que les deux *pilo-* (**pins-lo* « pilon » et **pigs-lo-* « javelot ») ne sont homophones, ne paraissent être le même mot chargé de deux sens, que par une évolution phonétique à vrai dire très ancienne. Ce qui

paraît ainsi, aux étymologistes modernes, n'être qu'un jeu de mots, était autre chose dans la conscience des Romains : *pilum* étant à la fois le pilon et le javelot, comment *Pilumnus*, quelle que fût sa spécification d'origine – qui, on l'a vu, semble être guerrière –, aurait-il respecté une différence de sens que rien n'indiquait dans les sons ? Ainsi détourné, il a pris place à son rang, entre la Tranchante et la Balayeuse.

Une confirmation indirecte, analogique, de cette interprétation est donnée par un autre rituel romain, archaïque et rural, où il s'agit aussi, par une circumambulation, de défendre une limite contre les « mauvais esprits » ; mais ce n'est plus le seuil d'une maison, c'est la frontière d'un territoire. En outre, la défense est confiée à un gardien unique, Mars, alors que les éventuels agresseurs, désignés par des expressions collectives, sont multiples ; l'inverse donc, quant au personnel mythique, du rituel qui nous occupe. Enfin un long périmètre non bâti ne se défend pas comme le passage obligé, étroit, qu'est le seuil. Sur le seuil, la hache, le pilon, le balai font leurs offices, si l'on peut dire, verticalement et au même endroit : la poudre dont le balai prend livraison se trouve où le pilon l'a préparée à partir du corps fendu là même par la hache. Au contraire le périmètre d'un domaine oblige à tenir compte de la dimension horizontale, à prévoir ce que nos communiqués de guerre appellent volontiers « défense élastique », « bataille en profondeur ».

Le fermier de Caton (*De l'agriculture* 141) demande à Mars de protéger le pourtour de son *ager* par des formules triples : *uti morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibe* defendas auerruncesque. Ces trois verbes ont des orientations précises : *prohibere* est « tenir, contenir (*habere*) à distance, en avant (*pro-*) » ; *defendere* est « repousser (*de-*) par le combat (*-fendere*) » ; *auerruncare* est « refouler (*a-*) en balayant (*-uerrere*) » (*La Religion romaine archaïque*², 1974, pp. 242-243, avec référence à César, *Guerre des Gaules* I 11, 2 et 4). Ainsi les trois temps d'une résistance en profondeur sont définis : si possible, empêcher par des armes de jet l'ennemi de s'approcher ; si pourtant il parvient sur la frontière, le repousser en combattant par des armes de main ; s'il a réussi à pénétrer le refouler, l'expulser, par une contre-

attaque. Nous connaissions bien ce jeu dans la guerre de tranchées, il y a soixante-dix ans : tir de barrage, corps à corps, contre-attaque – artillerie, infanterie en ligne, réserves.

Ces deux rituels, l'horizontal et le vertical, ces deux formes de défense n'ont en commun, et encore chacune avec un objectif propre, que le balayage final, mais tous deux prévoient trois temps ou trois cas par un usage du « cadre triple » dont il y a beaucoup d'exemples à Rome comme ailleurs. Il n'y a rien là de trifonctionnel au sens indo-européen du mot, rien qui engage le pouvoir sacré, la force et la prospérité ; la triade correspond ici à une analyse logique et technique des opérations.

NOTE

Peut-être est-ce une analyse de l'action défensive voisine de celle qui justifie la « formule horizontale » de la prière de Caton, qui a inspiré la disposition de l'*acies* romaine sur trois lignes. Nous ne voyons fonctionner cette disposition, à l'époque historique, qu'avec une contradiction entre les noms et les armes, qui atteste une réforme précoce. En première ligne en effet se trouvent les plus jeunes, dits *hastati* ; en seconde les *principes* ; en troisième les plus âgés, dits *pili* ou *pilani* ou *triarii*, qui n'entrent en action que si les deux premières lignes n'ont pas réussi (*res ad triarios rediit*, au figuré, signifie « on en fut réduit aux ultimes moyens »). Il est remarquable que, malgré les noms, les *hastati* se présentent munis non de la *hasta*, mais du *pilum*, et à l'inverse, les *pilani* de l'arrière munis non du *pilum*, mais de la *hasta*, les *principes* ne disposant, semble-t-il, que du *gladius*.

Encore Genius

Dans La Religion romaine archaïque², 1974, pp. 362-369, puis dans une des Questions romaines jointes à Mariages indo-européens, 1979, pp. 311-336, j'ai examiné le Genius de la religion romaine et montré que l'interprétation sexuelle de ce personnage n'avait pas d'appui dans les documents et qu'il s'expliquait entièrement dans un autre sens, moins pittoresque. M. Henri Le Bonniec ayant bien voulu s'étonner de la légèreté de ma démarche, j'ai, à mon tour, examiné son argumentation dans ma contribution aux Hommages à Robert Schilling (Collection d'études latines, série scientifique, fasc. XXXVII, Les Belles Lettres, 1982), pp. 85-92. Voici cette discussion, dont je retranche à regret les éléments personnels que l'amicale circonstance des Hommages m'avait permis d'y insérer.

J'ai commencé par rappeler deux principes sur lesquels l'accord devrait être facile :

Il n'est pas prudent, quand on veut définir la fonction et le champ d'action d'une divinité, de s'adresser d'abord à l'étymologie de son nom, même si elle n'est ni douteuse quant à la racine ni incertaine quant à la dérivation : c'est la pratique qu'il faut observer, c'est-à-dire les circonstances mythiques ou rituelles dans lesquelles cette divinité intervient, les formules qui l'utilisent, les rapports (opposition, affinité, solidarité, hiérarchie...) qu'elle entretient avec d'autres concepts, divinisés ou non.

Puis, j'ai résumé mon interprétation :

Le dossier, considérable, n'est pas centré sur l'adjectif dérivé, sur l'expression lectus genialis. Il contient beaucoup de témoi-

gnages sur les services rendus par cette entité, en particulier le chapitre que lui consacre le *De die natali* de Censorinus, témoignages qui ne varient que dans d'étroites limites, avec les écarts et les chevauchements habituels pour cette sorte de notions : Genius est soit la personnalité d'un individu telle qu'elle s'est constituée à sa naissance, soit cette personnalité comprise comme un double, physiquement et moralement solidaire de l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort, soit une sorte de divinité qui lui est spécialement attachée et qui requiert un culte, en particulier aux anniversaires de sa naissance.

Dans aucune circonstance rituelle, dans aucune utilisation littéraire du mot n'apparaît, n'affleure un élément sexuel. En tant que doublure de l'individu, le Genius est censé avoir les mêmes besoins, rechercher les mêmes plaisirs que l'original ; or il est remarquable que, dans cette solidarité, le sexe, la puissance sexuelle, qui eût pu fournir aux comiques mainte plaisanterie, n'intervient jamais. Conformément à leur nom, quand les parasites de Plaute — et ils sont nombreux — cherchent à « faire du bien » à leur génie (*indulgere Genio, Genium meliorem facere*, etc.), il s'agit toujours de bonne chère, de bombance. L'avare de l'Aululaire (724-725), découvrant le vol de la cassette où il a caché son trésor, clame le préjudice (*defraudare*) subi par lui-même, par son âme et par son génie, dont il ne doute pas qu'il ne soit aussi passionné pour la richesse que lui-même. C'est cette identité de goûts et d'intentions qui rend amusante la conduite d'un autre avare, celui des Captifs (290-292) : quand il sacrifie à son génie, il ne se sert que de vases sans valeur, de peur que ledit génie ne les vole, ne *ipsa Genius surripiat*. On cherchera vainement, dans le corpus Plautinum ou même beaucoup plus tard dans Juvénal, un Genius intéressé principalement par les femmes, fût-ce par les plus fraîches courtisanes. La seule exception n'est qu'apparente. Quand le jeune Diniarque du Truculentus (183-184) reproche son avidité excessive à la servante de la dame qu'il convoite, elle lui répond :

« Cette façon de parler, mon bon ami, ne te convient pas. Laisse-la aux dépense-menu qui font la guerre à leurs génies, *sed istos qui cum Geniis suis belligerant parcepromi*. »

Il s'agit bien là, certes, de dépenser pour un plaisir très précis,

mais l'expression est générale : les « regardants », au nombre desquels la servante d'Astaphium refuse de ranger le jeune homme, soutiennent contre leurs *genii* une guerre totale dont l'enjeu est l'ensemble des plaisirs coûteux. Que viendrait d'ailleurs faire ici un *Genius* « principe de fécondité » (J. Bayet) ? Je ne pense pas que beaucoup des jeunes gens de Plaute veuillent faire bénéficier leurs jolies partenaires de leur « pouvoir masculin de procréation » (G. Wissowa). Ils s'amusent, et c'est tout.

Toutes les données positives et négatives vont dans le même sens. On ne voit pas que les eunuques naissent sans *Genius* ou perdent leur *Genius* avec leur moyen d'engendrer, ni que les vieillards attardés voient s'évanouir le leur avec le désir : la condition nécessaire et suffisante d'existence et de durée du *Genius*, c'est, dans son support charnel, non la virilité, mais simplement la vie. Quand les érudits se sont avisés de mettre une partie du corps en rapport avec le *Genius*, c'est le front, non les génitoires, qui s'est imposé à leur esprit (Servius, in *Aen.* III 607). C'est aux anniversaires de ma naissance — ou plutôt de notre naissance commune — que mon *Genius* est à l'honneur, mais il n'a été à la tâche ni, naturellement, au moment de cette naissance, qui ne regardait que la seule Junon Lucina avec son équipe d'auxiliaires, ni — ce qui est plus étonnant si l'un de ses congénères gouvernait la *Zeugungskraft* de mon futur père et s'il s'appêtait lui-même à prendre la mienne en charge —, au moment de ma conception, alors qu'une Junon Fluonia (Paul, éd. Lindsay¹ 82 = ² 24) était déjà aux aguets quelque part dans ma future mère, mais y attendait, pour se mettre à l'ouvrage, autre chose qu'un *Genius* *Emissor inexistant. Et que dire du *Genius* de Junon elle-même, du *Genius* de Rome, certainement antérieur à l'invention des *Iunones* à l'usage des femmes, des déesses ou des entités féminines ? Tout cela, qui n'aurait pas de sens si le *Genius* représentait la part du mâle dans la procréation, se comprend au contraire s'il est la « personnalité » de l'individu, plus ou moins détachée de lui suivant les emplois et les circonstances.

Quant aux rapports du *Genius* avec d'autres concepts ou figures mythiques, ils se réduisent à peu de chose, mais ils existent. C'est d'abord, chez Plaute, le parallélisme formulaire avec *animus* (*indulgere animo*, *defraudare animum*..); c'est surtout la difficulté, aux solutions contradictoires, que faisait aux Romains eux-mêmes, et que ne pouvait pas ne pas faire l'ajustement de la

mort à la vie, la survie possible des Genii derrière les images ou dans les di parentum, ou le passage du Genius bien individualisé à la masse indifférenciée des Manes. Rien de tout cela non plus n'a de racine dans la physiologie de l'engendrement ou de l'enfantement.

C'est cette conception, cette perspective que M. Le Bonniec a critiquée récemment dans la *Revue des Etudes latines*, LIV, 1976, pp. 110-116. Je crains qu'il n'ait pas suffisamment tenu compte des principes que j'ai d'abord rappelés ni d'un troisième, plus général, qui interdit de fabriquer de l'histoire.

La conception que se faisaient les Romains du Genius, écrit-il (p. 115), a considérablement changé au cours des siècles ; il suffit, pour s'en rendre compte, de lire n'importe quelle monographie consacrée à cette divinité. Le Genius de M. Dumézil est un Genius évolué, relativement tardif, celui que J. Bayet (*Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 2^e éd., 1969, p. 65) définit comme « le démon personnel du maître de maison, qui naît et meurt avec lui et représente pour ainsi dire la conscience divine qu'un vivant a de soi-même ». Ce qui est en discussion, c'est la nature originelle du dieu...

Dans quels textes espère-t-on trouver « la nature originelle » du dieu ? Il les faudrait plus anciens que les comédies de Plaute, car, chez Plaute, *Genius* n'est que ce que j'ai dit, sans la moindre touche de sexualité, sans aucun souci de fécondité. Rien ne justifie Jean Bayet (« originellement, *Genius* est un principe de fécondité génétique », *Histoire...*, p. 65), ni M. Le Bonniec lui-même (« originellement, le *Genius* de l'homme est son pouvoir de procréation », p. 115), non plus qu'Alfred Ernout (s.v., « le *Genius* est d'abord une divinité génératrice [...], puis une divinité tutélaire de chaque individu, avec laquelle celui-ci se confond », 1959), ni, avant eux, Georg Wissowa (« *Genius [ist] die göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen und für den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft* », *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., 1912, p. 175). Ces étalages d'autorités, genre d'argument qui fait ressembler la philologie à la médecine de Molière, sont sans effet, d'abord parce qu'on peut leur en opposer d'autres de même poids, et surtout parce que la répétition, la vulgarisation d'une erreur ne la transforme

pas en vérité. Chacun est libre, bien entendu, de supposer, pour ce qui a précédé Plaute, des évolutions, des révolutions ; mais qu'on ne présente pas ces rêves comme des faits. L'impatience avec laquelle nous sommes renvoyés à « n'importe quelle monographie consacrée à cette divinité » est d'ailleurs injustifiée : les unes respectent les données et les dates et, en conséquence, partent du *Genius* de Plaute, premier attesté, les autres fabriquent une préhistoire à partir d'idées préconçues ou de raisonnements linguistiques contestables.

Il n'est même pas exact de dire que, aux époques observables, la conception du *Genius* a « considérablement changé ». « Changement » est un mot vague, en philologie comme en politique. Il vaudrait mieux dire que le champ d'application du *Genius* a été étendu : les dieux, les personnes morales, les groupes sociaux, des lieux même (sous réserve, semble-t-il, qu'ils fussent intéressants pour l'homme ou pour la société) ont reçu par analogie un *Genius* ; une « *Iuno* » des femmes a été juxtaposée au *Genius* des hommes ; des assimilations ont été faites avec le *Lare* ; le grec δαίμων est intervenu... Mais on ne voit pas, en ce qui concerne le *Genius* de l'individu, que la conception la plus ancienne, celle de Plaute, ait vraiment « changé ». Il est d'ailleurs évident que ces extensions et ces confusions se comprennent plus facilement à partir d'une image de la « personnalité » qu'à partir de la *Zeugungskraft*.

A vrai dire, le seul argument d'apparence considérable que M. Le Bonniec oppose à une masse de faits d'où la *Zeugungskraft* ou la *Potenz des Zeugens*, la *uis generandi*, la sexualité, etc., sont obstinément absentes, est tiré de l'étymologie, des étymologies que les antiquaires romains ou les linguistes modernes, négligeant le reste du dossier, ont données du mot *Genius*. Il a utilisé les quatre textes de cette sorte en effet disponibles. Ils sont d'inégale valeur. Voici d'abord les trois qui font, si l'on peut dire, de l'étymologie pour le plaisir :

1. Paul, l'abréviateur de Festus, dont la science dérive de Verrius Flaccus (éd. Lindsay¹, p. 84 ; ², p. 214) : *Genium deum qui uim obtineret rerum omnium genendarum* (correction probable pour *ger.*).

2. Varron, dans saint Augustin (*Cité de Dieu* VII 13) : *Quid est Genius ? Deus, inquit, qui praepositus est ac uim habet omnium rerum gignendarum.*

3. Aufustius, grammairien de l'époque républicaine, dont l'opinion est transmise par Paul (*loc. cit.*) : *Genius est deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea Genius meus nominatur, quia me genuit.*

La doctrine commune à Verrius Flaccus et à Varron résulte évidemment de réflexions philosophiques : ce dieu apparemment unique, qui possède la puissance ou assume la fonction de faire naître « toutes les choses », n'est pas le *Genius* de la pratique romaine, ni de la plus ancienne, ni de celle de l'époque des antiquaires, où chaque homme a son *Genius* individuel. *Genius*, défini comme ils font, ne serait d'ailleurs pas un procréateur, mais un créateur, puisque, parmi les *omnes res*, tout ce qui est inanimé ne saurait être le fruit d'un engendrement ; on découvre ici l'amorce de la définition encore plus extensive de Servius (*ad Georg.* I 302), fautive dans son second terme et sans doute analogique dans son premier : *Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel hominis* – où d'ailleurs *naturalem deum* (*natura*, de *nascor* « naître ») est tout différent de *qui habet uim genendi, gignendi* (de *geno*, *gigno* « enfanter, faire naître ») des définitions de Varron et de Verrius Flaccus : mon « naturel », ma « nature » vient au monde avec moi, ne me procree pas.

Le troisième texte, celui d'Aufustius, est encore plus artificiel et plus éloigné de la pratique. Il paraît admettre la doctrine de Varron et de Verrius Flaccus, mais essaie en outre de cumuler les valeurs passive et active du verbe qui fournit l'étymologie : *genitus* par les dieux, le *Genius gignit* les hommes. Cette esquisse de généalogie est un jeu de l'esprit et la phrase qui suit prétend résoudre l'aporie artificielle qui en résulte : pourquoi ce dieu unique est-il approprié par moi, par chacun ? Nous donner cela pour « la nature originelle du dieu », comme fait M. Le Bonniec, ne manque pas de courage.

La partie utilisable de ces spéculations se réduit à ceci en jargon moderne : « *genius* est dérivé de la racine **genə-* qui a produit les verbes signifiant, à l'actif, « engendrer » ou « enfanter » et, au passif, « être engendré, enfanté, naître ». C'est de cette évidence que sont partis les grands antiquaires du premier siècle. Mais ils ont été embarrassés, et fourvoyés, par l'impossibilité où ils se trouvaient d'exprimer une abstraction qui nous est

aujourd'hui familière, « la racine **genə-* ». Ils ne disposaient pas de l'artifice du trait d'union qui a permis à Antoine Meillet d'intituler sa thèse latine, en toute simplicité, *De indo-europea radice men- « mente agitare »* : il leur fallait tirer parti des moyens ordinaires de leur langue, c'est-à-dire : 1. employer des mots complets, existants, des infinitifs, 2. décliner ces infinitifs après une préposition, donc recourir soit aux cas du gérondif soit au participe en *-ndus* qui lui est étymologiquement identique. Ils ne pouvaient donc dire autre chose que *Genius a genendo (gignendo)*, ou l'équivalent, mais ils étaient entraînés par là même à comprendre que *genius* était dérivé non pas directement de la racine, mais du verbe qu'ils employaient et qui se trouvait être transitif ; d'où, par une pente naturelle, *genius, qui genit* (ou *gignit*).

La même difficulté a eu le même résultat dans un autre cas où nous pouvons heureusement être affirmatif, le sens du mot n'étant pas contestable. Il s'agit d'un autre produit de la même racine, l'adjectif *primigenius*, qui signifie, à travers toute la littérature latine, « primitif, primordial », c'est-à-dire « né, formé avant toute autre chose du même genre » : *-genius* est ici passif, comme l'est *-genium* dans *ingenium* « ce qui est né dans un être ». Et pourtant Cicéron, expliquant au plus bref plusieurs des qualifications de la déesse Fortuna (*De legibus* II 28), écrit : « *primigenia a gignendo* » qui, étant donné le sens constant du composé – et Cicéron savait assez bien le latin –, ne peut signifier que : « *primigenia*, dérivé (passif) de la racine qui a produit notre verbe (actif) usuel *gignere* ».

Reste le quatrième témoin, Censorinus, *De die natali* 3, I, qui est le plus considérable, puisque son souci est de décrire les fonctions du *Genius*, mais qui ne peut échapper à la nécessité d'expliquer le nom. Il s'acquitte de cette tâche avec plus de nuances que Varron et Verrius Flaccus, ou du moins que l'utilisateur de l'un, l'abréviateur de l'autre : il envisage – ce qui est un substitut approximatif, mais sain, de la notion de « racine » – les trois explications théoriquement possibles du mot :

Le *Genius* est le dieu sous la protection de qui chacun vit tel qu'il est né. Il est appelé ainsi soit parce qu'il veille à ce que nous soyons engendrés (*siue quod ut genamur curat*), soit parce qu'il est

engendré ensemble avec nous (*siue quod una genitur nobiscum*), soit encore parce que, une fois nés, il nous prend en charge et sous sa protection (*siue quod nos genitos suscipit ac tutatur*) ; en tout cas à partir de la racine *gen-* (*certe a genendo*).

On vérifie aisément que ces interprétations sont compatibles. Les deux dernières sont celles qu'atteste abondamment la pratique. Dès son premier souffle, comme le dit la seconde, le bébé a un *Genius* qui sera fêté à chaque anniversaire de sa naissance et qui, jusqu'à sa mort, l'accompagnera et le protégera. Censorinus ajoute un trait que les autres pièces du dossier ne manifestent pas, qui ne les contredit pas, mais qui paraît trop philosophique pour être autre chose qu'une hypothèse (*siue quod... siue quod... siue quod...*) destinée à épuiser toutes les orientations imaginables du sens de la racine : si je ne venais pas au monde, mon *Genius* ne se réaliserait pas non plus ; il veille donc à ce que je sois mis au monde, tel que je serai et lui, mon double, avec moi. Cette explication ne va pas sans difficulté, puisqu'elle suppose que mon *Genius* m'est antérieur, au moins comme ma cause finale. L'expression de Censorinus est d'ailleurs précise. S'il avait voulu non seulement distinguer les hypothèses, mais les opposer comme incompatibles, il lui était facile d'écrire *siue quod nos genit (gignit)*, *siue quod una genitur nobiscum*. Or il a choisi *siue quod ut genamur curat*, « il veille à ce que nous soyons engendrés ». Il agit donc comme l'aurige qui, avant de commencer la course, vérifie que ses mécaniciens ont achevé de mettre au point le char qu'il va gouverner et qu'ils l'ont bien placé sur la piste. Rien, dans cela, d'un « pouvoir de procréation divinisé » (Le Bonniec), d'un « principe de fécondité génétique » (Bayet). Fécondité, dans nos études, est un terme redoutable, parce que porteur de confusion. La maturation et la sortie d'un petit d'homme est, dans toutes les religions, envisagée de plus d'un point de vue : dans son corps certes, organisme de chair produit par une œuvre de chair aux épisodes variés – et c'est à cela que président à Rome les licencieux Liber et Libera qui ont émoustillé la verve de saint Augustin –, puis, au moment décisif, la maternelle Lucina, avec les nombreux petits assistants, la *turba numinum*, que lui attacheront les *indigita-menta* ; mais la naissance concerne aussi le caractère, la personnalité de l'être naissant, son *ingenium*, son *indoles*, dont il pren-

dra conscience et qui, pour l'essentiel, existe déjà ; elle le situe en outre au sein de la famille, dans son rang et dans son rôle dynastiques, entre des parents et des ancêtres qui ont fait leur office et des héritiers qui attendent leur tour. Or c'est cela, ce sont ces deux aspects du nouveau-né, comme individu caractérisé et comme terme dans une série, qui sont le domaine du *Genius*. Aucun des auteurs qui le mettent en scène ou mentionnent son action sans prétendre expliquer son nom ne l'intéressent à la préparation ou à l'épiphanie du fœtus. Cela est réservé au jeu des étymologistes.

La valeur passive de *Genius*, déjà recommandée par *primigenius* et *ingenium*, est conforme aussi à la structure du mot. Les dérivés radicaux en *-io-*, *-ia-* non composés ne sont pas fréquents. Les uns proviennent de racines sans emploi transitif et n'enseignent rien ici, tel *fluuius* « fleuve » à côté de *fluere* « couler », *ludius* « histrion » à côté de *ludere* « jouer » (et de même *Furiae* à côté de *furere*, *taedium* à côté de *me taedet*, etc.). Les autres, comme *genius*, proviennent de racines à emploi transitif, susceptibles donc de valeurs actives et passives ; or la valeur du dérivé est passive : *uenia* – Schilling l'a démontré contre Ernout – est la « grâce » obtenue (*uenus, eris*, est le « charme » et *uenerari* est « prier pour charmer »), un *modius*, un boisseau de blé est une quantité mesurée (**modus, -eris*, dans *modestus*, est la « mesure » et *moderari* « imposer mesure, gouverner »). Ces considérations, jointes à ce qu'enseignent les usages du mot, m'ont engagé à traduire littéralement *Genius* « ce qui a été enfanté » et à gloser « l'ensemble des traits réunis dans un être enfanté », sa « personnalité » et, mythiquement, son exact « double » né avec lui ; la différence avec *ingenium* est que, dans ce composé, *in* domine et que les divers traits y sont considérés moins comme *formant* dynamiquement l'individu par leur réunion que comme statiquement *présents dans* l'individu ; de là résulte la différence de genre grammatical, inanimé pour *ingenium*, animé pour *genius*. « Nous n'arrivons pas à comprendre, écrit M. Le Bonniec (p. 115), comment *Genius* serait la même chose qu'un hypothétique **genium* « personnalisé et divinisé » ; autrement dit, comment l'inanimé et l'animé seraient finalement identifiés. C'est sans doute qu'il a oublié *Venus* féminin qui, neutre du type de *genus*, a dû se donner en devenant déesse un accusatif *Venerem* ; et *flamen*, neutre passé

au masculin sans même prendre la peine de rajeunir son nominatif en *flamo* ; et l'indo-iranien *Mitra*, formé avec le suffixe des noms d'instrument *-tra* (cf. *aratum*) et passé du neutre au masculin en devenant le nom d'un dieu. (À propos d'*ingenium*, M. Le Bonniec a poussé la sollicitude jusqu'à relever une faute de référence – sans conséquence – que j'avais faite en 1966 dans *La Religion romaine archaïque* (p. 352). Or cette faute avait été corrigée dans la seconde édition (p. 364), deux ans avant son article.)

Ces remarques commandent naturellement l'interprétation de l'expression *lectus genialis* « couche nuptiale », puisqu'elle ne signifie pas autre chose que « lit du *Genius* (du mari) » : l'orientation qu'on lui donnera dépend du sens qu'on aura donné d'abord à *Genius* et elle s'accommodera aussi bien du sens ici restauré que du faux-sens ici combattu (« puissance génésique » [du mari]). N'est-il pas normal que, inaugurant sa carrière d'épouse, greffée sur une *gens* pour lui faire naître des enfants, et, avec chacun d'eux, un nouveau *Genius*, elle commence par honorer le *Genius* né avec son époux et, même sur le lit conjugal, inséparable de son époux ? En tout cas (sauf abus exceptionnel, par exemple dans un texte de Pline, et malgré Servius, in *Aen.* VI 603 : *geniales lecti [...] dicti a generandis liberis*), *genialis* dérive de *Genius* aussi sûrement que *dialis*, *martialis* dérivent de *Dius*, de *Mars*, et non d'un verbe ; il n'est pas l'équivalent de *genitalis* qui, lui, désigne correctement la déesse des accouchements dans le Chant Séculaire d'Horace (vers 12-15).

Ainsi se laisse facilement contenir cette offensive d'un sexualisme qui n'est qu'une dérivation du torrent primitiviste en voie d'assèchement.

Encore Vacuna

En 1975, dans une des Questions romaines jointes aux Fêtes romaines d'été et d'automne, pp. 232-237, j'ai proposé une interprétation de la déesse Vacuna. En 1983, dans les Hommages offerts à Robert Schilling, pp. 27-44, M. Jean-Marie André en a avancé une autre que je ne crois pas recevable. Avant de la discuter, au vu des objections que m'a faites mon collègue, je résume l'analyse de 1975 en soulignant, pédagogiquement, les principes qui l'ont guidée et les articulations de l'enquête.

Le dossier de Vacuna, mince et simple, contient des pièces de divers ordres. Ce sont :

1. Quatre données épigraphiques, quatre dédicaces, dont deux seulement précisent une occasion ou une intention.
2. Une mention d'Horace que doit éclairer son contexte.
3. Une donnée rituelle consignée dans les *Fastes* d'Ovide.
4. Une donnée linguistique, le nom même de la déesse.
5. Une collection d'équivalents divins proposés par les érudits de l'Antiquité et conservés en forme brève par les scoliastes d'Horace, Porphyryon et le Pseudo-Acron.

À quoi il faut ajouter une donnée géographique : le culte est particulièrement attesté en pays sabin. C'est de Sabine que proviennent les inscriptions, c'est de sa villa sabine, voisine d'un *fanum* de Vacuna, qu'Horace envoie son épître, et Porphyryon dit : *Vacuna in Sabinis dea*, de même que le Pseudo-Acron : *Vacunam apud Sabinos plurimum cultam*, ce que confirme un toponyme sabin, connu sans commentaire. Mais, en sens inverse, il ne semble pas que Varron, en dépit de son faible pour

les origines sabines, ait réservé aux Sabins un droit de préemption sur ce culte et le texte d'Ovide ne favorise pas cette limitation, que ne conseille pas non plus l'examen du nom lui-même, bien latin.

I. – Tous ces éléments doivent être pris en considération, mais, de par leur nature, n'ont pas tous le même poids. Les trois premiers, fournis par des usagers du culte, ont chance de découvrir ce qu'on attend normalement de la déesse. Le dernier consigne les résultats de spéculations, de réflexions théologiques comme s'en permettaient les philologues de l'Antiquité. C'est donc des premiers qu'il faut partir. Or ils donnent un enseignement cohérent.

1. Les raisons consignées sur deux des quatre dédicaces à Vacuna : (par un homme et une femme) *pro reditu L. Acesti ex Africa*, (par un Romain) *pro ualetudine patris*. Dans les deux cas, il s'agit de la récupération, réalisée ou espérée, d'un homme de la famille, certainement dans le deuxième cas, probablement dans le premier puisque les dédicants sont un homme et une femme qui, eux-mêmes, ne sont pas époux. Dans le premier cas, et peut-être dans le second, l'être cher est absent : retour d'Afrique, retour à la santé. C'est dans cette situation ressentie comme périlleuse pour la famille, pour le foyer familial, que Vacuna est compétente.

2. Cette indication rejoint celle d'Horace. Si le gros du poème (*Épîtres* I 10) consiste dans la louange d'une certaine forme de vie rurale, cette louange est insérée dans un cadre épistolaire dont l'intention est personnelle : Horace exprime à son ami sa tendresse et son regret de ne pas l'avoir près de lui ; l'unité naturelle qu'ils forment à eux deux est rompue par le séjour que fait Horace en Sabine alors qu'Aristius est resté à Rome. Responsable de cette séparation, Horace, audacieusement, renverse les rôles par l'éloge de sa campagne : comment Aristius peut-il résister aux charmes d'un paysage qui *devrait* être, à lui aussi, et près d'Horace, son « foyer » ? Les premiers mots sont :

À Fuscus, passionné de la ville, nous, passionné de la campagne, nous adressons notre salut. Oui, en cela seulement notre différence est sensible, car, pour le reste, nous sommes comme des jumeaux : mêmes refus, mêmes préférences.

À quoi répondent les derniers vers :

Voici ce que je t'écris, derrière un sanctuaire délabré de Vacuna : sauf en ce que tu n'es pas avec moi, pour tout le reste, je suis heureux.

L'éloge du paysage remplit certes le poème et peut-être en est-il, littérairement parlant, l'origine et la principale matière. Mais, réellement aussi ou rhétoriquement, le poème n'en est pas moins une épître, avec un destinataire certainement plus sensible à l'affection d'Horace qu'aux beautés de la Sabine. Le vers ultime, qui fait écho à la déclaration liminaire, exprime ce sentiment : la seule ombre à mon bonheur est ton éloignement. Peut-on attribuer au hasard qu'Horace fasse précéder son aveu par cet autre vers, terminé par cet autre nom :

Haec tibi dictabam post fanum putre Vacunae ?

Comment penser que cette indication, à ce point du poème, soit sans intention ? Après les riches paysages, pourquoi Horace aurait-il voulu mettre en vedette ce qui ne saurait être une attraction : un « sanctuaire » délabré ? Il y a certainement une liaison logique, condensée à l'extrême, entre ces deux vers, liaison qu'annonce le choix du démonstratif initial, *haec*, qui se rapporte plutôt à ce qui suit qu'à ce qui précède. Horace suggère : « J'ai *justement* près de moi, en t'écrivant, le *fanum* de la déesse dont le nom évoque bien une situation d'homme parfaitement heureux sauf en un point : l'absence de son *alter ego*. » Dédicace non *pro reditu*, non *pro uoletudine*, mais *pro coniunctione*. Dédicace aussi sans espoir : l'ami, passionné de la ville, ne viendra certainement pas. Peut-être est-ce l'intention de l'étrange adjectif *putre*, « délabré » : la déesse n'a plus la puissance de faire son office.

3. Au sixième livre des *Fastes*, rencontrant, au 9 juin, le culte de Vesta, Ovide en explique méthodiquement plusieurs particularités : pourquoi le sanctuaire est-il rond ? Pourquoi les prêtresses sont-elles des vierges ? Pourquoi Vesta n'a-t-elle pas de statue ? D'où vient son nom, et celui du *focus*, et celui du *uestibulum* ? Pourquoi lui offre-t-on de la nourriture *pura patella* ? Réponse à cette dernière question (VI 305-314) :

Jadis, la coutume était de s'asseoir ensemble sur de longs bancs *ante focos*, devant le foyer, et l'on croyait que les dieux étaient présents à la table. Encore maintenant, quand on rend un culte à l'antique Vacuna, les assistants se tiennent assis ou debout *ante Vacunales focos*. Jusqu'à notre temps, quelque chose a subsisté de l'ancien usage : une assiette pure porte les mets destinés à Vesta.

Ces vers, bien qu'insérés dans le développement consacré à Vesta, ne permettent pas de poser, comme on fait souvent, une équation Vacuna = Vesta. Les déesses n'ont en commun que le lieu du culte, le foyer domestique et, à époque archaïque, la posture assise des participants avec l'option « debout » dans le cas de Vacuna. Vacuna est si peu Vesta que, lorsque c'est elle qui est honorée, le foyer est précisé, qualifié, *foci Vacunales* – sans que cela implique, bien entendu, un foyer séparé, mais simplement une sorte de prêt exceptionnel consenti par la maîtresse ordinaire de l'unique foyer, Vesta. Comme ce qui varie n'est ni l'assistance familiale, ni le lieu domestique, ni le mode familial du culte, il faut que ce soit la circonstance : les *foci*, qui n'ont pas besoin de qualification quand ils servent au culte de Vesta, sont dits *Vacunales* quand ils servent à celui de Vacuna. Étant donné le sens convergent des deux dédicaces *pro reditu* et *pro ualetudine*, on doit penser que ces *foci Vacunales* sont ceux d'une maison dont un membre est éloigné ou menacé par la maladie, et dont le « retour » à l'état antérieur, au sein de la maison, est souhaité. Ce que confirme le fait que, à la différence de l'ancien culte de Vesta où les participants mangeaient assis à table, Vacuna admet, à côté des *sedentes*, des *stantes*, des hommes debout, attitude qui doit faire allusion à un trait de nature de la déesse, la mobilité et le provisoire.

II. – Le nom est de formation claire. *Vac-ū-na* est formé sur *uac-u-us* (chez Plaute *uaciuos*), dérivé en **eu* ou **ū* de la racine *uac-* (de **uok-*). Avec diverses extensions, le sens propre de cet adjectif est « vide », avec l'orientation « vide » par absence de ce qui s'y trouvait ou devrait s'y trouver, de ce qu'on s'attendrait à (ou craindrait de) y trouver ; « vide » par manque de son contenu naturel, appelant en tout cas un contenu, l'ancien ou un nouveau. Les *uacua hostium castra* (César) devraient être occupés, défendus par les ennemis, un *uacuum theatrum* (Ho-

race) est un théâtre sans spectateurs, des *uacuae tabellae* (Quintilien) sont des tablettes sur lesquelles, malgré leur destination, rien n'est encore écrit. Cette référence à un contenu disparu ou attendu est fondamentale et distingue, bien que les mots soient souvent joints, *uacuuus* d'*inanis*, de *nudus*, qui notent le « vide en soi ». Comme dit un vieux dictionnaire de synonymes, *uacua domus* est une maison inoccupée, *inanis domus* une maison vide ; Plaute dit *date mihi uacuas aures* et ne dirait pas *inanes aures*, puisque la raison d'être des oreilles est d'entendre.

La formation de *Vacūna* à partir de ce thème en *u* (*euo*, *iuo*) est parallèle à celle de *Fortūna* à partir de *for-tu-* (*fortuitus*), doublet de *for-ti-* (nominatif *fors*) : *fors* est proprement un mouvement aléatoire ou mécanique (ablatif *forte* « par hasard »), inaccessible à l'action et à la prière des hommes, tandis que *Fortūna* est la personne divine en charge de cette *fors*. Là où *fors* relève du hasard, *Fortuna* est simplement capricieuse, a ses favoris et ses réprouvés et n'hésite pas à en changer ; du moins, étant une personne, peut-elle être sensible au culte et à la prière et devenir une « bonne » *Fortuna*. Parallèlement, personne divine en charge de ce qui est objectivement *uacuum*, *Vacūna* est capable de l'orienter au gré des prières qu'elle écoute, c'est-à-dire remplir au mieux, par le retour d'un être cher, le vide qu'a laissé son absence – ce qui rejoint les deux dédicaces et l'adresse d'Horace à *Fuscus* et donne un sens aux *foci Vacunales*.

III. – C'est à la lumière de ces usages connus de *Vacūna* qu'il faut apprécier les multiples équivalences que, à travers les commentateurs d'Horace, nous ont proposées les antiquaires et les grammairiens des derniers temps de la République. Comme toutes les *interpretationes*, en effet, ce ne sont pas, ce ne peuvent pas être des équations mathématiques, exhaustives. Chacune signale seulement une analogie ou un rapport partiel entre une figure évanescence et une personne divine mieux connue et plus substantielle. D'autre part, ces transpositions ne remontent pas aux origines, où toute figure ne se justifiait qu'en tant que différente des autres, dans un système cohérent et fermé ; elles datent d'une époque où les érudits ont fait leur travail et où l'hellénisation du panthéon latin est accomplie.

La plupart de ces pseudo-équivalences s'expliquent immé-

diatement par la *uacuitas* telle qu'elle vient d'être définie : vide anormal, vide à combler – soit que la divinité explicatrice comporte dans sa définition ou dans ses aventures une *uacuitas* remarquable, soit qu'elle ait le moyen d'y mettre fin.

C'est le cas de la mieux assurée, celle dont Ausone s'emparera plus tard dans son souci de ranimer rhétoriquement les fantômes du paganisme : de même que Consus, à la faveur des courses de chevaux des Consualia, remplace pour lui un Neptune qui n'est lui-même, depuis longtemps, qu'un Poséidon, Vacuna « est » Victoria. La guerre constituait alors une des causes les plus fréquentes d'absence temporaire ou irrémédiable et la victoire, en la terminant au mieux, ramenait au foyer ceux que le sort avait gardés en vie, *Victoria redux*, comme *Fortuna redux*. Il en est de même, dans le sillage de Victoria, pour Bellona, autre patronne de la guerre, non pas aveugle comme Mars, mais capable, à en juger par l'usage de son temple, de l'éviter ou de la terminer par des *legati*, par la diplomatie ; et probablement aussi pour Minerve qui, à cette époque et sans doute depuis longtemps, partageait le caractère guerrier d'une Athéna dont l'avait précédemment rapprochée tout autre chose, son état civil proprement romain, le patronage des métiers, sa situation d'ἐργάνη.

Deux autres déesses ont retenu l'attention des érudits en mal de glose et ont été attachées à Vacuna par un pan ou deux de leur riche équipement : Vénus, Cérès.

Si c'est simplement une étroite amitié, l'amitié des pigeons de la fable, qui anime le regret exprimé par Horace à l'abri du temple de Vacuna (*uetuli notique columbi, tu, ego*), que ne peut-on attendre de l'amour ? Il n'est que de relire la prodigieuse ouverture du *De natura rerum*. Il ne s'agit pas là, quoi qu'on ait dit, de la *Venus uictrix*, mais de la Vénus qui rapproche impérieusement, pour l'accouplement, tous les êtres, hommes ou animaux, sauvages et domestiques : « Les bêtes traversent en bondissant les gras pâturages ; passent à la nage les rivières rapides, tant elles sont captivées par ton charme ! Chacune te suit, passionnément, où tu as dessein de l'entraîner... » En accompagnement à cette mélodie, on entend déjà Corydon déplorant l'éloignement, physique et sentimental, d'Alexis, *tra-hit sua quemque uoluptas* :

*O tantum libeat mecum tibi sordida rura...
 Mecum una in siluis imitabere Pana canendo...
 Quem fugis, ah demens !...
 Me tamen urit amor : quid enim modus adsit amor ?*

Et, si l'on tient à mêler cette Vénus à la guerre, à en faire une victorieuse, le vaincu est simplement Mars, qui suspend ses combats pour retrouver l'étreinte de sa déesse (*De natura rerum* I, 29-40) :

*Effice ut interea fera moenera militiai
 par maria ac terras omnis sopita quiescant.
 Nam tu sola potes tranquilla pace iuuare
 mortalis, quoniam belli fera moenera Mauors
 arripotens regit, in gremium qui saepe tuum se
 reicit, aeterno deuictus uolnere amoris.*

[...]

*Hunc tu, diua, tuo recubantem corpore sancto
 circumfusa super, suavis ex ore loquellas
 funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.*

Fais en sorte que s'endorment, que se calment sur les mers et sur terre les sauvages labeurs de la vie militaire. Toi seule peux aider les mortels à jouir d'une paix tranquille puisque c'est Mars, le dieu des armes, qui régit les sauvages labeurs de la guerre et qu'il se rejette souvent sur ton sein, vaincu par l'éternelle blessure de l'amour... Enveloppe de ton corps divin ce dieu enfin couché, verse sur lui, de ta bouche, ô Glorieuse, les paroles caressantes qui demanderont pour les Romains la paix sereine...

C'est encore la *uacuitas* – mais cette fois la *uacuitas* en elle-même et aussi la fin heureuse qu'on lui souhaite – qui peut justifier la proposition risquée par certains : Vacuna « est » Cérès. Quels *foci* mériteraient mieux d'être appelés *Vacunales* que celui de cette déesse qui, privée de sa fille, passe son temps à la chercher avant de la trouver et de se réconcilier avec le ravisseur par une convention qui, alternativement, laisse l'une *uacua* d'une fille, l'autre *uacuius* d'une épouse, et qui confère à Cérès une remarquable ambiguïté : patronne du divorce et gérante du mariage ? Je ne puis que renvoyer aux bonnes analyses du livre de M. Le Bonniec et aux rituels romains qui nous viennent opportunément en aide : aux retrouvailles de Cérès et de Proserpine – ou plutôt de Déméter et de Perséphone – qui se

célèbrent à la mi-juin (M. Le Bonniec l'a établi : non en août) et cela dès avant Hannibal et la *pugna ad Cannas*, une règle résume le double débat de la mère, de la fille et du gendre, celle qu'énoncent les *Amores* d'Ovide, III 10,1 : les époux, les amants, ce jour-là, doivent se contenir :

*annua uenerunt Cerialis tempora sacri :
secubat in uacuo sola puella toro.*

C'était le temps annuel de la fête de Cérès, où la jeune femme couche à part, dans son lit *uacuus*, c'est-à-dire sans mari ou sans amant.

Et Tertullien enseigne (*De la monogamie* 17) que les prêtresses mêmes de Cérès – des femmes grecques jouissant de la *ciuitas* – devaient, pendant le temps de leur sacerdoce, vivre chastement auprès de leur époux : *amica separatione uiduantur...*

IV. – Reste, dans les gloses du Pseudo-Acron et de Porphyrius, une autre *interpretatio* de Vacuna, en Diane. Sans doute s'explique-t-elle par la dernière chose que nous sachions de Vacuna : il y avait, dans la Sabine, un bois nommé *nemora Vacunae* (Pline, *Histoire naturelle* III 105), sur lequel nous ne savons rien, à moins de le charger sans raison de tout ce que propose le voisinage et qui est pourtant différent, notamment le lac de Cutilia avec son île flottante, et un temple de Victoria avec une station thermale. Bel exemple du sophisme *iuxta hoc, ergo idem atque hoc*, aussi fatal en mythologie que son jumeau, *post hoc, ergo propter hoc*. Il est vain d'essayer de justifier par une particularité de Vacuna l'existence de *nemora Vacunae* : la question est indéterminée puisque, je le répète, nous ne savons rien de ce bois, et il est de mauvaise méthode de conclure de ce nom à un rapport fondamental de Vacuna avec « les bois » et, à travers eux, avec la *pastio siluatica*, le pâturage sous bois, avec la *uita pastorica*, etc., puisque, terre paysanne, la campagne sabine était, autant et plus que la romaine, remplie de *nemora* où pouvaient résider les dieux les plus divers. Mais il y a Diane qui, elle, est vraiment par essence la déesse des *nemora*, *Nemorensis*, à tel point que le mot *nemus* seul, sans complément ni qualification, suffit à désigner son sanctuaire. On conçoit que Vacuna, déesse obscure aux érudits, mais patronnant pour une

raison inconnue des *nemora* en un point de la Sabine, ait été, par un groupe de ces érudits, rapprochée de Diane.

Tels sont, dans leur hiérarchie rationnelle, les seuls éléments authentiques du dossier de Vacuna. Tout le reste, par quoi il arrive qu'on le gonfle, est artificiel, soit qu'on transvase en elle la totalité des caractères et fonctions de chacune des divinités dont, à la faveur d'une convergence particulière, elle a été rapprochée, soit qu'on lui annexe, par des à-peu-près topographiques, d'autres cultes de cette Sabine où il y en a foison. Cela dit, j'admets volontiers que non seulement les grammairiens savants, mais les usagers eux-mêmes ont, à l'occasion, joué sur le nom, sur l'étymologie du nom, avec la liberté qu'on se reconnaissait à cette époque. De tels glissements sont ordinaires. Angerona en est un bon exemple : déesse des *angusti dies* du solstice d'hiver, il lui est arrivé de patronner d'autres *angustiae*, d'autres « rétrécissements » et notamment d'avoir à combattre les « angines ». Il est donc possible que, en la définissant par exemple *dea uacationis*, tel des érudits chez qui ont puisé les scoliastes d'Horace ait offert une province seconde, instable, à la vieille déesse. Mais cela ne nous autorise pas à transporter dans cette province incertaine un centre de gravité que l'ensemble du dossier, les données rituelles et littéraires, engageant à placer ailleurs.

L'exposé qui précède contient, sur tous les points sensibles, la réfutation des arguments de M. J.-M. André. Cet auteur a publié naguère les résultats d'intéressantes recherches sur la notion d'*otium* à divers moments de la civilisation romaine. Une pente naturelle l'a conduit d'*otium* à *uacare*, à *uacuum*, à Vacuna, et il a voulu éclairer ce second domaine par les lumières du premier. Je me borne à souligner nos principales divergences. Je crains que, séduit par son projet, il ne se soit jeté dans divers pièges que comporte le dossier de Vacuna et qu'il n'en ait construit de sa main quelques autres. Voici pour les premiers.

1. Il ne reconnaît pas la perspective naturelle, quant à la valeur des documents, entre les *enseignements objectifs* des *realia* (dédicaces, contexte immédiat d'Horace, culte) et les *libres spéculations* des antiquaires et des grammairiens. Pour l'avoir

fait, je me trouve moi-même « épinglé » dès sa première note (p. 27) : n'ai-je pas « révoqué en doute » les spéculations des scolastes d'Horace dont il fait au contraire son ou ses points de départ (pp. 27-30) et qu'il reprend longuement ensuite (pp. 41-43).

2. L'enseignement que donne Horace est gauchi et dévalorisé en quelques mots (p. 28) :

Horace, dans l'Épître I 10, à Aristius Fuscus, écrit-il, a localisé la missive « réelle » *post fanum putre Vacunae* « derrière le sanctuaire délabré de Vacuna », au cœur de cette Sabine qui constitue son retrait d'élection et le contexte de l'épître, dominée par l'opposition de la rusticité véritable et du naturalisme artificiel, n'indique pas suffisamment, à la première analyse, s'il s'agit d'une *sphragis fortuite* ou d'une allusion à clefs.

Ni l'un ni l'autre : pour le destinataire Fuscus, il n'y avait pas besoin de clef, il savait aussi bien qu'Horace quel était l'office de Vacuna. Tout est tendancieux dans la phrase de M. André : a. « au cœur de la Sabine » peut-être, mais *d'abord*, et c'est pourquoi seulement elle est ici mentionnée, dans le voisinage immédiat du lieu où Horace déplore d'être séparé de son ami ; b. l'éloge de la vie champêtre ne « domine » pas l'épître ; il en constitue la grosse part, mais mise au service de ce qu'annonce l'ouverture et de ce que rappelle la conclusion, ouverture et conclusion justifiant qu'il s'agisse d'une épître : l'étroite affection des deux amis et la peine que l'absence de l'un cause à l'autre ; c. il n'y a pas d'« allusion » : il suffit, même à un moderne informé des dédicaces à Vacuna trouvées en Sabine, de laisser la mention de Vacuna à sa place, entre *haec dictabam post...* et *excepto quod non simul esses*.

3. Il n'est pas juste de dire (p. 33, n. 2) : « Ovide, *Fastes* VI 305 et suiv., prouve que Vacuna est Vesta à Rome, avec une imperceptible variante. »

4. Pour l'étymologie, M. André part de la racine *uac-* toute nue, celle de *uacare*, *uacatio* et non de son dérivé en *eu*, *u* qui a pourtant fourni *Vac-û-na*, et il semble s'étonner (p. 35, n. 1) que j'admette « le rapport de *Vacuna* à *uaciuos*, *uacuuus* ». C'est pourtant la seule méthode saine : le sens d'un dérivé second est conditionné par celui du dérivé premier d'où il est tiré, et ne se déduit pas directement de celui, plus général, de la racine. Or le

sens de *uac-u-us* est plus précis que celui de *uacare* ; dès les premiers témoignages, il implique la vacuité ressentie comme un manque et un appel à la ré-occupation.

5. Peut-on écrire (p. 35) : « Dans le catalogue des *indigita-menta*, où Vacuna ne figure pas, se trouvent maintes déités en *-na*, pour ne citer que Fortuna, Rumina, Cunina, Camena [...]. Il demeure que Vacuna occupe une situation intermédiaire entre les *dii Indigetes* concrets et les entités abstraites nommées et divinisées par l'usage populaire. » Cette phrase mêle d'authentiques dieux d'indigitations – c'est-à-dire des divinités ponctuelles n'ayant de sens qu'à la place qui leur est donnée dans la liste des « collaborateurs » successifs entre lesquels une plus grande divinité morcelle son action unitaire – et des divinités autonomes telles que Camena et surtout Fortuna. Que signifie cette étrange catégorie théologique : « intermédiaire » ?

Mais M. André, pour étoffer, dans le sens qu'il souhaite, le dossier limité et cohérent de Vacuna, a recours à des artifices bien connus que met en évidence, au premier regard, la surabondance des notes.

1. Il lui faut trouver dans Vacuna des éléments naturalistes et même de « naturalisme pastoral » (p. 39). Les arguments affluent, inefficaces. On apprend ainsi (p. 38) que « la fonction champêtre et pastorale [de Vacuna] se survit dans l'association purement cultuelle avec Vesta, dans les *Vacunales foci* ». Vesta champêtre et pastorale ? – *L'interpretatio* en Cérès que la première fiche d'Acron attribue à un groupe d'érudits (*alii*) et qui est susceptible d'autres interprétations (v. ci-dessus) devient le point de départ d'un développement torrentiel, où Vacuna ne surnage même pas, sur la *uita pastoricia*, sur l'« archétype poétique » des sept collines, sur les *Vacunae nemora* de Réates dont nous ne connaissons pourtant que le nom.

2. Le glissement géographique, de proche en proche, est constant. Existe-t-il, en Sabine, un lac célèbre avec, entre autres choses, un sanctuaire de Victoria (Nikè) ? Comme « Vacuna est Victoria », son dossier se transporte sur ce lac avec toutes ses particularités (p. 40) : « L'identité topographique et naturaliste débouche sur la sacralisation de l'élément liquide, sources et rivières d'une contrée arrosée et verdoyante. Le lac de Cutilia, avec sa source bénéfique, occupe une place éminente dans la dévotion à Vacuna. » Où cela se trouve-t-il, se lit-il, grands

dieux ? D'extension en extension, on en arrive à cet énoncé, un peu étonnant quand on fait retour au strict dossier de la déesse :

Il est assez net que la déité recouvre une fonction naturelle primitive, liée à l'hygiène physique et morale, à un art de vivre primordial. Comme phénomène purement religieux, le culte de Vacuna a partie liée avec le naturalisme italique, agricole et pastoral. Mais un naturalisme moral s'y est très vite surimposé : la joie de la détente rurale, bientôt oblitérée dans un schéma sociologique, compliqué par l'intrusion de la *militia*, par l'image des travaux de la Paix. La fin de la République et les débuts du principat réalisèrent la fusion de la Vacuna naturaliste et de la Vacuna rustico-militaire et l'idéologie nationale lui imposa dès lors son empreinte durable.

Et l'heureuse conclusion de cette longue fantaisie est naturellement celle que pouvait imaginer l'auteur des *Recherches*, pourtant beaucoup plus raisonnables, sur l'*otium* romain (1967) :

Rien ne permet d'affirmer que Vacuna soit primitivement et substantiellement la déesse de l'*otium*, mais force est d'admettre qu'elle suit un chemin parallèle à celui des éléments qui font graduellement l'*otium* romain.

À nos communs lecteurs, s'ils parviennent à se dégager d'un débordement de notes dont les trois quarts ne concernent pas le sujet, je ne puis que conseiller de se réfugier, au sec, dans les seuls documents authentiques du dossier de Vacuna.

*D'une coupe à quatre,
de quatre bols à un*

Dans un précédent recueil, dont elles ont même fourni le titre, trois Esquisses (26, 27, 28) ont formulé un nouveau type de questions et proposé des solutions convergentes : certains des épisodes de la vie légendaire du Bouddha ne seraient-ils pas, comme il arrive souvent pour l'« histoire des premiers temps », dans les États comme dans les religions, la transposition corrigée et réorientée de mythes préexistants ? L'accueil fait par plusieurs savants à ces premières propositions m'engage à publier d'autres exemples de cette analyse comparative du traditionnel et du réformé. En voici un, qui concerne les lendemains mêmes de l'Éveil, c'est-à-dire, si l'on ose dire, le point zéro de l'histoire du bouddhisme.

C'est sûrement une vieille tradition indo-européenne qui survit dans le mythe védique où les ouvriers Rbhu fabriquent un assortiment trifonctionnel d'objets merveilleux destiné à un groupement de dieux non moins fonctionnels : le mythe scandinave des objets fabriqués par les Elfes noirs pour les trois grandes divinités est trop proche pour qu'on pense que les deux traditions sont indépendantes. Elles constituent ensemble une variante particulière de la conception plus générale des objets trifonctionnels qui, une fois « donnés », assurent une vie normale à une société divine ou humaine et qui ont parfois d'autres origines qu'une forge merveilleuse : talismans scythiques tombés du ciel, bijoux des Tuatha Dé Danann irlandais rapportés de quatre villes fabuleuses.

Dans le R̥gVeda, l'événement est important : c'est en récompense de cette performance technique, disent plusieurs hymnes,

que les Rbhu ont été admis à participer au bénéfice des sacrifices, c'est-à-dire sont devenus des dieux. Ils ont été placés en serre-file, à la fin des cérémonies, dans la dernière libation de l'*agnistoma* et cette pratique aussi doit être ancienne ; elle rappelle, dans la légende romaine, la récompense demandée et obtenue par le forgeron Mamurius, après qu'il eut réussi onze copies parfaites du bouclier tombé du ciel : être célébré dans les derniers vers du Chant des Saliens, dépositaires et usagers – *in tutela Jouis Martis Quirini* – de ces talismans :

« ... *Mercēs mihi gloria detur
nominaque extremo carmine nostra sonent !* »

Mais les Rbhu accomplissent une autre merveille, à laquelle est parfois attribuée leur promotion au rang des dieux buveurs de soma. Merveille qui n'est pas discursivement racontée – tel n'est pas le style ni la destination des hymnes –, mais qui se présente en forme de saynète, car elle comporte une sorte de compétition. Voici le résumé que j'en ai donné dans *Tarpeia*, après avoir rappelé que, dans le mythe des objets fonctionnels qui vient d'être évoqué, les forgerons scandinaves avaient été de même mis en concurrence avec Loki et que celui-ci en avait été pour sa courte honte.

L'Inde elle aussi a organisé entre ses deux forges mythiques, celle des Rbhu et celle de Tvaṣṭr, une compétition : sous tous les climats, la mythologie des artisans, comme celle des sorciers, ne se conçoit pas sans concours. Voici la forme que revêt ici le thème attendu : Tvaṣṭr a fabriqué pour les dieux une coupe ; les Rbhu, à la prière des dieux, font de cette coupe unique quatre coupes et, en récompense, sont admis à participer eux aussi au bénéfice du sacrifice de soma, tout à fait en bas de la hiérarchie, dans l'oblation du soir (*trītye savane*, RV I 161, 8). Quant à la réaction de Tvaṣṭr, la tradition varie : tantôt, beau joueur, il est dit avoir admiré, approuvé le résultat, brillant comme le jour, de la quadripartition ; tantôt, on va le voir, il est furieux et cherche à tuer ses rivaux. Ce mythe est si important qu'il figure à peu près dans tous les hymnes adressés aux trois artisans divins. Pour préciser les idées, voici l'un des plus vivants, des plus explicites de ces textes (I 161, 1-6, discuté dans *Tarpeia*, pp. 214-217) :

1. (Les Rbhu disent :) « Pourquoi le plus beau, pourquoi le plus jeune (= Āgni, le messager des dieux) est-il venu à nous ? Quel message apporte-t-il ? Qu'est-ce que nous avons dit ? Nous n'avons pas blâmé la coupe, qui est de bonne race. Frère Āgni, nous n'avons parlé que de la production du bois. »

2. (Āgni dit :) « De cette unique coupe, faites-en quatre ! C'est là ce que vous ont dit les dieux, c'est pour cela que je suis venu à vous. Fils de Sudhanvan, si vous faites ainsi, vous serez, ensemble avec les dieux, admis au bénéfice du sacrifice. »

3. Ce que vous avez répondu au messager Āgni : « Nous avons à faire un cheval, à faire un char ici, à faire une vache, à rendre jeunes deux (vieillards) [allusion à un autre exploit des Rbhu : ils ont rajeuni leurs deux parents ; cf., dans cet hymne même, st. 7]. Quand nous aurons fait cela, frère, nous vous rejoindrons. »

4. Après avoir fait cela [= ces œuvres], vous demandâtes : « Où est celui qui était venu à nous comme messager ? » Quand il vit les quatre coupes faites, Tvastr s'enfonça (pour se cacher) dans (le groupe des) femmes [déesses ? femelles ?].

5. Quand Tvastr dit : « Tuons-les, eux qui ont blâmé la coupe où buvaient les dieux ! », ils prirent, lors de la pressée du soma, d'autres noms, sous d'autres noms la jeune fille [= qui ? ?] les protégea.

6. Indra attela les deux chevaux bais, les Ásvin le char, Brhaspati amena la vache, qui revêt toutes formes : c'est pourquoi (en tant que) Rbhu, Vibhvan et Vāja, vous avez rejoint les dieux et, (comme) artistes, vous êtes allés prendre part au sacrifice...

Quelle était l'intention des dieux en demandant aux Rbhu, qui n'étaient pas encore dieux, de diviser en quatre coupes celle, unique, que leur forgeron divin avait fabriquée pour eux ? On est réduit aux hypothèses, puisque l'explication n'est pas dans les hymnes. Peut-être entrevoyons-nous ici la trace de très vieux débats sur un point essentiel du culte, et même de la théologie : « Les dieux doivent-ils boire le soma dans une seule coupe – ce qui se traduirait en pratique, doivent-ils recevoir un sacrifice collectif ? Ou doivent-ils le boire dans des coupes multiples, appropriées – en pratique, doivent-ils recevoir des sacrifices différenciés ? » Le nombre 4, résultat désiré de la partition, serait soit un symbole de la multiplicité, soit l'expression de structures divines telles que celle qui, à l'occasion, réunit trois dieux ou groupes de dieux fonctionnels, complétés par les Viśvedevāḥ ou par les Rbhu eux-mêmes. On peut imaginer des « universalistes » (ou des confusionnistes !) s'opposant à des

« pluralistes », ces derniers appuyant leur opinion sur le choix fait par les dieux eux-mêmes et sur l'exploit technique accompli à leur demande par les R̥bhu. Il est intéressant de mettre en parallèle un récit scandinave, seulement connu dans la transposition en histoire que Saxo Grammaticus en a fait tout en y gardant les noms divins (I 7,1-2) et qui pose le même problème d'interprétation. Peut-être, de part et d'autre, un mythe plus ancien, indo-européen, a-t-il été mis au goût des lieux et des temps sans perdre sa leçon, sa philosophie (voir *Du Mythe au roman*, 1970, 2^e éd., 1983, pp. 96-99 ; cf. *Mitra-Varuṇa*², 1948, pp. 152-153). Le voici.

1. À cette époque, un certain Othinus recevait à travers toute l'Europe la qualification mensongère de dieu ; mais c'était à Upsal qu'il séjournait la plupart du temps et il honorait tout spécialement cette ville de sa résidence ordinaire, soit à cause de l'apathie de ses habitants, soit à cause de l'agrément du site. Désireux de rendre un hommage plus marqué à sa majesté divine, les rois du Nord firent reproduire son image en une statue d'or qu'ils envoyèrent à Byzance comme expression de leur respect, dans les formes les plus caractérisées de religion. De plus ils entourèrent de bracelets denses et pesants les bras de la statue.

Réjoui d'un si considérable hommage, il fut extrêmement sensible à l'affection des expéditeurs. Mais sa femme Frigga, pour pouvoir se montrer dans de plus beaux atours, convoqua des forgerons et fit enlever l'or de la statue. Othinus les fit pendre, plaça la statue sur un socle et, par l'artifice d'un étonnant sortilège, lui donna le pouvoir de parler quand on la touchait. Mais Frigga ne se tint pas pour battue : mettant l'élégance de sa parure au-dessus de la dignité de son mari, elle se prostitua à l'un de ses serviteurs. Grâce à lui, elle réussit à renverser la statue et tourna au profit de son luxe privé l'or qui avait été superstitieusement voué à un culte public. Elle n'eut aucun scrupule à s'abandonner à son impudeur pour mieux satisfaire son avidité, cette femme indigne d'être l'épouse d'un dieu. Qu'ajouterai-je ici, sinon qu'un tel dieu était au fond bien digne d'une telle épouse ? Si grande était alors l'erreur dont les mortels étaient les jouets !

Othinus donc, sous le coup de l'injure que lui avait infligée son épouse, ne ressentait pas moins le tort fait à son image que le tort fait à son lit. Profondément blessé par ces deux hontes irritantes, obéissant à un noble sentiment d'honneur, il décida de s'exiler, pensant qu'il effacerait ainsi la souillure de l'affront reçu.

2. À son départ, un certain Mithothyn, célèbre par ses sortilèges qui faisaient croire qu'il tenait sa force d'un bienfait céleste, saisit l'occasion de s'arroger lui aussi une prétendue divinité et, enve-

loppant les esprits barbares dans les ténèbres d'une nouvelle erreur, les amena, par la renommée de ses sortilèges, à célébrer des cérémonies en son honneur. Il disait qu'on ne pouvait apaiser la colère des dieux et racheter les fautes commises contre leur majesté par des sacrifices globaux et mêlés ; en conséquence, il défendit de leur adresser des vœux collectivement et établit, pour chacune des divinités, des offrandes distinctes.

Au retour d'Othinus, il renonça au secours de ses sortilèges et alla se cacher en Phéonie (c'est-à-dire dans l'île danoise de Fyen), mais les habitants se jetèrent sur lui et le tuèrent. Même une fois décédé, ses honteuses pratiques se manifestèrent, car, tous ceux qui approchaient de son tombeau, il les tuait d'une mort subite et il causa tant de calamités après sa disparition qu'il semblait que sa mort dût laisser des souvenirs presque plus affreux que sa vie, comme s'il voulait trouver des coupables pour leur faire expier son meurtre. Au milieu de ces malheurs, les habitants tirent son corps du tertre, le décapitent et lui percent la poitrine d'un pieu : ce fut leur salut.

3. Après cela, Othinus, à qui la mort de sa femme restituait son ancienne gloire, rachetant en quelque sorte la souillure faite à sa divinité, Othinus revint d'exil, et tous ceux qui, en son absence, avaient porté les titres et reçu les honneurs des dieux, il les obligea à y renoncer, disant qu'ils ne leur appartenaient pas, et, par l'éclat reparu de sa majesté, il dispersa comme ténèbres les groupes de magiciens qui s'étaient formés et il les força par un ordre non seulement à déposer leur qualification divine, mais encore à quitter la patrie, estimant à juste titre qu'il fallait chasser de la terre ceux qui usurpaient aussi scandaleusement le ciel.

L'opposition de la doctrine de Mithothyn et de celle d'Othinus et des autres dieux est la même que celle qui soutient l'opposition de Tvastr « unitariste » et des Rbhu « pluralistes » (sur l'ordre et au service des dieux). L'affabulation est seulement enrichie d'un épisode initial : dans Saxo, le pluralisme est l'état normal, ancien, mais à la faveur de l'usurpation de Mithothyn, il a été remplacé par l'unitarisme jusqu'à ce que le retour d'Othinus, à la satisfaction générale, restaure le pluralisme, obligeant Mithothyn à fuir et à se cacher. Le parallélisme est plus frappant encore si l'on prend garde que la cause de la substitution temporaire de Mithothyn à Othinus a été le dépouillement, puis le renversement par des forgerons convoqués à cet effet (*accitis fabris*), puis par l'amant de sa femme, de la statue dorée offerte en hommage à Othinus.

Le conflit doctrinal est donc resté le même dans les mythes

scandinave et védique : l'offrande unitaire adressée à tous les dieux est refusée, remplacée par des offrandes spécialisées, adressées à chacun (Scandinavie), ou à divers types divins (Inde). Visiblement, dans les deux cas, telle est la préférence, le souhait des dieux, contre Tvastr, sorte de réactionnaire, et contre Mithothyn, imprudent réformateur.

La démultiplication d'un objet unique en plusieurs est aussi le ressort d'un rituel annuel de la plèbe romaine. Par précaution contre le vol, Numa avait fait forger par l'ouvrier Mamurius Veturius onze boucliers tout semblables à l'*ancile* tombé du ciel. Cependant, le 14 ou le 15 mars, la foule menait en procession un homme couvert de peaux et le frappait avec de longues baguettes blanches en l'appelant Mamurius (Lydus, *Des mois*, IV 49). Le mythe explicatif disait que, ayant éprouvé par la suite quelques revers, les Romains en avaient accusé cette sorte d'infidélité au talisman unique qu'avait été la fabrication de onze *ancilia* supplémentaires et que, rendant le forgeron responsable, ils l'avaient expulsé de la ville en le frappant avec des baguettes (*ad artis similitudinem*, dit Servius, in *Aen.* VII 188). On voit que, dans ce scénario, ce n'est pas l'« unitariste » qui est blâmé, mais, à l'inverse de Tvastr et de Mithothyn, le forgeron « pluraliste » Mamurius – théoriquement, car, dans la pratique, le rituel officiel, patricien, de Rome utilisait l'ensemble des *ancilia*, le vrai et les faux, indiscernables (*La Religion romaine archaïque*², 1974, pp. 224-225 et notes).

C'est, je pense, dans le sillage de ces vieux récits qu'il faut placer une légende bouddhique importante puisqu'elle fonde, en se donnant l'apparence de s'y conformer d'avance, la forme de ce qui, dans la nouvelle religion, remplacera le sacrifice. Elle se situe juste après l'Éveil, parmi les premiers actes du novateur. Voici l'une des variantes, traduite par M. André Bareau dans le premier volume de son si précieux corpus, à la fois synoptique et comparatif, des légendes relatives à la vie du Bouddha, *Recherches sur la biographie du Buddha...*, *Publications de l'École française d'Extrême-Orient* 53, 1963, pp. 107-108 :

Dans une caravane qui passe non loin de l'arbre sous lequel vient d'avoir lieu la *bodhi*, se trouvent deux marchands qu'un

« ancien ami intime devenu après sa mort une bonne divinité » veut faire bénéficier, les tout premiers, des mérites que le service du Bouddha procurera dorénavant aux hommes. Il arrête la caravane par des prodiges, puis, du haut de l'espace, il la rassure :

« N'ayez pas peur ! N'ayez pas peur ! À présent, le Bouddha Bienheureux vient de créer la grande Voie. Il est sorti de la concentration dans laquelle il était resté paisiblement assis pendant sept jours. Il s'est promené, puis s'est assis sous cet arbre, mais personne ne lui a encore offert respectueusement de la nourriture. Offrez-lui respectueusement de la farine de grains grillés et du miel, et, pendant la longue nuit (des transmigrations), vous obtiendrez la paix. » Les hommes du convoi, tout joyeux, mélangèrent aussitôt convenablement de la farine de grains grillés et du miel, et se rendirent ensemble au pied de l'arbre. De loin, ils virent le Bienheureux : son aspect et son maintien étaient extraordinaires, ses facultés (*indriya*) paisibles et concentrées, il possédait les trente-deux signes (*lakṣaṇa*) du Grand Homme (*mahāpuruṣa*) et une auréole d'une toise le rendait semblable à une montagne d'or. Ils se prosternèrent aux pieds du Bouddha et lui offrirent respectueusement la farine de grains grillés et le miel.

Le Bienheureux eut cette pensée : « Tous les Bouddha du passé ont utilisé un bol (*pātra*) pour recevoir (*leur nourriture*). Les Bouddha de l'avenir agiront de même. Il faut donc que j'utilise maintenant un bol pour recevoir les dons. » Les quatre Rois Divins, ayant connu la pensée du Bouddha, prirent chacun un bol de pierre né spontanément et purifié par des parfums et ils l'offrirent respectueusement au Bienheureux en disant : « Notre seul désir est que tu acceptes de nous par compassion ces vases pour recevoir le don des marchands. » Le Bouddha eut encore cette pensée : « Si je prends le bol d'un seul roi, je ne pourrai pas (satisfaire) le désir des autres rois. » Il prit alors les quatre bols ensemble, les empila dans sa main gauche, les comprima avec sa main droite, les réunit et en fit un bol unique qu'il utilisa pour recevoir le don.

Ayant reçu celui-ci, il dit : « Prenez refuge en le Bouddha, prenez refuge en sa doctrine. » Aussitôt, ils prirent les deux refuges. Parmi les hommes, ces deux marchands sont les tout premiers qui aient pris les deux refuges.

Les variantes divergent peu, encore que l'une au moins élimine le miracle. Voici la dernière partie d'une autre – à partir du moment où les deux marchands approchent de l'arbre :

Ils virent de loin le Tathāgata : l'aspect de son visage était extraordinaire, ses facultés apaisées, concentrées et domptées au plus haut point, et il était semblable à un éléphant dompté et dépourvu de violence ou à une eau claire et limpide que rien ne souille. L'ayant vu, ils émirent des pensées de joie et, étant arrivés devant le Bouddha, ils se prosternèrent à ses pieds et se tinrent debout sur un côté. Alors, les deux hommes dirent au Bienheureux : « À présent, nous t'offrons du miel et de la farine de grains grillés. Accepte-les par compassion. »

Alors, le Bienheureux eut cette pensée : « À présent, ces deux hommes m'offrent du miel et de la farine de grains grillés. Quel vase utiliserai-je pour recevoir cela ? » Il eut encore cette pensée : « Dans le passé, quel objet les Bouddha, les Tathāgata, les Arhant, parfaitement et complètement Éveillés utilisaient-ils pour recevoir leur nourriture ? Les Bouddha Bienheureux n'utilisaient pas leurs mains pour recevoir leur nourriture. » Alors, les quatre Rois Divins qui se tenaient debout à sa droite et à sa gauche, ayant connu la pensée du Bouddha, se rendirent dans les quatre directions, y prirent chacun un bol de pierre et l'offrirent respectueusement au Bienheureux en disant : « Nous désirons que tu utilises ces bols pour recevoir le miel et la farine de grains grillés de ces marchands. » Alors, le Bienheureux accepta aussitôt par compassion les bols des quatre Rois Divins et, les réunissant, il fit en sorte qu'ils ne fussent plus qu'un seul, dans lequel il reçut le miel et la farine de grains grillés des marchands.

Ayant reçu le miel et la farine de grains grillés des marchands, il instruisit ceux-ci par ses exhortations, les convertit puis il exprima ce souhait :

« Les donateurs obtiennent nécessairement leur profit et leur intérêt. S'ils donnent à cause de leur bonheur (futur), ils obtiennent nécessairement plus tard la paix et le bonheur.

« O marchands, maintenant, vous pouvez prendre refuge en le Bouddha et prendre refuge en sa doctrine. » Dès qu'ils eurent reçu les instructions du Bouddha, ils dirent : « O très vénérable, maintenant, nous prenons refuge en le Bouddha, nous prenons refuge en sa doctrine. » Parmi les fidèles laïcs (*upāsaka*), ils sont les tout premiers qui aient pris les deux refuges, ces deux frères marchands sont leurs chefs.

En somme, en réduisant à un seul les quatre bols offerts par les dieux des quatre Orients, « protecteurs du monde » (*loka-palāh*), le Bouddha opère le miracle inverse de celui par lequel les Rbhu, à la demande des dieux, avaient fait quatre coupes à partir de la coupe unique préparée par Tvaṣṭṛ. La volonté de démarquer les opérations en les retournant est évidente. Par

cette inversion, les rédacteurs de la Vie du Bouddha ont établi ou illustré plusieurs choses :

Le Bouddha n'est pas dieu, mais, parvenu au seuil de l'Extinction, il est plus avancé et, en un sens, plus important que les dieux, puisque ceux-ci en sont encore à un stade d'existence. En conséquence les dieux, les *lokapāla* comme les petites divinités, au lieu de le commander, se mettent à son service.

Le culte, dont la scène établit le modèle et qui se répétera indéfiniment dans l'Église, n'est plus construit autour du sacrifice. Il se réduit à un hommage de respect et de bienveillance. En conséquence, il n'y a plus multiplicité de types oblatifs comme ceux qui emplissaient les traités liturgiques : tout l'hommage consiste en une nourriture simple, accompagnée du recours aux deux Refuges – qui seront trois quand l'Église sera fondée.

Il n'y a plus lieu de se ménager la protection d'êtres invisibles que leurs définitions et leurs postes dans l'administration du monde opposent les uns aux autres même quand ils collaborent – comme sont ici les régents des quatre Orients qui, même en cet instant, ne pensent, n'agissent que selon le pluralisme qu'ils portent en eux. Le Bouddha et, le prolongeant, l'Église, n'ont qu'un seul besoin, une seule tâche, une seule âme.

NOTE

M. André Bareau a expliqué la légende du miracle des coupes ramenées à l'unité par des considérations évhéméristes, et même voltairiennes, *Recherches...* I, pp. 118-120.

Il sera intéressant de chercher, dans les diverses religions du domaine indo-européen, d'autres expressions, ou traces, de cette opposition entre « unité » et « pluralité ». À Rome encore, dans les grands cultes archaïques, elle a donné lieu à une intéressante pratique. Les trois flamines majeurs (de Jupiter, de Mars et de Quirinus), qui ne forment pas un collège, sacrifient séparément en toute circonstance, chacun dans la zone d'activité de son dieu, sauf dans une circonstance annuelle, un sacrifice conjoint à la déesse Fides ; mais là, l'unité est au contraire fortement marquée : pour se rendre au lieu de ce sacrifice, les trois flamines traversent la ville dans un seul véhicule. Cette articulation des contraires, où l'unité est l'exception annuelle dans la multiplicité générale, engagera peut-être à interpréter le règne et la réforme « unitariste » éphémère de Mithouthyn par autre chose qu'un conflit de doctrines (comme je l'ai fait dans le texte) : par exemple par une alternance rituelle (cf. roi de carnaval ?).

Un changement du même ordre – l'unité prenant avantage sur la pluralité – a été parfois senti et explicité dans le christianisme. Ainsi dans la secrète de la messe du septième dimanche après la Pentecôte.

Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a denotis tibi famulis et pari benedictione, sicut munera Abel, sanctifica ; ut quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem.

Ce que le Missel de Dom Gaspar Lefebvre traduisait :

Ô Dieu qui avez réuni dans la perfection unique les divers sacrifices de l'ancienne Loi, recevez-le, ce parfait sacrifice, de vos dévots serviteurs ; sanctifiez-le de la même bénédiction que les offrandes d'Abel afin que profite au salut de tous l'offrande qu'un chacun apporte à la gloire de votre majesté.

Ni les œuvres merveilleuses de Tvaṣṭṛ ou des Rbhu, ni celles de Loki et des Elfes noirs, ni celle de Mamurius Veturius ne sont entièrement éclairées par les considérations ici proposées. D'autres connexions avec les *divisions du temps* (saisons, séries de jours, mois) ont été signalées dans le quatrième essai de *Tarpeia*, ainsi que des connexions *économiques* (plus incertaines) pour Othinus et Mithothyn dans *Mitra-Varuṇa*², 1948, pp. 148-162.

Un conflit de représentations, différent du « en commun » ~ « distributivement », mais de même style, est celui du « chacun pour soi » ~ « réciproquement ». Comment (entre beaucoup de manières) les dieux védiques l'ont-ils emporté sur les Asura ? *Śatapatha Brāhmaṇa* V 1, 1, 1-2 : « Les dieux et les Asura étaient en rivalité. Alors les Asura, par orgueil, se dirent : "En qui pourrions-nous donc faire nos oblations ?" Et ils allèrent faisant leurs oblations dans leur propre bouche. Les dieux allèrent faisant leurs oblations dans la bouche d'un autre. Et Prajāpati se donna à eux » (Sylvain LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇa*, 1898, p. 55 et n. 5 ; cf. Charles MALAMOU « Les dieux n'ont pas d'ombre », *Traverses* 30/31, 1984, pp. 85-94, n. 21).

Sur la place des techniques et des métiers dans la pensée et la religion des Grecs, on dispose des travaux de M. Jean-Pierre VERNANT, notamment « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *Revue de l'Histoire des religions*, 1957, pp. 205-225, repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*⁵, II, 1974, pp. 44-64, et la quatrième partie (« Les savoirs divins : Athéna, Héphaïstos ») de DETIENNE et VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, 1974, pp. 167-260 (et sur les Cyclopes, sur Prométhée, pp. 61-104).

ANNEXE

Les manières diverses dont les métiers ont été insérés dans les classifications idéologiques de plusieurs sociétés indo-européennes devront être minutieusement examinées. Voici un projet déjà ancien, qui garde quelque intérêt mais que je n'ai pas eu le loisir de développer et qui ne me paraît pas avoir été repris par d'autres : « Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens », *Annales, Économie. Sociétés. Civilisations* 4, 1958, pp. 716-724.

Il serait vain de prétendre déterminer comment s'articulaient, avant leurs dispersions successives ou simultanées, les sociétés de l'ensemble indo-européen : la comparaison peut reconstituer le type, non le détail concret d'une organisation préhistorique. Mais les concordances, aujourd'hui très nombreuses, relevées entre les conceptions des peuples issus de ce démembrement, telles que les reflètent des documents de natures très différentes, permettent d'affirmer que les Indo-Européens se représentaient la « bonne organisation » des groupes humains, ainsi d'ailleurs que celle de l'univers et de bien d'autres structures réelles ou conceptuelles, comme fondée sur l'agencement harmonieux de trois fonctions : souveraineté religieuse, force physique, prospérité économique. Le système bien connu des trois *varṇa* ārya de l'Inde classique – *brāhmaṇa*, *ksatriya*, *vaiśya* – n'a fait qu'accentuer et durcir, en matière sociale, cette distinction. Il est certain aussi que cette conception était bien tripartite, non quadripartite. Quand, dans la pratique sociale, une quatrième classe apparaît, il s'agit toujours d'un allongement de la série ancienne : si l'Inde classique, et déjà un hymne du X^e livre du R̥gVeda, ne déclarent pas trois *varṇa*, mais quatre, c'est parce que, aux trois classes ārya, seules préfigurées dans le reste du vieil hymnaire, ont été joints les *śūdra* non ārya, bétail humain sans autre droit ni loi que de servir. Le gros des témoignages avestiques (tous sauf un) ne connaissent de même que trois *pištra* – prêtres, guerriers, agriculteurs-éleveurs – alors que la littérature postérieure y joindra régulièrement un quatrième, particulièrement intéressant parce qu'il pose la difficile question de la place des arts et métiers dans la société.

Certes, la comparaison de nombreux mots, s'il en était besoin, prouverait que les Indo-Européens avaient déjà atteint, dans plusieurs industries, une science technique avancée. Mais nous ne savons quelle était, dans leurs diverses provinces, la place, non seulement réelle, mais idéale, des techniciens. La considération de quelques mythologies donne à penser qu'ils étaient « en marge », souvent peut-être, comme il arrive ailleurs, étrangers : c'est-à-dire à la fois tolérés ou souhaités, et craints : un dieu comme le védique *Tvastr*, forgeron et charpentier, quelque peu démoniaque, prolonge sans doute cette vieille conception, et le remarquable accord des trois ouvriers R̥bhū du R̥gVeda et des

trois « Elfes noirs », ou encore des trois nains scandinaves qui forgent les uns et les autres pour les trois grands dieux fonctionnels des bijoux non moins fonctionnels, souligne peut-être l'hétérogénéité de leur fonction : ni les uns ni les autres n'appartiennent aux espèces divines principales dans lesquelles les sociétés ârya ou germaniques se reconnaissaient. Dans les pages qui suivent, je ne veux que jalonner un vaste problème non pas de *realia* sociaux, mais d'idéologie : quels types de structures ont inventés les sociétés issues de l'ensemble indo-européen quand, sédentarisées, et leurs techniciens prenant plus d'importance, il est devenu impossible de ne pas « situer » la technique par rapport aux trois grandes fonctions ? À ma connaissance, quatre réponses ont été trouvées à ce besoin.

1. *Les artisans ont été joints en position inférieure mais homogène, comme quatrième classe sociale, aux trois classes traditionnelles.*

C'est, nous venons de le voir, l'état de choses dans l'ensemble de la tradition zoroastrienne, en dehors des plus vieux textes avestiques : aux *āθravan* ou prêtres, aux *raθaēštar* ou guerriers, aux *vastryō. fšuyant* ou agriculteurs-éleveurs, ont été subordonnés les *hūiti* ou, pour parler pehlevi, aux *asrōn, arteštar, vastryōš* (noms simplement transcrits des noms avestiques) ont été subordonnés (et désignés d'un nom authentiquement pehlevi) les « industriels », *hu-tuxš*, qui, dit Firdousi, « s'emploient à tous les métiers » et qu'une rivâyat parsie¹ montre « travaillant joyeusement comme tisseurs, orfèvres, tailleurs, forgerons, moissonneurs et fabricants d'arcs ».

Bien qu'on ne soit pas d'accord sur la répartition des noms, en partie obscurs, des quatre *phylai*, entre les quatre *bioi*, il est cependant certain que ces « tribus » primitives des Ioniens étaient, au moins théoriquement, définies par une fonction, un « mode de vie », et, à en juger par la mythologie attique correspondante, il est plus que probable que la dernière, hiérarchiquement, était bien considérée comme artisanne (*dēmiourgoi*)².

1. Citée par Arthur CHRISTENSEN, *Le Premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II, 1954, pp. 67-68.

2. C'est, à l'ordre près (qui n'est certainement pas l'ordre hiérarchique), l'énoncé de Strabon, VIII/7,1 : les quatre *bioi* définissant les quatre *phylai* sont : les agriculteurs, les artisans, les sacrificateurs, les « gardiens ». Diodore, I 28, 5,

2. Les groupes d'artisans ont été considérés comme formés du croisement ou du mélange des trois classes traditionnelles ou des principales d'entre elles.

L'Inde brahmanique présente la forme la plus développée de cette conception. Là, les classes sociales – les trois classes traditionnelles, celles des « deux fois nés », des *dvija*, augmentées des *śūdra* – sont devenues des divisions rigides, strictement endogames. Les théoriciens ont donc été conduits à réfléchir sur les effets des intermariages qui rejettent les enfants qu'ils produisent en dehors de la classe de leur père, sans les installer pour autant dans celle de leur mère, et ils ont ainsi expliqué, avec une casuistique fort détaillée, les diverses vocations artisanales. Qu'on se reporte à *Manu*, X 46-50¹ :

46. Les fils des *dvija*, nés du mélange des classes dans l'ordre direct et ceux qui sont nés dans l'ordre inverse, ne doivent subsister qu'en exerçant les professions méprisées des *dvija*.

47. Les *Sūta* (B + K) doivent dresser les chevaux et conduire les chars ; les *Ambaṣṭa* (B + V), pratiquer la médecine ; les *Vaideha* (V + B), garder les femmes ; les *Māgadha* (V + K), voyager pour faire le commerce ;

48. Les *Niṣāda* (B + Ś), s'occuper à prendre du poisson ; les *Ayogava* (Ś + V), exercer le métier de charpentier ; les *Meda* (*Vaideha* + *Niṣādī*), les *Andhra* (*Vaideha* + *Kārāvarā* [= *Niṣāda* + *Vaidehī*]), les *Cuncu* (B + *Vaidehī*) et les *Madgu* (B + *Ūgrā* [= K + Ś]), faire la guerre aux animaux des forêts ;

réduit à trois le nombre des « parties », sans doute pour accentuer une analogie égyptienne, mais le résultat est le même : la première contient les Eupatrides, définis comme des sacrificateurs ; la seconde contient des hommes qui sont à la fois agriculteurs et combattants ; la troisième et dernière, les artisans. Plutarque, *Solon*, 23, 8, guidé par un jeu de mots étymologique (*geleontas* — *georgous*) élimine les sacrificateurs et distingue une classe guerrière, une d'artisans, une d'agriculteurs, une d'éleveurs. Pour le *Timée*, 24 A, voir ci-dessous, p. 207. Je me propose de reprendre l'examen détaillé de ces faits en discutant l'argumentation et les conclusions négatives de M. P. NILSSON « The Ionian Phylae », Appendix I de *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (= *Skrifter utg. av Svenska Institutet i Athen*, I), 1951, pp. 143-149. Sur les conceptions et appréciations diverses de la fonction « travail » chez Hésiode, chez Eschyle, chez Platon, et sur leurs fondements sociaux, voir l'important article de J.-P. VERNANT, « Prométhée et la fonction technique », *Journal de Psychologie*, 1952, pp. 419-429.

1. Trad. de A. Loiseleur Delongchamps, 1833, B, K, V, Ś = *brāhmana*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra* ; B + K = nés du croisement d'un *brāhmana* et d'une *kṣatriyā*.

49. Les Kṣattṛ (Ś + K), les Ugra (K + Ś) et les Pukkasa (Niṣāda + Ś), tuer ou prendre des animaux qui vivent dans des trous ; les Dhigvana (B + Ayogavā), préparer les cuirs ; les Vena (Vaideha + Ambaṣṭī), jouer les instruments de musique.

50. Que ces hommes établissent leur séjour au pied des grands arbres consacrés, près des endroits où l'on brûle les morts, des montagnes et des bois, qu'ils soient connus de tout le monde et vivent de leurs travaux.

Ainsi, de nombreuses « professions », parmi lesquelles d'aussi importantes et certainement anciennes que celles des médecins, des charpentiers, des corroyeurs, des musiciens passent pour être issues du « mélange des classes ».

Cette conception indienne éclaire une étrange tradition romaine dont le caractère pseudo-historique et l'in vraisemblance ont été souvent dénoncés, mais dont on n'a pas pu rendre compte. J'ai montré dans plusieurs travaux que les trois tribus primitives de Rome, que la littérature annalistique et ce qui dépend d'elle à surtout interprétées « ethniquement », avaient aussi, et jusque dans la conscience des écrivains du siècle d'Auguste, des valeurs théoriquement fonctionnelles : les *Ramnes*, ou compagnons latins de Romulus et de Remus, étant associés à l'idée de direction politique et aux cultes ; les *Luceres*, ou compagnons étrusques de « Lucumon », étant sentis comme les spécialistes de la guerre ; les *Tities*, ou Sabins de Titus Tatius, étant les riches, et spécialement les riches pasteurs (*Mythe et épopée* I⁴, 1982, pp. 285-303). J'ai souligné aussi que les écrivains du siècle d'Auguste (peut-être « avec Mécène » et « après Mécène ») se sont partagés entre deux variantes de la tradition (cf. ci-dessus, *Esq.* 60), les uns, comme Properce, faisant aux Étrusques leur part et distribuant les trois fonctions entre les trois composantes ethniques appelées à devenir les trois tribus, les autres, comme Tite-Live et Ovide, éliminant les Étrusques, laissant les Latins et les Sabins, Romulus et Tatius, en tête à tête (quitte à ne plus justifier les Luceres), réunissant sur Romulus et ses Latins les deux premières fonctions, *deos* et *virtutem*, comme dit Tite-Live, par opposition aux *opes* des Sabins. Or Plutarque, qui suit la variante à deux races, a donné en outre dans la *Vie de Numa*, 17, 1-4, une explication de l'origine des groupements de métiers qu'il n'a sûrement pas inventée (trad. R. Flacelière, collection Budé) :

De toutes ses institutions sociales, la plus admirée est la division du peuple selon les métiers. La ville semblait, je l'ai dit, composée de deux nations qui ne voulaient en aucune manière s'unifier ni laisser effacer la différence qui les séparait et produisait entre les deux des heurts et des querelles interminables. Or, Numa, considérant que, lorsque des corps sont durs et difficiles, par nature, à mélanger, on les brise et on les divise en morceaux pour les amalgamer et qu'ainsi réduits en petits éléments ils s'accordent mieux entre eux, résolut de faire de même, de pratiquer de nombreuses coupures dans la masse du peuple et, mettant entre les groupes des différences nouvelles, de faire ainsi disparaître cette première et grande différence, en l'éparpillant entre les plus petites. Il répartit donc le peuple dans les divers métiers de flûtistes, orfèvres, charpentiers, teinturiers, cordonniers, corroyeurs, forgerons et potiers. Quant aux autres métiers, il les réunit tous en un seul bloc et forma de tous une corporation unique. Puis il institua des réunions et des assemblées, ainsi que des cérémonies religieuses propres à chaque groupe. C'est ainsi qu'il commença à faire disparaître de la ville cet esprit de parti qui faisait penser et dire que les uns étaient Sabins, les autres Romains, que ceux-ci étaient sujets de Tatius, ceux-là de Romulus, et cette nouvelle division aboutit à un harmonieux mélange de tous avec tous.

On a eu beau jeu de souligner que, avec ou sans Numa, les choses n'ont pu se passer ainsi, et qu'il y a beaucoup d'anachronismes dans cette revue des *collegia opificum*. Mais, si elle déçoit l'historien, elle ne surprend pas le comparatiste : comme dans l'Inde postvédique, c'est ici du mélange des composantes de la société (sans doute elles-mêmes fictives), à la fois désignées comme ethniques et (non dans ce texte de Plutarque, mais dans l'ensemble de la tradition) comme fonctionnelles, que sont sortis les métiers, notamment les joueurs de flûte, les charpentiers, les tanneurs. Le mélange romain n'est pas présenté, à la différence de l'indien, comme un mal : au contraire, dans cette *ciuitas* qui a très tôt oublié ses tribus primitives, c'est une habile mesure politique. Mais le moyen et le résultat de l'opération sont les mêmes.

3. *Les artisans ont été incorporés, comme subdivision, à la troisième des classes traditionnelles.*

Cette solution ressort, en pays scandinave, d'un détail de la

Rígsthula, du poème qui décrit la formation des classes sociales à partir des « engendrements » successifs opérés par le dieu Heimdallr. Après *Thræll*, c'est-à-dire « Esclave », dont la descendance sera couverte de noms uniformément méprisants, et avant *Jarl*, le noble militaire, dont un fils sera le roi magicien, Heimdallr engendre *Karl*, c'est-à-dire le paysan libre, dont les activités, résumées un peu plus loin par l'expression « exploiter la ferme », sont clairement décrites (str. 22) :

Il se mit à grandir et à prendre des forces,
 Il se mit à dompter les bœufs, à fabriquer la charrue,
 à charpenter des maisons, à monter des granges,
 à fabriquer des chariots, à conduire la charrue à roues.

Cette strophe associe, dans le même type d'homme, comme le faisait la pratique sociale du haut moyen âge scandinave, le travail du charpentier et du charron à celui de l'éleveur et du laboureur, et, s'agissant des granges, emploie le verbe *smíða* qui, comme le substantif *smíðr*, (*Schmied* en allemand), a en vieux-scandinave une valeur bien plus large que *schmieden*. Comme le *takṣan* védique, le *smíðr* est à la fois le forgeron et le charpentier et très généralement l'artisan. Or, dans la nombreuse descendance de Karl, un fils au nom symbolique de *Smíðr* figure en bonne place (str. 24, v. 2), entre d'autres dont les noms sont plus exactement « ruraux », tels que *Hölthr*, *Bónde*, *Bue*, *Bodde*, c'est-à-dire « Erbbauer », et trois variétés de « Bauer ».

Dans l'Iran, quand les rois Sassanides, artificiellement, ranimèrent l'antique division sociale, le développement de la bureaucratie impériale eut une conséquence analogue : sous les prêtres et les guerriers, une classe spéciale fut affectée aux scribes, en sorte que les agriculteurs et les artisans furent réunis dans une seule classe, la quatrième.

Un schéma analogue fournit au *Timée*, 24 A, une interprétation originale, mais non moins artificielle, des divisions athéniennes primitives (voir ci-dessus, p. 203, n. 1) ; une classe, bien distincte, de prêtres ; puis, sur le même plan, des groupes d'artisans, de pasteurs, de chasseurs et d'agriculteurs ; une dernière, contenant à part la gent guerrière.

4. Une conception élargie de la fonction artisanale transfigure et parfois disloque le système des trois classes traditionnelles.

C'est en pays celtique que s'est produite cette évolution. Là, les métiers sont dans un honneur que traduit la mythologie : le dieu le plus important dans le culte des Gaulois, dit César (*De bello gallico*, VI 7, 1), est « Mercurius », *hunc omnium inuentorem artium ferunt* – et son correspondant irlandais, Lug, reçoit en effet usuellement l'épithète *ildánach, samildánach* « (sym-)poly-technicien » (jusque dans le folklore moderne, W.J. Gruffyth *Math vab Mathonwy*, 1928, p. 76, n 1). La place de Lug-Mercurius dans la structure théologique n'est pas aisée à déterminer, mais il ne semble prolonger aucune figure divine indo-européenne : en lui éclate l'originalité des Celtes, comme aussi dans le fait si caractéristique que, dans l'abâtardissement gallo-romain de la vieille religion, les plus grands dieux se transforment sans peine et ne survivent que transformés en dieux de métiers et de corps de métiers. Mais Lug n'est pas seul. Dans la brève liste de dieux que donne César, cinq noms en tout, trois – à côté du souverain « Jupiter » et du « Mars » guerrier – sont engagés dans des métiers : outre « Mercurius », ce sont le médecin « Apollo » et « Minerua », laquelle transmet *operum et artificiorum initia*. L'absence de tout patron de l'élevage et de l'agriculture est d'autant plus remarquable qu'elle caractérise aussi la liste des cinq dieux qui, selon la mythologie héroïsée, forment l'état-major des Tuatha Dé Danann, c'est-à-dire des anciens dieux, dans leur lutte pour la conquête de l'Irlande : autour de Lug Samildánach, la variété de druide qu'est Dagda et le champion Ogma ne sont associés qu'au forgeron Goibniu et au médecin Diancecht. Ce n'est que dans la forme galloise de cette équipe qu'un Amaethon – le laboureur par excellence – apparaît, jumelé à Govannon, le Forgeron (v. ci-dessus, *Esq.* 59).

Dans l'image que la société s'est faite d'elle-même, cette importance qualitative et quantitative reconnue à l'artisan a eu des conséquences et des expressions diverses. Tantôt il s'est rattaché ou associé étroitement, dans la vieille classification plus ou moins maintenue, à la première fonction, à celle des magiciens et des savants. Tantôt l'idée de « métier » s'est généralisée et a développé un cadre nouveau où même les spécifications de

druide et de guerrier, jadis si nettement distinguées, ne sont plus que des métiers parmi les autres, comme les autres.

La première conception soutient les nombreux textes où « druidisme » et « arts et métiers » sont rapprochés sur un même niveau. Tel le petit poème où Duald mac Firis, au ^{xvii}^e siècle (voir *Mythe et épopée* I⁴, p. 435), a résumé une tradition plus ancienne et bien intéressante, qui, comme l'a fait de son côté l'annalistique romaine, prétend distribuer les « fonctions » entre les grandes composantes légendaires – les Fir Bolg, les Fir Domnann et les Gaileon démoniaques, puis les Tuatha Dé Danann divins, puis les humains « Fils de Mil » – qui ont successivement contribué à former la société irlandaise actuelle : tous ceux qui sont braves et hardis dans les combats descendent des Fils de Mil ; descendent des Tuatha Dé Danann, conjointement, les éleveurs de bétail, les artistes, et ceux qui pratiquent toute magie secrète ; quant aux tribus démoniaques, en sont sortis les malfaiteurs, les voleurs, les menteurs, etc. On constate ici une promotion de l'art (et aussi de la vie pastorale) au niveau de la magie ; seule l'activité guerrière, et naturellement les conduites méprisables, restent distinctes. Telles encore deux strophes d'un poème inséré dans une des refontes du *Livre des Conquêtes* (*Leabhar Gabala*, p. 238) : au cours d'une migration une partie de la troupe de Golamh se met à apprendre *dana*, les arts et métiers ; or la suite analyse cette notion en trois spécialités de dignités apparemment égales, *saoirsi*, *draoidecht*, *brethemnus*, c'est-à-dire « craftsmanship, druidry, jurisprudence », auxquelles vient s'adjoindre, au profit de trois rois, *foghlam ngaiscodih is troide*, « learning of valour and prowess ».

La seconde conception se manifeste dans le récit épique sur la bataille de Magtured : avant l'engagement, chaque personnage de l'armée de Lug (et c'est la société en résumé) définit sa spécialité et promet de la mettre au service de la cause commune : ceux qui prennent ainsi la parole sont, dans l'ordre de leurs « entrées », qui n'est certainement pas un ordre hiérarchique : le forgeron, le médecin, l'ouvrier en bronze, le charpentier, le champion de combat, les sorciers, les échansons, les druides, l'incantateur, les sorcières, et pour finir le complexe Dagda, à la fois sorcier lui-même et manieur de la grosse massue (sur tout ceci, voir maintenant C. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais* I, 1980, pp. 47-104 et le volume de commentaire,

sous presse, ainsi que Elizabeth A. Gray, « *Cath Maige Tuirred* », dans *Éigse XVIII*, 1981, pp. 183-209 ; *XIX*, 1982, pp. 1-35 et pp. 230-262). La vieille structure est ici comme dissoute, émiettée entre les catégories nombreuses et uniformes de la « technique ».

Ces réponses multiples montrent l'importance du problème posé aux vieux théoriciens par la pression croissante que le fait technique a exercée sur des formes d'organisation et de pensée qui ne le comprenaient pas. La dernière est étonnamment moderne (pp. 75-77) :

Lug eut un entretien avec ses deux frères, c'est-à-dire avec Dagda et Ogma, à Grellach Dollaid, le lendemain matin ; furent convoqués avec eux ses frères Goibniu [le Forgeron] et Dian-cecht [le Médecin]. Pendant une année pleine ils délibérèrent secrètement, *immon run-sin*, et c'est pour cela que Grellach Dollaid a été surnommé *Amrhun Fer nDea*, Mystère des Hommes de la Déesse. Une convocation à leur réunion fut ensuite adressée aux druides d'Irlande, à leurs médecins, à leurs cochers, à leurs forgerons, à leurs fermiers et à leurs juges ; [Lug et ses frères] s'entretenirent avec eux en secret, *a ndiclet*...

C'est une véritable tenue de Loge des « Ouvriers », sous la direction des cinq (trois + deux) Officiers. Au pays gaélique, près de l'île sœur où devait naître plus tard la franc-maçonnerie dite écossaise, la réflexion sur la dignité et la puissance des arts et métiers avait déjà une première fois renouvelé l'image idéale que les sociétés se faisaient d'elles-mêmes.

Le serment des Scythes

Les auteurs grecs ne nous ont pas transmis un tableau systématique des diverses espèces de serments en usage chez les Scythes. Outre le serment le plus solennel « par les foyers royaux », qui ne devait pas être usuel et dont les conséquences étaient graves au cas où le roi tombait ensuite malade et que les devins révélaient alors qu'un faux serment ou un parjure avait été commis (Hérodote, IV 68) ; outre le serment sur la peau de bœuf réservé à la promesse d'aide militaire (voir Romans de Scythie..., 1978, pp. 280-282 et Esq. 40, La Courtisane..., 1983, pp. 139-146), nous ne connaissons qu'une procédure, qui garantit contrat ou alliance (Hérodote, IV 70) et une formule rapide qui assure de la véracité d'un récit (Lucien, Toxaris 38 et 56).

Dans l'une et dans l'autre, les armes, une en particulier, sont à l'honneur.

1. La procédure, d'un type très largement répandu à travers le monde, consiste à faire couler dans une grande poterie pleine de vin du sang prélevé sur les deux contractants et à leur faire boire, ainsi qu'aux principaux témoins, quelques gorgées du mélange. Mais, auparavant, les metteurs en scène avaient trempé, avec des formules exécratoires, deux armes de poing (sabre, hache : ἀκινάκην, σάγαριν) et deux armes volantes (flèches, javelot : οἰστούς, ἀκόντιον).

2. La formule est : « par le vent et par le sabre » (μὰ τὸν ἄνεμον καὶ τὴν ἀκινάκην).

En facteur commun, donc, il y a l'ἀκινάκης sabre-cimeterre, et nous comprenons aussitôt le sens de cette constance. Une

description célèbre d'Hérodote enseigne que l'Arès scythique est figuré par une seule arme de ce type dressée sur l'énorme amoncellement de fagots qui lui sert de sanctuaire en plein air. C'est certainement Arès, ici aussi, qui, sous le couvert de l'arme qu'il « est », se voit appelé à garantir avec ses terribles moyens l'honnêteté du contractant ou du déclarant. Pour parler védique, c'est Indra, pourfendeur de « celui qui trompe Mitra (le Contrat) » ou « qui manque au contrat ».

Les deux environnements ne se recouvrent pas. Dans la procédure, le sabre est accompagné de trois autres armes, par le souci peut-être d'équilibrer les armes d'estoc ou de taille et les armes de jet ; on rejoint ainsi la variante que Quinte-Curce a consignée (VII 8, 18-19) de la liste des talismans « donnés » aux Scythes : alors qu'Hérodote n'indique, parmi les objets d'or tombés du ciel, qu'un seul symbole de la fonction guerrière, la hache, l'historien latin en distingue deux, *hastam*, *sagittam* et les commente : « Nous attaquons nos ennemis de loin avec la flèche, de près avec la lance. » Mais, quels que soient le nombre et la nature des armes, elles sont toutes du même niveau, celui de la guerre. La procédure qui en juxtapose quatre ne fait que multiplier les modes de cette seule protection.

Plus étrange est au premier regard, dans la formule, l'association en couple du Vent et du Sabre personnifiés. L'explication que Lucien met dans la bouche de Toxaris est peu vraisemblable. Comme Ménippe s'étonne et s'amuse de l'entendre jurer par des choses qui ne sont pas des dieux, il riposte (38) :

« Crois-tu donc vraiment que le Vent et le Sabre ne sont pas des dieux ? Méconnaiss-tu à ce point que la vie et la mort sont ce qu'il y a de plus grand parmi les hommes ? Or, chaque fois que nous jurons par le Vent et par le Sabre, c'est par ces réalités-là que nous jurons, puisque l'un est la cause de la vie et que l'autre fait mourir. »

On ne contestera pas l'aptitude des sages scythiques à rivaliser avec les présocratiques, à jongler avec les notions les plus générales et à simplifier les plus complexes. Mais on chicanera celui-là sur une convenance : mettre un serment sous la garantie d'un dieu, c'est accepter d'avance, en cas de manquement, la colère et le châtimement de ce même dieu. Cela va très bien pour l'Arès armé ou pour son arme meurtrière. Mais à quoi servirait

de doubler l'une ou l'autre par un « maître ou un instrument de vie » ? Quelle punition peut infliger la vie, le souffle de vie, à moins de manquer à sa définition et de se transformer en autre chose ?

Peut-on sauver le principe au moins de l'interprétation de Lucien – à savoir que les deux termes « vent » et « sabre » s'opposent de quelque manière – en recourant à un autre couple de contraires que la vie et la mort ? C'est *a priori* peu plausible, puisque ces deux termes, un phénomène naturel qui échappe à l'homme et une arme fabriquée par l'homme, ne sont pas homogènes. Et surtout, que pourrait être ce couple ? Même en traduisant par « air » le mot scythique rendu en grec par « vent », ce qui, à en juger par le védique et l'avestique, serait admissible, il serait évidemment artificiel de ramener le couple « vent et sabre » au couple dédoublé de la procédure décrite plus haut, « arme de jet traversant l'air, portée par l'air », et « arme de main ».

Si ces deux termes ne s'opposent pas, ils doivent sinon se compléter, du moins concourir à la même menace, exprimer deux aspects, ou deux temps de la même menace qui, étant donné le sabre et ce qu'on aperçoit derrière lui de mythologie, ne peut être qu'une menace de mort violente. En cherchant dans cette direction, on rencontre deux hypothèses dont l'une s'élimine presque sûrement.

Les Ossètes disposent de deux mots pour désigner le vent. L'un, *dymgæ*, est proprement le participe présent du verbe *dymyn* « souffler », employé substantivement. L'autre est le vieux mot *uad* qui prolonge le *vāta* indo-iranien. Quant au folklore des mêmes Ossètes, il fournit deux explications possibles de l'association de ce vent et du sabre. Il s'agit, dans un cas, d'une collaboration successive de deux êtres ou de deux forces, le premier préparant l'autre. Dans l'autre, d'une collaboration simultanée, ou plutôt de deux aspects d'un même être ou d'une même force.

À travers l'épopée narte, le Vent, personnifié – lui ou, plus rarement encore, sa femme – intervient peu. Il le fait alors soit comme messenger, soit comme témoin et dénonciateur. On peut donc concevoir que, des deux garants du serment du *Toxaris*, « le Vent » soit seulement chargé de constater le parjure ou le

message et d'aller en informer « le Sabre », c'est-à-dire Arès, la sanction étant réservée à ce dernier. Mais le corpus épique ne présente pas, à ma connaissance, de scènes de ce type. Certes Batradz, l'héritier d'Arès, le héros d'acier, vit bien normalement dans le ciel, prêt à en descendre pour secourir ou pour punir, mais son information ne vient pas du Vent : ou bien il voit lui-même la scène où il interviendra, ou bien il entend les appels, les chants des Nartes en péril, ou bien il est averti par la magie de la mère des Nartes, Satana, ou par un oiseau (hirondelle, coucou...) qu'elle lui envoie. De plus, le Vent ainsi compris est à peine personnifié et l'on imagine mal que ce génie mineur, ou son prototype mythologique, soit mis en évidence au même titre et au même niveau qu'Arès-Sabre.

L'autre possibilité au contraire donne une explication équilibrée.

1. Linguistiquement, elle se fonde sur l'orientation qu'a prise le mot *uad*, plutôt « bourrasque violente, tempête » que simplement « vent ». Si *dymgæ* est « le vent », le composé *uad-dymgæ* est la « tempête ». Or dans le panthéon védique et dans d'autres théologies indo-européennes, le dieu typique de deuxième fonction associe, plus que les autres dieux fonctionnels, une valeur naturaliste à sa valeur sociale et morale, étant à la fois dieu responsable d'un phénomène et patron d'une activité ou d'un groupe humain. Qu'on pense au guerrier Indra, dont l'arme, le *vájra*, est aussi la foudre, ou à *Thórr*, proprement « le Tonnerre », qui pourfend avec son marteau les géants et provoque les orages.

2. Il a été montré que, dans l'épopée ossète, le héros Batradz et, à travers lui, l'Arès des Scythes prolongent une figure mythologique plus proche d'Indra que de l'Arès grec auquel Hérodote l'assimile (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, pp. 19-90). Or, en même temps qu'il est, à coups d'épée, le plus redoutable pourfendeur de géants et, dans ses colères, de Nartes et de génies, il est en rapport symbolique avec l'orage et la foudre. Sa manière de tomber du ciel sur la terre comme une masse incandescente, les tempêtes que soulève encore aujourd'hui son épée quand elle s'élance du fond de la mer où elle a été jetée ne laissent pas de doute.

3. Les dernières violences que Batradz exerce contre les Nartes avant de mourir (et cela est d'autant plus important que

c'est au cours de cette longue scène qu'il se découvre le plus nettement comme un héritier folklorisé de l'Arès scythique) mettent en action cette double nature. Après avoir exigé d'eux, en paiement du sang de son père, une tâche évidemment impossible (tailler une poutre dans une plante qui n'existe que comme arbuste), il les massacre et par le vent d'ouragan et par son épée. Les variantes sont nombreuses. On en trouvera résumées plusieurs dans *Légendes sur les Nartes*, pp. 64-68 et dans *Le Livre des Héros*, pp. 233-235). Voici l'une des plus anciennement notées (G. Šanaev, 1876) :

« Remplissez les bottes de mon père avec la cendre de soieries ! » commande-t-il aux Nartes. Les Nartes se mettent à l'ouvrage. Nuit et jour, ils brûlent toutes sortes d'étoffes de soie, mais à peine sont-elles en cendres que Batradz surgit : *il se change en ouragan et, de son souffle, disperse le fruit de tant de peines*. Les Nartes s'affligent, recommencent leur labeur, et Batradz, *de nouveau mué en un vent violent*, disperse les cendres, tant qu'à la fin il ne reste plus chez les Nartes un lambeau d'étoffe de soie [...]. Alors commence pour les Nartes une dure misère. Batradz les pourfend à *coups d'épée*, les écrase sous les sabots de son cheval. Que peuvent-ils faire ? Aucune arme n'a prise sur Batradz...

Et de nouveau, le vent prend la relève :

Un jour, il résout de décourager les survivants en leur prouvant sa force et son invulnérabilité. Il leur ordonne d'avancer un canon gigantesque et de l'y placer comme boulet. Comme on ne trouve pas d'écouvillon pour un si grand engin, il déracine un cèdre de mêmes proportions. « Mais maintenant, lui demandent les Nartes, comment saurons-nous que tu as atteint le fond du tube ? » – « Je tousserai ! » Les Nartes l'engouffrent dans le tube. Quand ses genoux touchent la charge, il tousse et, avec sa toux, *sort du canon un ouragan* qui disperse les Nartes aux quatre coins du monde, tuant les uns, estropiant les autres...

Ces thèmes se retrouvent dans l'ensemble des variantes. Parfois seulement, le surnaturel est atténué : au lieu de se transformer lui-même en ouragan, c'est à Dieu que Batradz demande d'en déchaîner un. Ainsi dans la scène des étoffes de soie (*Narty hajfytæ*, p. 258) :

« Dieu des dieux (*Xucauty Xucau*) ! dit-il, déchaîne le vent qui

tourbillonne, la tempête qui tournoie (*zilgæ dymgæ tuxgæ uad ranadz*) ! »

Et le vent de Dieu fait son office :

Le vent qui tourbillonne, la tempête qui tournoie vint et emporta les cendres des étoffes (*zilgæ dymgæ tuxgæ uad racyd æmæ qumacy aertxutaeg faexasta*).

La mort de Batradz, frappé par Dieu d'une maladie pestilentielle, associe de même étroitement le héros, son épée et l'ouragan (*Légendes sur les Nartes*, p. 69) :

Le peu de Nartes qui survit vient supplier Batradz de ne pas anéantir leur race. Alors seulement il a pitié d'eux. Il leur dit qu'il est satisfait de sa vengeance et consent à mourir. « Mais, ajoutait-il, je ne pourrai mourir tant que mon épée n'aura pas été jetée à la mer, ainsi en a décidé le destin ! » Les Nartes tombent dans un nouveau désespoir : comment jeter à la mer l'épée de Batradz ? Ils décident de tromper le héros, de lui affirmer qu'elle a bien été jetée et que c'est pour lui l'heure de mourir [...]. « Quels prodiges avez-vous vus quand mon épée est entrée dans la mer ? » leur demande-t-il. – « Aucun », répondent les Nartes, tout penauds. – « C'est donc que mon épée n'a pas été jetée à la mer. Autrement, vous auriez vu des prodiges. » Les Nartes doivent se résigner. Ils déploient toutes leurs forces, attendent plus d'un millier d'animaux. À la fin, ils réussissent à tirer l'épée jusqu'à la côte et la jettent dans la mer. Aussitôt s'élèvent vagues et ouragans, la mer bouillonne, puis devient couleur de sang. Les Nartes sont dans un étonnement et dans une joie sans bornes. Ils courent raconter à Batradz ce qu'ils ont vu. Convaincu, il rend le dernier soupir.

Ainsi la vie de Batradz est étroitement solidaire de son épée, et tous deux, le héros et l'arme, déchaînent vents et tempêtes. On comprend que, pour jurer par Arès, c'est-à-dire pour accepter d'avance, en cas de parjure, d'endurer les mêmes traitements que les Nartes ont endurés de son héritier folklorique Batradz, les Scythes jurent par ses deux manifestations, le vent de tempête et le sabre.

Si cette interprétation est juste, elle implique que les Scythes confiaient la garde principale du serment non pas à des équivalents du Mitra et du Varuna indiens, mais à l'équivalent d'Indra qui, d'ailleurs, dans l'Inde, participe aussi à cet office, mais

comme l'auxiliaire et l'exécutant des deux grands Āditya. Les valeurs « indriennes » du Miθra avestique réduisent peut-être la différence.

NOTES

Le « serment » est nommé *ard* (indo-iranien **rtá* « ordre » [cosmique, social, etc.] : cf. latin *ius-iurandum*). Sur la place de l'*ard*, au plus haut niveau, dans une triade de procédures fonctionnellement marquées (pour désamorcer la vendetta), voir *Esquisse* 39, dans *La Courtisane...*, pp. 130-138.

Sur le destin ossète de l'équivalent de l'autre nom indo-iranien du vent, **Vāyu*, voir *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 297-301. Dans l'Avesta, Vayu est la première des dix incarnations de *Vərəθraǵna* (cf. véd. *Vṛtrahan*, épithète d'Indra, génie de l'offensive victorieuse).

Faut-il comparer le serment tsigane par le vent ?

Romans scythiques

Quelle qu'en soit l'origine, l'information scythique de l'auteur du Toxaris se découvre, d'étude en étude, consciencieuse et intelligente. Parmi les cinq histoires que le Scythe met en concurrence avec les cinq histoires grecques de Mnésippe, deux, particulièrement originales, se sont laissé illustrer par des traditions ossètes ou caucasiennes récemment recueillies (le serment sur la peau de bœuf, Romans de Scythie, XX, pp. 273-282 ; les yeux sacrifiés pour l'ami, ibid., XXIX, pp. 368-373). On peut ajouter que le cadre même de la compétition, d'un concours de récits, moraux ou merveilleux, est abondamment utilisé dans les corpus folkloriques des mêmes peuples, notamment dans les variantes de l'épopée narte. Il se peut qu'il y ait davantage.

I. ORESTE ET PYLADE CHEZ LES SCYTHES

Le thème de la compétition est indiqué dans le titre : « Toxaris ou l'amitié » : chacun des deux concurrents raconte cinq traits nationaux d'amitié qu'il juge inégalables. Mais l'ouverture du dialogue, abrupte, se réfère à un culte scythique qui étonne le Grec.

— Que dis-tu, Toxaris ? Vous sacrifiez à Oreste et à Pylade, vous, les Scythes, et vous les regardez comme des dieux ?

— En effet, Mnésippe, nous leur sacrifions, mais nous ne les regardons pas comme des dieux, simplement comme des hommes vertueux.

– Avez-vous donc l'usage de sacrifier aux hommes vertueux, après leur mort, comme à des dieux ?

– Non seulement cela : nous les honorons aussi dans nos fêtes et dans nos réunions solennelles.

– Qu'attendez-vous d'eux ? Vous ne prétendez pas gagner leur bienveillance par vos sacrifices, puisqu'ils ne sont que des morts ?

– Ce n'est déjà pas peu de chose que d'avoir la bienveillance des morts, mais nous pensons aussi que, en commémorant les meilleurs des morts, nous faisons du bien aux vivants. Nous estimons que, par ce moyen, il arrivera que beaucoup d'entre nous voudront leur ressembler.

Tout cela est bien scythique, et même ossète : les festins, parfois ruineux, offerts aux morts, l'intervention bienveillante ou malveillante des morts dans les entreprises, l'irritation d'un mort qu'on a oublié d'inviter sont des motifs maintes fois utilisés dans l'épopée narte. Mais Mnésippe en revient à Oreste et à Pylade : l'hommage qui leur est rendu en Scythie est d'autant plus étonnant, dit-il, qu'ils ont été, pour les Scythes, non seulement des étrangers, mais des ennemis :

Jetés sur vos côtes par un naufrage, ils furent pris par les Scythes d'autrefois et emmenés pour être sacrifiés à Artémis. Mais ils attaquèrent les surveillants de leurs fers et vainquirent la garde, tuèrent le roi, puis, prenant avec eux la prêtresse, s'emparèrent d'Artémis elle-même et repartirent en bateau.

Toxaris répond que tant de bravoure, à elle seule, mériterait d'être honorée, mais que la vraie raison est ailleurs (ch. 6) :

L'histoire de ce qu'ils ont souffert l'un avec l'autre ou l'un pour l'autre, nos ancêtres l'ont gravée sur une stèle dans le temple d'Oreste et ils ont ordonné par une loi que l'étude de cette inscription serait le premier enseignement, la première éducation de leurs enfants, en sorte que chacun d'eux oublierait plutôt le nom de son père qu'il n'ignorerait les actions d'Oreste et de Pylade. Ce n'est pas tout. Le récit qui se lit sur la stèle a été, par les anciens, représenté par des peintures sur le péribole du temple. On y voit Oreste naviguant avec son ami, puis, après que son navire a été brisé sur les rochers, capturé et préparé pour le sacrifice. Déjà Iphigénie va les immoler [...]. Sur le mur d'en face, Oreste est peint délivré de ses liens et tuant Thoas avec une foule d'autres Scythes. Enfin ils s'embarquent, tenant Iphigénie et la déesse. En vain les Scythes veulent arrêter le navire, se suspendent au gou-

vernail, essaient de monter à bord. Devant l'inutilité de leurs efforts, les uns déjà blessés, les autres pris de peur, ils regagnent la terre à la nage.

C'est surtout dans cette scène, dans le combat contre les Scythes, que se manifeste le dévouement réciproque des deux amis. Le peintre les a représentés tous deux, oubliant chacun de se couvrir pour repousser les ennemis qui attaquent l'autre. Chacun essaie de s'interposer entre les flèches et son ami. Il compte la mort pour rien s'il le sauve et attire sur son propre corps les coups destinés à l'autre.

Voilà les vertus vraiment scythiques et, en tout premier lieu, l'amitié qu'ont déployées contre les Scythes les héros étrangers. Cela a suffi pour leur valoir un culte :

C'est pourquoi nous leur avons donné le nom de *korakes* (en grec : les Corbeaux) qui signifient dans notre langue les génies de l'amitié.

Bien entendu, le temple avec sa décoration, si contraire à l'usage des Scythes, sont des enjolivements grecs. Mais du thème du récit, du culte que les Scythes rendaient à deux héros amis, il n'y a pas de raison de douter. En clair : tout ou partie de l'histoire d'« Iphigénie en Tauride » devait ressembler assez à une authentique légende scythique, elle-même soutenant un culte, pour que l'*interpretatio* s'imposât, et cela peut-être dès avant le temps d'Hérodote ou même des Chants Cypriens. Partie plutôt que tout : la personnalité des enfants d'Agammemnon, frère et sœur, l'ombre de leur père, le long roman constitué par le sacrifice d'Aulis et la guerre de Troie, n'avaient aucune chance de rencontrer des répondants, même lointains, dans la Scythie pontique ou intérieure. Ce qui pouvait s'y retrouver, et ce sur quoi Lucien insiste, c'est le dernier épisode, les deux héros livrés aux mains d'une femme desservant un culte barbare ou appartenant à une race barbare et sauvés par l'amitié à laquelle ils sont restés jusqu'au bout fidèles.

Cette légende scythique, que nous ne pouvons pas connaître directement, rappelle, dans son type, un épisode du folklore épique des Ossètes. J'ai traduit ce texte dans *Le Livre des Héros*, pp. 202-204. Les groupes de personnages opposés ne sont plus, naturellement, des Grecs (sympathiques) et des Scythes barbares (sanguinaires). Ce sont les *Nartes* ossètes d'une

part, de cruels génies démoniaques d'autre part. Les Nartes capturés sont l'illustre Soslan avec une sorte d'écuyer « le fils d'un homme pauvre ». Les génies sont les Kadz, le peuple dont la souveraine est appelée « la Satana des Kadz », par opposition à la véritable Satana, mère et conseillère des Nartes. Mais à ce point interviennent des situations, des caractères propres à l'épopée narte : les deux prisonniers ne se délivrent pas eux-mêmes, il y faut l'intervention de l'autre grand Narte de la jeune génération, Batradz. De plus, Soslan n'est pas un prisonnier innocent ; magnifique guerrier, il est démuni devant les tentations de la chair et, cette fois, mérite son sort. Tout au plus, incidemment, apprenons-nous que les Kadz ont l'habitude d'enlever sans cause des jeunes filles et des jeunes gens, qui vont être délivrés en même temps que Soslan et son fidèle compagnon. Malgré ces divergences, qui commandent quelques péripéties différentes, l'analogie des deux intrigues est manifeste. Renvoyant pour le détail à mon livre de 1965, je me borne à souligner les éléments comparables.

Soslan ayant, au cours d'une chasse, fait violence à quelques jeunes filles du pays des Kadz, la Satana des Kadz envoie aussitôt un détachement qui saisit Soslan avec son compagnon, « le fils d'un homme pauvre », et les amène devant elle. Elle les garde prisonniers et les cloue par leurs vêtements au mur de sa chambre de nacre.

La disparition de Soslan consterne les Nartes qui passent une semaine en recherches vaines. Batradz était alors absent. Quand il revient et apprend la nouvelle, il se met à son tour en campagne. Informé des événements par la Fille du Soleil, qui est sa « sœur de serment », il va droit au village des Kadz. En chemin, il rencontre l'homme pauvre qui est lui aussi en quête de son fils disparu, et il lui promet de le lui ramener. À peine arrivé, il empoigne la Satana des Kadz, la fait parler et entre dans la chambre de nacre. À la vue de Soslan cloué au mur, ses grands yeux se mouillent de larmes :

— « Quelle polissonnerie t'a fait finir ta chasse dans cette chambre ? » dit-il. « Par égard pour celui qui est près de toi, le fils de l'homme pauvre, qu'elle te soit pardonnée ! Autrement, je t'aurais laissé ici, cloué au mur... »

Il détache les deux prisonniers et, courant à travers le village, massacre les Kadz. Il emporte leurs richesses et ramène aussi « des jeunes filles et des jeunes gens qu'ils avaient capturés ». Sur le chemin du retour, il rend à l'homme pauvre son fils avec une

part du butin. Rentré au village des Nartes, il distribue le reste aux pauvres.

Ce n'est évidemment pas une forme ancienne de *ce* récit particulier qui a pu avoir cours chez les Scythes maritimes connus des Grecs et que ceux-ci ont combinée avec l'histoire taurine d'Oreste, de Pylade et d'Artémis. Mais sans doute était-ce un récit du même type, où les deux jeunes gens étaient innocents, où leur association, leur amitié, était plus active et plus colorée que celle de Soslan et de ce « fils d'un homme pauvre » dont nous ne savons rien. Une adaptation aisément explicable aura remplacé quelque cruelle reine de génies par la non moins cruelle Artémis obligeant Iphigénie captive à participer à sa cruauté.

Peut-être même est-ce l'existence d'une telle « variante », interprétée par les Grecs, qui, dès les plus anciennes formes de la geste d'Oreste, aura fait placer l'aventure au nord du Pont-Euxin, chez les Scythes, alors qu'elle pouvait l'être en d'autres lieux. On aurait ainsi une situation proche de celle qui héberge au Caucase le supplice de Prométhée : si cette scène a été assez tôt localisée sur les grandes montagnes d'entre les deux mers, c'est probablement parce que les Grecs en avaient reconnu l'analogie, malgré des affabulations différentes, avec les légendes indigènes de géants enchaînés, aujourd'hui encore si largement répandues. Un très beau livre de M. Georges Charachidzé apportera et exploitera bientôt sur ce point une documentation impressionnante.

II. HALTE AU PIED D'UN ARBRE

Lors de l'exposition « Or des Scythes, trésors des musées soviétiques », qui, promenade à travers le monde, a honoré Paris de sa présence pendant les derniers mois de 1975, nous avons pu admirer quelques pièces illustrées de scènes où plusieurs personnages jouent chacun un rôle dans un ensemble concerté. Scènes de mœurs ? Illustration de légendes ? Les commentaires qu'en ont faits les érudits vont dans l'un ou dans l'autre sens, avec une préférence marquée, semble-t-il, pour le second : n'est-il pas séduisant de retrouver, dans les gestes ou les attitu-

des prêtés par l'artiste à ses personnages, des allusions à une action mythique ou romanesque connue par ailleurs ? En dépit d'abus – je pense au déchiffrement de la légende sur l'origine des Scythes autour des vases de Koul Oba et de Voronège (*Esq.* 9, dans *Apollon sonore*, pp. 86-89) – beaucoup de ces illustrations appellent en effet une exégèse littéraire ou même simplement folklorique. L'un des cas les plus remarquables est celui que reproduit la planche 187 du *Catalogue* de l'exposition (pp. 110-111, 195-196) et qui fait partie de la « collection sibérienne » de Pierre le Grand, sans précision d'origine. C'est une plaque d'or ajourée formant l'élément de gauche d'une paire de plaques symétriques (d'un ceinturon ?). La moitié de droite présente, au premier plan, un guerrier tout équipé, les yeux ouverts, allongé sur deux personnages.

À droite, le visage de profil, une femme assise, à la haute coiffure, soutient sur son giron la tête, tournée vers le bas, du personnage allongé ; le bras droit de la femme est replié sur sa poitrine de manière qu'elle pose la main dans les cheveux de l'homme ; de sa main gauche, au bout d'un bras normalement accoudé, elle tient la main droite de l'homme qui, elle, prolonge un bras dans une posture inconmode qui ramène l'épaule droite en avant tandis que le bras gauche, inoccupé, repose devant le buste.

À gauche de la scène, c'est-à-dire au milieu de la plaque, un homme, de face, assis ou accroupi, supporte les cuisses et les jambes de l'homme allongé ; il tient dans sa main droite la bride, attachée aux naseaux, de deux chevaux sellés qui, placés debout, côte à côte, arrêtés et calmes, occupent la moitié gauche de la plaque.

Au second plan, à droite, entre les deux personnages assis, se dresse un arbre auquel est attaché le goryte – carquois et arc – du guerrier allongé.

Les visages des hommes ont des traits mongoloïdes et la selle est typique des populations de la steppe, plus précisément de la région de l'Altai : l'objet appartient à l'art scythique le plus oriental tel qu'il a été adapté et interprété par les peuples voisins. On pressent là un motif folklorique. C'est vraisemblable. Mais on a voulu préciser, dans une forme que résume bien le *Catalogue* :

[...] Plus passionnante encore est l'interprétation de cette scène, sur laquelle se sont penchés G. Laszlo et M. P. Griaiznov. En effet, des ballades hongroises, des légendes scandinaves et germaniques, mais aussi les cycles bretons et le folklore français, racontent inlassablement le motif de la jeune fille enlevée par le guerrier à cheval, de leur halte sous un arbre, de la demande pressante du cavalier pour que la jeune fille lui « fasse la tête », geste qui la laisse déshonorée si celui-ci ensuite l'abandonne. Car la main de la jeune fille posée sur la tête de l'homme étendu est bien plus qu'un geste d'affection, elle symbolise les noces de la belle et de son amant.

Je crains que, dans sa précision, ce commentaire ne soit un mirage. Dans la plupart des textes occidentaux, si la jeune fille touche la tête du cavalier, c'est pour le gratter ou l'épouiller, en signe de soumission dévouée. Ce ne peut être ici le cas. Si la femme « fouillait » les cheveux de l'homme, elle regarderait ce qu'elle fait, alors qu'elle porte la tête droite et regarde en direction des chevaux, et surtout elle engagerait les deux mains dans l'affaire. L'homme lui-même serait tourné de manière à lui présenter non le front, mais le maximum de cheveux et, s'il avait exigé ce service, il ne retiendrait pas une des mains de la femme dans la sienne.

Le goryte accroché à l'arbre est, lui aussi, généreusement interprété :

Hérodote nous dit en effet à propos des Massagètes d'Asie centrale : « Chacun ne prend qu'une seule épouse, mais ils les possèdent en commun [...] et lorsqu'un Massagète a envie d'une femme, il suspend son carquois à l'avant de son chariot et il a commerce avec elle sans être dérangé » (I 216).

La plaque ne suggère rien de tel : pas de « commerce » nécessitant un signal d'indisponibilité, une façon de signifier « entrée interdite ». Si le goryte est suspendu à l'arbre, c'est plutôt parce que le cavalier, qui allait se coucher sur le côté gauche, a mis au vestiaire un gros objet métallique qui l'aurait fort gêné.

En somme, le titre donné à cette scène dans le Catalogue, « Le repos du guerrier », est plus juste que le commentaire. Il s'agit bien d'un motif littéraire, mais qui était familier aux Scythes et qu'ils inséraient, avec de menues différences, dans des récits divers, dont voici un exemple noté il y a un siècle dans le

folklore des Ossètes, descendants des Scythes. Je l'extrais d'une légende ossète très longue et très mouvementée, publiée dans le *Sbornik svedenij o kavkazskix gorcax* IX, 1876, II, pp. 35-64 (l'épisode est pp. 57-58).

Au cours d'une expédition, le héros Kaurbek s'est fait donner la fille du génie des Eaux Don Bettyr et l'a menée à la tente de son oncle Islam, son compagnon d'aventure, à qui il la confie. Puis il repart, disant à Islam de l'attendre. Tout seul, il acquiert encore trois jeunes filles : la fille du Khan d'un pays qu'il a délivré de grands périls, la fille du Soleil, sa propre fiancée, et une sorte d'Andromède arrachée à un dragon. Avec elles il rejoint son oncle, qui s'est bien conduit avec la fille du génie des Eaux. Après la joie des retrouvailles, ils conviennent de retourner à la maison du vieil Aslan, grand-père de Kaurbek et père d'Islam. Après une semaine de marche, Kaurbek s'éloigne du groupe « pour un court instant », mais, quand il revient, il ne trouve plus que sa fiancée, la fille du Soleil : Islam s'est remis en route avec les autres jeunes filles. Alors Kaurbek, avant d'essayer de les rejoindre,

s'endormit sur place, sur les genoux de sa fiancée, de son « sommeil de héros » qui durait sans interruption pendant des semaines entières.

La Providence avait un sinistre dessein : pendant que Kaurbek dort ainsi, ses deux frères aînés surviennent, ne le reconnaissent pas, le tuent, le coupent en morceaux et prennent sa femme. L'histoire connaît encore quelques rebondissements, mais finit bien. Je ne l'ai citée que pour donner un exemple ossète, c'est-à-dire scythique, de ce « repos du guerrier », de ce sommeil en rase campagne, sur les genoux d'une femme conquise ou dévouée. Dans ce texte, le héros et la femme sont seuls alors que, sur la plaque de la collection de Pierre le Grand, ils ont un compagnon, apparemment un écuyer : différence sans doute commandée par l'intrigue particulière à laquelle le motif est attaché. Comme l'homme allongé de la plaque a les yeux ouverts, il n'est pas possible de décider s'il est appelé, s'il s'apprête à bénéficier de ce « sommeil du héros » qui dure des semaines entières. Si oui, on comprend que ce détail, n'étant pas banal, mais épique et merveilleux, ait été fixé dans l'or par

un artiste. Sinon, on aura affaire à un épisode passe-partout, retenu pour sa popularité, non pour sa singularité.

III. L'ENFANT MANGÉ

Parmi les peuples du Proche-Orient, le thème du festin d'Atrée, du fils servi en bouillon à son père, illustré ensuite dans la geste des Achéménides, se rencontre pour la première fois dans une autre aventure attribuée à l'une des éphémères colonies scythiques d'Asie Mineure dont Hérodote parle plusieurs fois, notamment en I 73-74. L'historien explique comment Astyage, fils de Cyaxare, roi des Mèdes, était devenu le beau-frère de Crésus, roi de Lydie.

Une sédition, dit-il, ayant obligé une troupe de Scythes nomades à se réfugier en Médie, Cyaxare conçut pour eux tant d'estime qu'il leur confia des enfants pour qu'ils leur apprirent, outre leur langage, le maniement de l'arc. Bons chasseurs, les Scythes rapportaient tous les jours du gibier à la table royale. Un jour pourtant ils revinrent les mains vides et le roi, d'un naturel violent, leur fit les plus durs reproches. Indignés, les Scythes coupèrent en morceaux un des enfants dont ils avaient la charge et le servirent au roi, disant qu'il était le produit de leur chasse. Aussitôt ils émigrèrent en Lydie auprès du roi Alyatte. Cyaxare les réclama. Le Lydien refusa de livrer des suppliants. Il en résulta entre les deux rois une guerre, à laquelle mit fin le prodige d'une éclipse de soleil – annoncée d'ailleurs par Thalès de Milet. Également impressionnés, les deux partis firent la paix. Alyatte donna en mariage sa fille, sœur du prince héritier Crésus, à Astyage, fils de Cyaxare.

Il est remarquable que ce motif se retrouve dans l'une des histoires le plus souvent notée en Ossétie à propos du Narte Syrdon, personnage ambigu, à la fois indispensable aux Nartes et pourtant méprisé et, en conséquence, hostile. Voici la présentation des *Narty Kajjytæ* (*Le Livre des Héros*, pp. 159-163). Irrité d'une offense, Syrdon a volé la vache unique du Narte Hæmyts. Informé par une sorcière, Hæmyts réussit à découvrir la mystérieuse maison souterraine où habite Syrdon.

Syrdon n'était pas dans la maison. Sa femme et ses enfants furent frappés de terreur à l'apparition de Hæmyts. « Quelle catastrophe ! Comment nous a-t-il trouvés ? » Cependant le chaudron était plein de viande. Hæmyts en tira des morceaux : c'était bien sa vache... Alors il ferma soigneusement la porte, égorga la femme et les enfants, les coupa en morceaux, les jeta dans le chaudron et ranima le feu. Puis, prenant sur l'épaule ce qui restait de sa vache, il la rapporta aux siens. Cela fait, il se rendit sur la Grand-Place, passa près de Syrdon, mais ne lui dit rien. Syrdon, lui, se mit à rire :

– N'est-ce pas pitié, Hæmyts, que quelqu'un savoure la viande de ta grosse vache pendant que tu restes ici, le ventre creux ?

– Qui sait, répondit Hæmyts. Celui qui mange la viande de ma vache mangera peut-être celle de ses enfants.

Syrdon pressentit un malheur. Sans un mot, il se lève et court à sa maison souterraine. Il s'y précipite, regarde de tous côtés ; personne !

– Quelle famille ! On ne les trouve donc que quand il s'agit de festoyer... Mais où sont-ils passés ?...

Il saisit la fourche accrochée au chaudron, remue le bouillon, et pique des morceaux de viande : la tête d'un de ses fils, le pied d'un autre, la main d'un troisième...

L'histoire a une suite. Syrdon tire du chaudron les ossements des siens. À la main de son fils aîné, il attache douze cordes – les veines qui sortaient des cœurs de ses autres garçons. Ainsi fut inventée la première *fændyr* (la *pcandura* des Géorgiens), dont les sons captiveront les Nartes et les réconcilieront avec Syrdon. On comparera la fabrication de la première cithare dans l'Hymne homérique à Hermès – à cet Hermès « aux nombreux tours, à l'esprit ingénieux » qui a plus d'un caractère commun avec le Syrdon des Ossètes. Hermès vide une tortue, monte sur le creux de l'écaille une peau de bœuf et tend sept boyaux de mouton. Aussitôt après, « pris d'une envie de viande », il dérobe cinquante vaches du troupeau des dieux, en fait cuire deux, dont il s'abstient ensuite, curieusement, de manger et dont il consacre aux dieux les morceaux. Puis viennent sa querelle et sa réconciliation avec Apollon, à qui il cède la cithare, son invention, et conclut amitié.

NOTE

La captivité et la délivrance des deux amis, la fabrication du premier instrument à cordes et le vol des bœufs ne sont pas les premières correspondances particulières qui se laissent noter entre le folklore ossète et des singularités de la fable grecque : cf. « Une Charila ossète », *Romans de Scythie...*, pp. 360-367 ; « Le brutal et le borgne » (Esq. 41), *La Courtisane...*, pp. 147-195.

*Le costume de guerre
du dernier Darius*

Les Indo-Iraniens préhistoriques, et déjà les Indo-Européens, mettaient en rapport symbolique les trois couleurs blanc, rouge et bleu (ou bleu-noir, ou noir, ou vert) avec les trois fonctions cosmiques et sociales de souveraineté religieuse et politique, de force guerrière et de prospérité féconde. De l'Inde à Rome, les témoignages de cette conception sont nombreux et, quant à l'Iran, un texte du Bundahišn l'exprime clairement. Cette Esquisse paraît (1985) dans les Mélanges dédiés à la mémoire de Giuseppe Tucci.

Il y a quelques hésitations de lecture et de traduction qui ne changent rien à l'essentiel. Le texte a été traité par H.S. Nyberg (*Journal asiatique* CCXIV, 2, 1929, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », pp. 230-231 et 295, reproduit dans *Acta Iranica* 16 = *Monumentum H. S. Nyberg* IV, 1975, pp. 112-113 ; cf. Geo Widengren, *Hochgottglaube*, 1938, pp. 207, 210, 247), par Zaehner, *Zurvan*, 1955, p. 337, et par B. T. Anklesaria (*Zend Akasīh, Iranian or Greater Bundahišn*, Bombay, 1956, pp. 36-39). Les professeurs Philippe Gignoux et Gherardo Gnoli ont bien voulu réexaminer pour moi ce témoignage. De leurs mises au point résulte, avec un minimum d'incertitude, la traduction que voici. La scène se passe dans les tout premiers temps de la création.

Ōhrmazd revêtit un vêtement blanc (*paymōzan ī spēd*), le costume du sacerdoce (*brāh ī āsrōnīh*), car le savoir (ou la sagesse) est toujours avec les prêtres, qui en donnent l'exemple, dont toute

personne est l'élève. La tâche propre d'Ōhrmazd aussi fut de créer les créatures (car) c'est le savoir (ou la sagesse) qui peut créer. C'est pourquoi il revêtit l'uniforme des savants (ou des sages), c'est-à-dire du sacerdoce (*brahmag ī dānāgān paymōxt [i] ast āsrōnih*).

Le Bon Vent (*Vāi ī Vēh*) revêtit un vêtement d'or et d'argent, décoré de pierres précieuses, pourpre (*argavān*; Zaehner : « couleur d'arbre de Judée »), de toute couleur (Gignoux, *vasrang*; soit résumant les couleurs des métaux, des pierres et la pourpre, Gignoux; soit qualifiant spécialement *argavān*, « pourpre de toute nuance », Gnoli avec Nyberg), uniforme de la fonction guerrière (*brahmag ī artēštārih*). Car il s'avance derrière les ennemis afin d'écraser l'agresseur et de protéger la création. Car, comme il est dit, la tâche de Vāi, c'est de supporter ce qui (arrivera) (Gignoux; « de chasser l'opposition qui se trouve », Ankle-saria) dans les deux créations, dans celle que créa le Saint-Esprit (*Spenāg-Mēnōg*) et aussi dans celle que créa le Mauvais Esprit (*Gannāg-Mēnōg*), en sorte qu'il mette fin au combat en accroissant sans cesse la création d'Ōhrmazd et en détruisant celle du Mauvais Esprit.

(À partir) du Temps, il créa la sphère (Gignoux; « le firmament », Nyberg) (qui est le corps) de Zurvan à la longue domination, le Sort (« ce qui est accordé par Baga », Gignoux). Il revêtit un vêtement bleu sombre (*axšēn*), uniforme de l'agriculture (*brahmag ī vāstaryōših*), dont la tâche propre est de bien ravitailler le monde, comme celle des agriculteurs (*vāstaryōšān*) est de cultiver le monde et d'en donner (les fruits) en temps voulu (Gignoux).

La principale anomalie de cette présentation est qu'on s'attendrait à voir Ōhrmazd lui-même revêtir successivement le blanc, le rouge et le bleu à mesure qu'il traverse de haut en bas les trois étages du monde et, du même coup, exprimer les trois fonctions. Or, au niveau intermédiaire, ce n'est pas lui, c'est son délégué, Vāi, qui lui est substitué. Cette irrégularité ne change rien au symbolisme des couleurs.

On n'a pas pris garde que ce symbolisme est aussi attesté dans la Perse des Achéménides, au moment même où elle tombe au pouvoir d'Alexandre.

Vainqueur sur le Granique, Alexandre mène son armée vers l'Euphrate à travers des terres que les Perses ont systématiquement ravagées par une tactique à la Koutouzov, et sous un climat torride. Il se permet cependant quelques détours, donnant

à Darius le temps de concentrer une armée immense devant l'Euphrate : 100 000 Perses, 60 000 Mèdes et de nombreux contingents, y compris 30 000 Grecs mercenaires. Sous les murs de Babylone, il organise un défilé de cette masse humaine dont chaque corps se signale par des insignes. Le roi lui-même y participe, parmi les derniers éléments, précédé des « doryphores » dont le rôle – *soliti uestem excipere regalem* – est de lui ôter et sans doute de garder le « vêtement de fonction » qu'il porte. Il est debout sur un char élevé qui domine, observatoire et cible, tout le champ de bataille. Ce vêtement est en effet remarquable (Quinte-Curce III 3) :

Les deux côtés du char étaient ornés par des statues de dieux, en or et en argent. Le joug était couvert de pierres précieuses et portait deux statues d'or, hautes d'une coudée, représentant l'une Ninus, l'autre Belus, entre lesquelles était placé un aigle d'or aux ailes déployées, emblème sacré.

L'équipement du roi se distinguait par son luxe. Sa tunique était de *pourpre* avec une broderie *blanche* au milieu. Son manteau, étincelant d'or, était orné de deux éperviers également d'or, qui semblaient s'attaquer l'un l'autre à coups de bec. Il portait, à la manière des femmes, une ceinture d'or à laquelle était suspendu un cimenterre dans un fourreau fait de pierres précieuses.

Le diadème royal, que les Perses appellent « cidaris », était entouré d'un bandeau *bleu* mêlé de *blanc*.

L'agencement de ces couleurs, dans une circonstance aussi solennelle où le roi, autour de lui et en lui, mobilise certainement toutes les forces matérielles et mystiques dont il dispose, ne saurait être fortuit. Il a un sens : *purpureae tunicae medium albo intextum erat, ... hoc (= regium capitis insigne) caeruleae fasciae albo distincta circumibat*. Le mythe du Bundahišn éclaire le symbolisme du protocole achéménide. Le roi, comme ses homologues indien, romain, irlandais, fait en lui la synthèse des trois fonctions et, à travers elle, assure l'union, la collaboration des trois parties du corps social. Alors que le blanc est propre aux prêtres et au sacré, le rouge aux combattants et à la force, le bleu aux paysans et à la fécondité, le roi, lui, possède, exprime, garantit le tout.

La distribution de couleurs sur les pièces de costume est instructive. Le rouge n'occupe que la tunique, comme il éclate sur le *paludamentum* du général romain, mais cette surface est la

plus considérable, la plus voyante, et la circonstance justifie cette prédominance : le roi est ici, d'abord, chef de guerre. Elle justifie aussi la surface réduite du bleu : l'heure n'est pas aux soins de la prospérité pacifique. La seule chose surprenante est la place – sur le diadème – de cette fonction qu'on s'attendrait à voir symboliquement placée au-dessous du rouge. Diverses explications sont possibles, mais trop hypothétiques pour avoir de l'intérêt (toutes les couleurs symboliques doivent être visibles par-dessus les bords du char ? Malgré l'état de guerre, la finalité du souverain est de rétablir et de maintenir la prospérité dans la paix.... ?). Le blanc, lui, est doublement représenté, sur la tête, naturellement, associé au bleu, mais aussi en forme de broderie au milieu même de la tunique pourpre : la primauté de la fonction souveraine est ainsi soulignée, avec sa vocation à contrôler, à pénétrer, à orienter les autres.

Accessoirement on notera que c'est sur le manteau qui couvre la tunique et sur le ceinturon porteur d'épée qu'il y a profusion d'or, d'argent et de pierres précieuses. Cette spécialisation dans la deuxième fonction rejoint non seulement le texte du *Bundahišn*, mais aussi l'image que le *R̥gVeda* donne des guerriers mythiques qui accompagnent Indra, les Marut, couverts d'ornements d'or, avec des plaques d'or sur les bras et sur la poitrine (par ex., *R̥V* V 53,4 ; cf. *Mythe et épopée* I, pp. 72-73).

L'intérêt de cette rencontre est double. Il renforce la thèse de M. Gnoli, suivant laquelle la religion des Achéménides n'était pas seulement « voisine » de celle de Zoroastre mais, malgré de curieux silences et avec des caractères propres, était celle de Zoroastre. D'autre part, authentifiant la valeur symbolique du costume de Darius, elle assure que les Perses avaient une philosophie de la guerre « totale » et du rôle synthétique du roi, qui s'observe sur une grande partie du monde indo-européen. Un peu plus loin (III 8), le Darius de Quinte-Curce la met en formule. Avant la bataille, au chef des mercenaires grecs qui lui conseille raisonnablement de constituer une réserve stratégique, de ne pas engager en une fois toutes ses troupes, Darius répond qu'il ne peut agir ainsi sans manquer à la tradition des ancêtres qui ont toujours exposé aux chances de la guerre toutes leurs forces réunies. Dans la même perspective, on comprend mieux

que la mère, l'épouse, le fils et le trésor du roi fassent partie de l'armée : c'est le corps dynastique au complet, en même temps que le corps social tout entier, qui s'engage autour du roi tricolore.

Enfin l'usage personnel que le Grand Roi fait des trois couleurs symboliques engage à en observer le jeu dans les divers ensembles où les Perses les utilisaient. Par exemple, ici même, dans l'armée que Darius, du haut de son char, peut embrasser du regard. Puis, selon Xénophon, dans un cortège de son Cyrus. Voici comment est présenté le second (*Cyropédie* VIII 7,3, 11 et suiv.).

Après une maladie qui a failli l'emporter, Cyrus sort pour la première fois en grande pompe de son palais pour aller offrir un sacrifice d'actions de grâce. Les portes s'ouvrent. On voit successivement paraître les victimes, des taureaux destinés à Zeus, des chevaux destinés à Hélios ; puis deux chars blancs, consacrés l'un à Zeus, l'autre à Hélios ; puis, sans que le propriétaire divin soit nommé, un char dont les chevaux ont des housses de pourpre ; puis des hommes porteurs du Feu ; enfin Cyrus lui-même et ses troupes.

Zeus est certainement Ōhrmazd (Auramazdā) et, conformément à une *interpretatio graeca* usuelle bien que très partiellement justifiée, Hélios est Miθra. Tous deux sont en tête, avec des honneurs presque égaux. C'est d'ailleurs principalement à eux que Cyrus, pendant sa maladie, a sacrifié et c'est à eux qu'il a adressé une prière qui, à travers Xénophon, a le ton et le style moralisant du testament gravé au tombeau de Darius. Or, ces deux « dieux souverains », du moins ces héritiers de ceux qui sont devenus dans l'Inde védique le couple de Varuṇa et de Mitra, sont caractérisés par la couleur blanche. L'ordre de leurs chars implique néanmoins l'inégalité attendue en pays mazdéen et les chevaux de Miθra, opposés aux taureaux d'Auramazdā, rappellent que le *Mitra indo-iranien a abouti au Miθra d'un *Yašt* où il se montre non moins guerrier que souverain.

Il est regrettable que le char aux housses de pourpre soit anonyme. Regrettable aussi que le bleu sombre ne figure pas au tableau. Mais, quant à ce second point, on peut penser que, dans la circonstance, la province de la « troisième fonction » qui aurait eu une raison d'apparaître eût été, plutôt que l'agri-

culture, la médecine, avec ou sans *θrita* ou *θραētaona*, laquelle n'appelle pas un symbole coloré.

Le char pourpre sans propriétaire nommé rejoint une singularité du défilé de l'armée de Darius, vers laquelle nous devons maintenant retourner (Quinte-Curce, III 3). En tête vient le Feu sacré avec les mages et trois cent soixante-cinq jeunes gens vêtus de pourpre : comme il s'agit d'une armée qui marche au combat, il est naturel que le rouge soit à l'avant-garde. S'avancent ensuite le char de Jupiter, tiré par les chevaux blancs, suivi du « coursier du Soleil », malheureusement sans précision de robe. Après eux vient un groupe énigmatique : dix chars richement incrustés d'or et de pierreries. Seulement alors commence le défilé des corps militaires dont l'ouverture est faite par la cavalerie de douze nations et par les dix mille Immortels, et qui est immédiatement suivi par le char-château du roi, accompagné de sa *smala*. Que sont les dix chariots ? Il ne peut s'agir d'un étalage de richesses qui serait ici déplacé. C'est certainement un groupe de chars homogènes à signification religieuse mais, ici encore, anonymes. À en juger par la place qu'ils occupent, après les « dieux souverains », entre le coursier de *Miθra* et la cavalerie qui va jouer un grand rôle à Arbèles, c'est une valeur guerrière qu'on attend. Ne serait-ce pas le cas ? Le nombre « dix », qui n'est pas usuel dans les rituels ni dans les mythes iraniens, organise justement dans l'Avesta une représentation importante de la « deuxième fonction » : les dix incarnations ou manifestations successives de l'adjoint technique de *Miθra*, du dieu de la Victoire, *Vərəθrağna*, développée dans tout un *Yašt*. En tout cas, il est remarquable qu'ils occupent dans le cortège de Cyrus la même place que le char pourpre dans l'armée de Darius et qu'ils soient, comme lui, anonymes, comme si Xénophon et Quinte-Curce avaient renoncé à nommer une figure divine si difficile à transposer dans la mythologie grecque : Héraclès, qui recouvrira ailleurs *Vərəθrağna*, ne convenait ici ni à la pourpre ni à l'analyse décimale.

On s'amusera à noter que, avec un autre symbolisme de couleurs, celui des Bleus et des Verts – d'ailleurs issu d'un symbolisme romain trifonctionnel –, un empereur byzantin a fait une synthèse comparable dans son principe à celle de Darius. En 837, lorsque Théophile célébra son triomphe en prenant lui-

même le départ de la course, il montait un char *blanc*, avec la couleur des *Bleus*, « alliance évidemment plus impériale », laissant le *vert*, « la seule couleur représentant authentiquement le peuple » (Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale*, Paris, 1974, p. 363 et n. 4).

Alexandre et le mandat céleste

On s'étonne parfois de la facilité avec laquelle les plus hauts fonctionnaires de l'Empire perse ont abandonné la cause du dernier Darius et se sont mis aux ordres de son vainqueur. Est-ce manque de loyalisme, sinon de patriotisme ? Comment comprendre que tout un peuple, avec ses cadres, ait commis ce péché de drauga que le premier Darius avait si bien flétri dans ses inscriptions ?

C'est oublier que, dans l'Iran ancien, régnait une conception du pouvoir qui rappelle la doctrine chinoise du mandat céleste : une dynastie subsiste, est légitime, aussi longtemps que le Ciel lui conserve l'ordre de mission qu'il lui a donné en la personne de son premier représentant. Si ce mandat est retiré à l'actuel représentant, le sentiment public n'ira pas contre l'indication des puissances supérieures : une série de malheurs, d'échecs militaires ou politiques sont des signes certains que le Ciel s'est choisi, auprès des hommes, un autre lieutenant ; le peuple, la hiérarchie sociale, la masse des fonctionnaires, les intéressés eux-mêmes, perçoivent ce changement d'humeur et s'y conforment.

L'Iran mazdéen s'est formé, de ce mandat céleste, une image précise : le *X^ʷarənah* qui semble bien, quoi qu'on ait dit, contenir le soleil ou le ciel lumineux (védique *svàr* ; avest. *hvar-*, thème *x^ʷan-*) dans son nom est un signe sensible qui accompagne, qui même désigne le souverain terrestre agréé par le souverain céleste : qu'on se reporte, en dernier lieu, au bon exposé de M. Jacques Duchesne-Guillemin, « La royauté iranienne et le *X^ʷarənah* », *Iranica (Ist. Univers. Orientale)*, 1979, pp. 375-388.

Un *Yašt* célèbre de l'Avesta, XIX 45-97, a développé un mythe dont j'ai essayé ailleurs (*Mythe et épopée* III³, 1951, pp. 24-27 et 37), par la comparaison de faits irlandais et romains, de montrer l'authenticité et l'antiquité. En voici le résumé.

Après avoir échappé au roi Yima, coupable d'un péché d'orgueil et dorénavant voué à une fin malheureuse, le *X^varənah* est disputé, de génération en génération, entre les représentants du Saint-Esprit et ceux du Mauvais Esprit. Après une première compétition, sans résultat, qui a opposé le Feu divin et le démoniaque Dahāka, le *X^varənah* se gonfle et se dirige vers le lac mythique Vourukaša.

Aussitôt Apām Napāt aux chevaux rapides le saisit, Apām Napāt aux chevaux rapides le veut : « Le *X^varənah* inaccessible, je le saisirai, (je l'emporterai) vers le fond de ce lac profond, (je le mettrai) sur le fond des profondes mers. »

Cet Apām Napāt, « le petit-fils, le descendant des Eaux », est un génie original, déjà indo-iranien (védique Apām Napāt), incarnant « le feu dans l'eau », le feu qui, mystérieusement, donne à l'eau en apparence inerte ou neutre les puissances de vie et de fécondité qu'elle transmet, par exemple, aux plantes et aux autres créatures, et qui est du même coup une sorte de gardien des eaux contre l'impie ou le profane (*Mythe et épopée* III³, pp. 21-24).

Ainsi confisqué par Apām Napāt dans les eaux, son domaine propre, et suivant une décision d'Ahura Mazdā, le *X^varənah* devient l'objet, le signe, que cherchent à retirer des eaux tous ceux qui aspirent à occuper le rang qui avait été celui de Yima : la souveraineté sur la plus sainte partie du monde, l'Iran. Les versets 55-97 énumèrent ainsi les princes qui, tantôt avec succès, tantôt avec une honteuse déconvenue, se sont livrés à cette « pêche au *X^varənah* ». Les bons Arya, les élus, forts de leur mandat céleste, l'extraient de l'eau sans peine, mais les tentatives des indignes, des étrangers, sont sans effet. L'échec du Touranien, du démoniaque Frañrasyan est décrit en détail : par trois fois il plonge dans l'eau sainte, par trois fois le *X^varənah* lui échappe, ouvrant (horizontalement ? ou plutôt verticalement ?) un écoulement, une poche où il se blottit. À partir du lac mythique, le *X^varənah* est remonté dans une rivière, le Haētumant, au Séistan (le moderne Hilmand ?).

L'Iran des Achéménides connaissait cette représentation, avec le répertoire de légendes, celles de l'Avesta ou d'autres analogues, qui en assuraient le prestige. C'est à elle que le dernier Darius fait allusion lui-même quand, après ses premiers désastres, il dit à l'eunuque qui lui apprend que sa femme, capturée par Alexandre, est morte en couches (Plutarque, *Alexandre* 30,8) : « Si tu n'es pas passé, toi aussi, au parti des Macédoniens avec la Fortune des Perses (μετὰ τῆς Περσῶν Τύχης)... » Puis, quand un témoignage non douteux lui confirme qu'Alexandre s'est comporté en chevalier d'honneur avec la malheureuse reine, il fait un vœu étonnant (*ibid.*, 12) : « Dieux de ma famille et de la royauté, mon premier souhait est que vous m'accordiez de redresser l'empire des Perses et de le transmettre dans le bon état où je l'ai reçu [...] ; mais si le temps fatidique est venu de l'hostilité divine et du grand changement qui mettra fin à la souveraineté perse, que nul autre homme qu'Alexandre ne s'asseye sur le trône de Cyrus. » Voilà, ajoute Plutarque, les événements et les paroles que rapporte la majorité des chroniqueurs.

Le roi n'était pas seul à interpréter ses revers et à en exprimer les causes et les conséquences mystiques. Ses sujets, dans toutes les provinces, connaissaient la doctrine. Ils comprenaient que le mandat céleste des Achéménides prenait fin et ils se résignaient. Quelques-uns, déjà, en Asie Mineure. C'est ainsi, je pense, qu'il faut interpréter la merveille qui, peu après le présage qu'Alexandre, vainqueur au Granique, s'était donné à lui-même en tranchant avec son épée le « nœud de Gordios », annonça clairement le transfert de pouvoir royal : « Il y a en Lycie, dit Plutarque (*Ibid.*, 17,4), une source voisine de la ville de Xanthos. On dit qu'elle sortit alors des limites de son lit et rejeta du fond de son cours une tablette de bronze portant une inscription en lettres archaïques qui annonçait que la souveraineté des Perses allait finir, détruite par les Grecs. »

Nous sommes en Lycie, près de Xanthos, où la fameuse inscription trilingue récemment déchiffrée montre en action un chef local soucieux d'autonomie, sinon d'indépendance, mais « pensant » dans les catégories iraniennes. La doctrine du *Xvarənah* a subi là une intéressante adaptation : le signe qui matérialise le mandat céleste est bien caché d'abord dans les

eaux, dans les eaux souterraines, et en sort, de lui-même, pour passer du déchu à l'élus et pour les informer l'un et l'autre du changement. Mais le signe lui-même a subi une curieuse transformation.

La doctrine du *X'arənah* était certainement antérieure à l'adoption d'une écriture cunéiforme par les Perses, et ils étaient sans doute restés fidèles à la représentation première, symbolique : le *X'arənah* devait être pour eux un signe igné, mythique, qui gardait quelque chose du sens lumineux du radical de son nom. Chez les Lyciens, pour qui il n'était pas hérité d'une tradition nationale et qui disposaient d'un alphabet accessible à tous, le *X'arənah* a été remplacé par une tablette inscrite annonçant en clair, nommément, la substitution d'une souveraineté grecque à la dynastie achéménide.

Ne serait-ce pas une autre métamorphose rationalisée du *X'arənah* qui a inspiré une légende persane que M. R. A. Nicholson, *studiosus* de la matière de Bretagne, a déjà comparée à un épisode de la *Mort Artu* et que M. Kurt Wais a récemment utilisée aux pages 41-42 de son article « Über themengeschichtliche Zusammenhänge des versenkten Schwertes », *Germanischromanische Monatschrift* 26, 1976, pp. 25-53, où il a mal discuté le rapprochement récemment fait par M. Joël Grisward de l'épée d'Arthur et de celles de Roland et de Batradz ? Dans le récit persan, il ne s'agit pas d'épée et tout ce qu'il a de commun avec les légendes occidentales se réduit à un motif applicable à des situations diverses : le mandataire infidèle qui ne réussit pas à tromper son mandant parce que l'objet à lui confié a des propriétés qu'il ne connaît pas. Voici ce récit, tiré d'un auteur persan du XII^e siècle et placé, à la première personne, dans la bouche d'Abu Bakr Warraq (d'après Wais, *op. cit.* ; cf. ci-dessus, p. 216, la mort de Batradz) :

Le cheikh Muhammed ibn Ali est le frère du fameux Khidr qui a été affranchi de la mort et vit dans l'invisible. Ce cheikh possède certains écrits précieux et donne l'ordre à son compagnon Abu Bakr d'aller les jeter dans l'Oxus. Abu Bakr décide de les garder parce que la théosophie qu'ils contiennent éveille sa curiosité. Il les emporte donc chez lui et dit à son maître qu'il a accompli sa mission. « Qu'as-tu vu alors ? » demande le cheikh. — « Rien. » — « C'est donc que tu n'as pas fait ce que je t'ai commandé. Va, et, cette fois, jette-les à l'eau. » Abu Bakr se résigne et, pendant qu'il

jette les écrits, la rivière se creuse et, au fond, apparaît un coffre dans lequel ils tombent. Le coffre se ferme et la rivière recommence à couler comme avant. À son retour, il prie le cheikh de lui expliquer le miracle. « J'ai composé sur la doctrine soufite des écrits que la raison humaine ne peut comprendre. Mon frère le Khidr me les a demandés. Sur son ordre, un poisson a emporté le coffre et Allah a commandé aux eaux de le conduire jusqu'à mon frère. »

Écrit précieux caché dans les eaux et conduit par elles au seul lecteur qui puisse et doive le posséder : viré de la souveraineté à la sagesse religieuse, c'est le signalement du *X^varənah* qui, lui aussi, refusant les indignes, ne se laisse tirer les eaux que par le seul digne ou ne sort des eaux que pour le rejoindre. La conception des eaux est la même que celle du réseau avestique des rivières et du lac Vourukaša : elles communiquent toutes mystérieusement et l'objet infiniment précieux passe de l'une à l'autre.

Suivant une explication qui remonte à Darmesteter, le nom du pétrole, du « feu liquide », adopté par les Grecs sous la forme *νάφθα*, indéclinable, serait un dérivé de *Napāt* et évoquerait le génie avestique, déjà indo-iranien, *Apəm Napāt* « petit-fils ou descendant des Eaux », qui est le « feu dans l'eau » : conduits par leurs conquêtes devant ce qui est aujourd'hui le complexe pétrolier de l'Irak, les Iraniens auraient été frappés de la convenance de ce phénomène et de leur représentation mythique. Si l'on accepte cette étymologie, il est séduisant de voir dans Plutarque, *Alexandre* 35, une autre utilisation, plus fidèle au mythe, du thème du *X^varənah*, signe du mandat qu'*Apəm Napāt* garde dans les eaux et ne « lâche » ou n'envoie qu'au roi agréé par le Ciel.

Alexandre est définitivement et presque complètement vainqueur. Proclamé roi de l'Asie, il sacrifie magnifiquement aux dieux et distribue à ses amis et aux premiers alliés richesses, palais et titres (34, 1). Puis il visite ses nouveaux domaines et d'abord la Babylonie.

Ce qui l'étonna le plus, ce fut, en Adiabène, le gouffre de feu qui jaillit continuellement comme d'une source et le courant de *naphtha*, si abondant qu'il forme une sorte de marais non loin du

gouffre. Cette substance qui, pour tout le reste, ressemble à l'asphalte est si sensible au feu que, même avant d'être touchée par la flamme, et par l'effet de la seule radiation de la lumière qu'elle émet, elle embrase souvent l'air qui l'en sépare.

Pour montrer la nature et la puissance de cette substance, les barbares en répandirent une légère couche sur la voie qui conduisait à la résidence du roi. Puis, à la tombée de la nuit, se plaçant à une extrémité, ils approchèrent leurs torches des endroits humectés. À peine les premiers s'étaient-ils enflammés que le feu se propagea jusqu'à l'autre extrémité en un rien de temps, à la vitesse de la pensée, et la rue ne fut plus qu'une traînée de lumière.

Les indigènes avaient d'autres lieux pour faire la démonstration. S'ils ont choisi de conduire « le feu dans l'eau » droit de sa source à la résidence du nouveau maître de l'Iran, n'était-ce pas une manière de le reconnaître pour le destinataire légitime du signe igné de souveraineté qu'*Apqm Napāt*, éponyme de la *naphtha*, garde au fond des eaux ? S'il en est ainsi, la scène qui suit ce feu d'artifice pourrait n'être pas une cruauté gratuite, mais la traduction naïve d'une déclaration des indigènes : les officiers d'Alexandre enduisent de *naphtha* une sorte de bouffon qui les accompagnait et le font brûler au point, dit Plutarque, qu'il en resta infirme. N'est-ce pas le type même de l'« indigne », pour qui le *Xvarənah* est aussi dangereux qu'il est docile et utile au « digne » ? Le malheureux bouffon aurait ainsi joué le rôle qui sera, dans l'Avesta, celui de Dahāka et de Frañrasyan – et celui de l'imprudente Boand dans la légende irlandaise parallèle (*Mythe et épopée* II³, 1981, pp. 21-38).

*Notes sur l'idéologie
des Perses suivant Hérodote*

Hérodote s'était certainement informé, avec sa curiosité ordinaire, de la religion et de l'idéologie des Perses. Il faut donc prendre au sérieux ce qu'il en dit. Mais, visiblement, il n'a pas toujours compris ce qu'il entendait et ce qu'il notait, peut-être parce que les détenteurs de ce savoir n'étaient pas aussi disposés que ceux d'autres « barbares », Scythes, Thraces notamment, à instruire cet indiscret, peut-être aussi parce que certaines conceptions, certaines classifications, étaient trop étrangères à son répertoire grec pour qu'il les assimilât complètement. Mais nous devons lui être reconnaissants d'avoir consigné des représentations (I) ou des règles morales (II) qui, dans la formulation qu'il leur donne, peuvent sembler soit banales, soit idéalisantes — en quelque sorte du « remplissage » tenant lieu d'information « vraie » — mais dont des textes pehlevs attestent qu'ils reflètent des traits authentiques et caractéristiques.

I. LES DIVISIONS DU MONDE.

On lit, au chapitre 34 du quatrième livre :

Les nations voisines sont celles qu'ils estiment le plus, après eux-mêmes bien entendu. Ensuite, celles qui confinent à ces voisins. Régulant ainsi leur estime en proportion des distances par rapport à eux, c'est des peuples les plus éloignés qu'ils font le moins de cas. Cela vient de ce que, se croyant en tout d'un mérite supérieur, ils pensent que le reste des hommes ne s'attache à la vertu qu'en raison de la proximité de leur pays et que ceux qui sont le plus éloignés sont les plus mauvais.

Certes, en tout lieu, l'intérêt qu'un peuple porte au reste de l'humanité diminue à mesure que, se faisant plus lointaine, elle est moins connue, moins accessible. S'il ne s'agissait que de cela, Hérodote n'eût sans doute pas noté un fait si ordinaire. Mais on a le sentiment d'une doctrine. La Perse, vertueuse, en possession de la bonne religion, est au centre d'un système à compartiments concentriques de moins en moins éclairés. On pense alors à une conception fondamentale du zoroastrisme, attestée avec des variations aussi bien dans l'Avesta que dans les écrits pehlevis qui en résument les livres perdus, celle des *kišvar* (avest. *karšvar*) ou divisions du monde. Voici ce qu'en dit Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi*, I, 1917, pp. 117-118. Il y a d'abord une forme cosmique de la tradition : Là,

le *kišvar* central, le *X^vaniras* (avest. *X^vanirata*), renferme tout le monde connu, qu'entoure l'océan Vourukaša, les autres *kišvar* étaient des mondes fabuleux et inaccessibles aux hommes.

Mais il y a aussi une forme terrestre, géographique, qui, en dépit de ce que suggère Christensen, est probablement plus ancienne, à en juger par des parallèles chez d'autres peuples indo-européens :

Le *X^vaniras* a été identifié à l'Asie antérieure (Iran, Mésopotamie, Syrie, etc.) qui, dans l'Antiquité et au Moyen Âge, à travers les vicissitudes de l'histoire politique, formait un ensemble au point de vue de l'économie politique et de la vie intellectuelle ; et les autres *kišvar* ne sont plus des mondes mythiques, mais des contrées terrestres inconnues ou peu connues.

J'ai donné, dans *Mythe et épopée* II, pp. 252-253, des raisons de penser que la division en sept *kišvar* – un central, six périphériques – était née, par dédoublement de deux termes, d'une division en cinq connue dans les Vedas et dans la littérature irlandaise. D'après le *Bundahišn*, les six *kišvar* périphériques sont répartis sur les quatre Orient : un à l'Est et un à l'Ouest, mais deux au Nord et deux au Sud.

Il semble que les Perses d'Hérodote étaient moins généreux que les rédacteurs du *Bundahišn* : ils n'admettaient qu'eux-

mêmes dans la division centrale, alors que le *X'aniras* veut bien enclore, avec l'Iran, les autres peuples distingués du Proche-Orient – que les Perses n'admettaient qu'à un degré élevé mais inférieur, de vertu, et cela en raison de leur seule proximité.

II. LE PARDON DU CRIME UNIQUE.

Entre les coutumes, propres aux Perses, qu'Hérodote veut bien approuver, on lit celle-ci (I 137) :

La loi ne permet à personne, fût-ce au roi, de mettre à mort un homme à cause d'une seule faute (μηὲς αἰτίας εἴνεκεν), ni à aucun Perses d'infliger une peine irréparable à un de ses esclaves pour une seule faute (ἐπὶ μὴ αἰτίῃ). C'est seulement si, après un examen réfléchi (λογισάμενος), il apparaît que les fautes du serviteur sont plus nombreuses et plus considérables que ses mérites (ὅπουργήματα) que le maître suit le mouvement de sa colère (τῷ θυμῷ χρᾶται).

Une légende zoroastrienne a pour supports ces deux règles et elles seules : le pardon de la faute unique, l'appréciation du bilan global. H. S. Nyberg l'a publiée et traduite sous le titre « Légende de Kərəsāspa », très condensée mais complète d'après le IX^e livre du *Dēnkart* (résumant un texte avestique perdu), plus détaillée mais amputée de sa fin d'après une des Rivayāt pehlevi qui font suite au *Dāstān ī Dēnik* (repris dans *Monumentum* H. S. Nyberg IV = *Acta Iranica*, 1975, pp. 245-252).

Dans l'épopée iranienne, Kərəsāspa est le héros de deuxième fonction par excellence (*Mythe et épopée* II, pp. 139-142, 285-286). Tel Héraclès, il a parcouru notre monde en le délivrant de plusieurs monstres, et pourtant son âme, dans l'autre monde, est exposée aux tourments de l'Enfer. Zoroastre ayant déclaré cependant qu'il était à tout point de vue le meilleur, Ōhrmazd évoque cette âme pour une sorte de jugement d'appel. Kərəsāspa plaide. Il énumère avec force détails les services qu'il a rendus au monde : il a tué le démon cornu (Sruvar) qui dévorait hommes et chevaux, tué Gandarv qui avalait d'un seul coup douze provinces, tué les gigantesques brigands, dompté le

Vent qui s'était laissé séduire par les démons ; dans l'avenir, à la fin des temps, c'est lui qui détruira Dahāk déchaîné. Après le rappel de chaque mérite, il dit à Ōhrmazd : « Si je n'avais pas fait cela, c'est Ahriman qui serait devenu le maître de ta création. » Mais, à chaque fois, impitoyable, Ōhrmazd répond : « Retire-toi, car tu es abominable à mes yeux, parce que tu as tué mon fils, le Feu, *čē-t ātaṣš i man pus žat.* »

En tant que guerrier et suivant un schéma qui remonte sans doute aux temps indo-européens (*Mythe et épopée* I, première partie) *Kərəsāspa* était exposé à commettre trois péchés et à mériter ainsi progressivement, toujours selon l'idéologie indo-européenne, la déchéance ou la mort. Mais justement, ici, il n'en a commis qu'un, considérable, mais unique : avoir battu (*Dēnkart*), tué (*Rivayāt*) l'être éminemment sacré qu'est le Feu. Ōhrmazd s'obstine dans sa décision, malgré les pleurs des *yazata* de la création spirituelle et de la création matérielle (*yazdān i mēnōkān u yazdān i gētikān*), malgré l'énergique intervention de Gošurun, l'Âme du Bœuf, sorte d'âme du monde qui témoigne des services de *Kərəsāspa*. Le Feu, de son côté, réaffirme sa plainte et s'oppose à toute grâce. Finalement, Zoroastre intervient, il demande au Feu de « pardonner une fois », *hakanēn gāh*, et le Feu pardonne : *Kərəsāspa* entre dans le paradis, *Garōdmān*.

Zoroastre s'est borné à rappeler la double règle des Perses d'Hérodote : on ne doit pas punir celui qui a péché « une fois » ; on doit apprécier globalement les mérites et les fautes. Non seulement le plaignant, le Feu, mais Ōhrmazd même ont dû céder puisque, comme dit Hérodote, ces obligations s'imposent à tous, même au roi.

Conséquence : on dit parfois qu'Hérodote idéalise les Perses ou ne rapporte d'eux que des conceptions, des règles morales naturelles, du moins communes aux peuples civilisés. Le rapprochement qui précède montre que, sous cette apparence, il peut y avoir des spécifications réellement nationales.

Hérodote et l'intronisation de Darius

Les réflexions qui suivent ont été publiées en 1984 dans le volume des Acta Iranica offert en hommage à M. Jacques Duchesne-Guillemin (Orientalia, J. Duchesne-Guillemin emerito oblata = Hommages et opera minora, vol. IX). Elles sont inséparables de celles qui ont été réunies dans l'Esquisse précédente.

Hérodote raconte longuement (III 67-87) comment Darius, fils d'Hystaspe, obtint de gouverner l'empire qu'avait fondé Cyrus et que Cambyse avait agrandi. Au départ, il n'est que le septième des conjurés qui ont découvert que Smerdis, qui a pris le pouvoir dès avant la mort de Cambyse, est non pas Smerdis, fils de Cyrus, que Cambyse avait fait périr en secret, mais un autre Smerdis, un mage, qui, informé de ce meurtre, a usurpé l'identité du défunt prince. Le complot vengeur ayant réussi et les Perses ayant d'autant mieux accueilli cette opération de salubrité publique que les mages étaient des Mèdes, il ne reste plus aux vainqueurs qu'à donner pacifiquement un gouvernement à leur patrie.

Jusqu'à ce point, pour l'essentiel, la grande inscription de Behistun a confirmé l'historien grec : Darius lui-même y parle du faux Smerdis et des six Perses qui l'ont aidé à faire place nette. Il donne leurs noms où l'on reconnaît, à une exception près, l'original des six noms mis en grec par Hérodote. La suite a paru plus suspecte.

Les Sept – dont trois seulement feront des propositions – commencent par délibérer sur le régime qu'il convient d'établir (80-83) : démocratie selon Otanès, oligarchie selon Mégabyze,

monarchie selon Darius. Cinq se rallient à l'avis du dernier. Seul Otanès maintient sa doctrine et se retire du jeu, mais, moyennant des honneurs particuliers et une étonnante promesse d'indépendance, assure qu'il ne fera rien pour contrarier le futur roi.

Dans un second temps, les Six conviennent d'un moyen objectif de désigner entre eux ce futur roi (84-87). Sera choisi celui dont le cheval aura henni le premier au prochain lever du soleil. L'écuyer de Darius truque le jeu. Hérodote note deux variantes de même sens. Selon l'une, pendant la nuit, l'écuyer mène dans le faubourg où se fera la compétition la jument pour laquelle le cheval de son maître montre le plus de goût. Il l'enferme et l'attache, puis fait plusieurs fois passer et repasser l'étalon près de ce lieu et, pour finir, lui permet de la saillir. À l'aube, les candidats se trouvent à cheval au rendez-vous et, sans se séparer, commencent à parcourir le faubourg, attendant l'arbitrage des dieux. Quand ils sont près de l'endroit où se trouve la jument, la monture de Darius s'élance en hennissant. Suivant l'autre variante, la jument ne quitte pas l'écurie. L'écuyer se borne à s'imprégner une main de parfum érotique en la frottant sur la jument au bon endroit ; il la tient jusqu'à l'aube enfoncée dans son pantalon bouffant ; au soleil levant, au moment où les chevaux font leurs premiers pas, il retire sa main et l'approche des naseaux de l'étalon, qui ne se fait pas prier pour « ronfler et hennir ». Aussitôt, les autres concurrents mettent pied à terre et se prosternent devant Darius en lui donnant le titre de roi.

Comment ces deux scènes n'auraient-elles pas embarrassé les commentateurs ? Wolf Aly, qui a établi un bilan incomplet mais riche des thèmes folkloriques utilisés par Hérodote, a joint avec raison la seconde au vaste dossier des signes sollicités et reçus au lever du soleil (*Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, 2^e éd. [Ludwig Huber], 1969, pp. 104-105) : dans de nombreux récits, par exemple, le successeur d'un roi défunt est celui qui, le premier, grâce à une disposition ingénieuse, a vu, à l'Occident, le premier reflet de la lumière de l'Orient. Mais Aly n'a proposé aucun parallèle à la forme précise de ruse imaginée par l'écuyer. Il a simplement noté que si, dans le cas de Darius, le signe sollicité concerne un cheval, c'est sans doute en vertu

de l'importance reconnue à cet animal dans les anciennes sociétés iraniennes.

Il aurait pu rappeler que, suivant les traités rituels védiques, le cheval joue en effet un rôle essentiel dans deux au moins des trois grands rituels royaux, le *vājapeya* et l'*aśvamedha*. Dans le second, c'est en fait le cheval qui désigne le roi suprême : en vagabondant librement pendant une année sans être tué ni capturé, le cheval qualifie son possesseur pour accomplir le sacrifice où il sera lui-même victime. Dans le premier, stylisé, le roi sacrificiant est le vainqueur d'une course, d'ailleurs truquée, de chars attelés de chevaux. Dans le récit d'Hérodote, il s'agit bien d'une compétition de chevaux, mais le cheval vainqueur ne doit pas sa victoire à ce qui fait normalement sa valeur, la vitesse ; il n'est sollicité que de hennir le premier.

À ce propos, Franz-Rolf Schröder a noté que, au moins une fois, le rituel de préparation du cheval destiné à l'*aśvamedha* attache de l'importance à son hennissement (« Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer », *Zeitschrift für celtische Philologie*, XVI, 1927, p. 310). Le rapprochement est plus intéressant même qu'il ne dit. Avant de se voir lâché pour son année de vagabondage, l'animal est l'objet de cinquante oblations qu'accompagnent des incantations relatives à sa voix, à ses naseaux, à ses mouvements, à son attitude. Voici les premières (Paul-Émile Dumont, *L'aśvamedha*, 1927, pp. 29-30, §§ 111-119) :

Au cri *him*, *svāhā* (bénédiction) !
 À celui qui est consacré par le cri *him*, *sv.* !
 À celui qui hennit, *sv.* !
 Au hennissement, *sv.* !
 À celui qui renâcle, *sv.* !
 Au renâchement, *sv.* !
 À l'odeur, *sv.* !
 À ce qui est flairé, *sv.* !

Il ressort du verbe de la seconde ligne que cette incantation et, en vertu du parallélisme, toute la série des incantations, à défaut de consacrer le maître du cheval comme roi suprême, consacrent le cheval lui-même comme victime apte au sacrifice qui consacrera son maître. Et l'on voit associés, rapprochés dans l'énumération les éléments qui s'articulent dans la scène

d'Hérodote : d'une part le hennissement (84 φθέγγεται, 86 ἔχρεμετίσαι) accompagné d'un renâlement qui rappelle le ronflement du cheval de Darius (87 φριμάξασθαί τε καὶ χρεμετίσαι) ; d'autre part le flairer (*ibid.*, πρὸς τοῦ Δαρείου ἵππου τοὺς μυκτῆρας προσενεῖται). Cette dernière note devait être importante dans la « magie d'avènement » de l'Inde puisque, dans le *vājapeya* même, avant la course truquée, le prêtre fait flairer aux chevaux du char destiné à la victoire une coupe de marmelade de riz qui sera ensuite offerte au dieu brahmane Brhaspati (Albrecht Weber, *Über den Vājapeya*, 1892, p. 788).

Il se peut donc que le conte plaisant que consigne le Grec ait été orienté par un morceau de rituel où intervenaient des formules comparables aux incantations de l'*aśvamedha*. Nous ne savons rien directement des rituels d'intronisation des rois achéménides – sans doute fortement marqués, comme l'a proposé Jacques Duchesne-Guillemin (« La royauté iranienne et le x^{Varənah} », *Iranica* (Naples), 1979, pp. 375-386 ; cf. Geo Widengren, « La royauté de l'Iran antique », *Acta Iranica* 1, 1974, pp. 84-89), par ceux de la Mésopotamie –, mais, pour l'Inde, une étude comparative, avec Rome notamment, a montré que chacun des trois rituels royaux décrits et commentés dans les Brāhmaṇa produit des effets et se développe sur un schéma que connaissaient déjà les Indo-Européens (*Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975, pp. 113-165).

La première scène, elle, fait l'unanimité : ce ne peut être qu'un jeu intellectuel, un exercice de rhétorique grec que, contre toute vraisemblance, Hérodote a introduit dans son récit. Comment des conjurés barbares auraient-ils été les premiers témoins, les auteurs du thème de la « confrontation des régimes » appelé en Grèce à un bel avenir en passant par les mains de ces Grecs hellénissimes que seront les sophistes ? Comment l'autorité traditionnelle du grand roi et de son système monarchique aurait-elle pu être mise en balance avec le règne, d'ailleurs irréalisable, de la masse – et de quelle masse ! Comment donner forme, dans un si vaste empire, aussi bien au projet d'une aristocratie collégialement souveraine qu'à une démocratie à l'athénienne ? Et pourtant Hérodote a pris les devants. En guise d'introduction au procès-verbal de la réunion que tinrent les sept vainqueurs, il écrit, au chapitre 30 : « Des

paroles furent dites qui paraîtront incroyables à certains des Grecs. Elles furent dites pourtant. » Je suis de ceux qui refusent de traiter de hâbleur le père de l'ethnographie.

La justification entrevue pour la seconde scène, celle du hennissement, ne vaudrait-elle pas pour la première ? Ne serions-nous pas en présence d'un morceau de rituel d'intronisation simplement interprété par un Grec à l'usage des Grecs et, du rang de rituel, promu (ou dégradé) à celui d'événement historique « arrivé une fois » ? Ici encore, l'Inde suggère un modèle, dans lequel il ne s'agit pas des « régimes » au sens occidental du mot, mais des rapports entre les fonctions incarnées dans des groupes inégalement nombreux d'hommes dont la réunion constitue exhaustivement la société ?

Dans la forme où il a été fixé, le *vājapeya* a pour épisode central, je viens de le rappeler, un simulacre de course de chars. Un des chars est monté, à côté du cocher, par le roi, un autre par un *kṣatriya* ou par un *vaiśya*, c'est-à-dire soit par un membre de l'aristocratie guerrière, soit par un paysan libre ; les autres, ne contenant que leur seul cocher, se justifient par un autre symbolisme (le nombre des divisions de l'année) et n'ont pas de signification sociale. De plus, la course est menée de telle sorte que le char du roi, dont l'attelage et toutes les parties ont été préparés avec force incantations, gagne à coup sûr. Il est probable, comme l'a pensé Albrecht Weber, que c'est là seulement la réduction stylisée d'une course qui, plus anciennement, alignait contre le char du roi des chars moins nombreux mais réellement montés chacun par un représentant d'une des classes sociales, à l'exception des brahmanes (non pas un *kṣatriya* ou un *vaiśya* sur un char, mais un *kṣatriya* sur un char et un *vaiśya* sur un autre), ou plus anciennement par un représentant d'une des activités qui fondent les classes ; et peut-être aussi d'une course sincère que le *kṣatriya*, que le *vaiśya* pouvait aussi bien gagner que le roi, sans conséquence politique d'ailleurs, ou bien qu'ils laissaient volontairement le roi gagner en signe d'hommage : les représentants des classes, comme tels, n'avaient-ils pas été les principaux officiants dans l'« aspersion du roi », lors de la consécration du *rājasūya* ? Je ne puis que renvoyer, pour le détail des faits et de l'argumentation, à mon étude des *Fêtes romaines*, qui a rendu probable, je l'espère, que chacun des rituels royaux avait une destination différente (pp. 128-132) : le

rājasūya établissait le consacré comme roi, en le protégeant contre sa proche parenté, c'est-à-dire contre d'éventuels compétiteurs ; le *vājapeya* le confirmait comme roi en tant que chef de la société organisée en classes fonctionnelles ; l'*asvamedha*, réservé à un roi déjà victorieux, l'établissait comme roi suprême, au-dessus des rois voisins et même, théoriquement, sur l'Inde entière. Si nous ne savons rien de ce qui correspondait, dans l'Iran prézoroastrien ou achéménide, à cette analyse conceptuelle et à ses manifestations rituelles, si Hérodote ne signale nulle part les trois classes, bien attestées au contraire dans l'Avesta, du moins sommes-nous assurés que la structure trifonctionnelle était familière à l'ensemble des Iraniens, y compris les Scythes, même si elle ne commandait pas la pratique aussi rigoureusement que dans l'Inde. Il est donc *a priori* vraisemblable que l'intronisation des rois achéménides, celle de Cyrus, celles des Darius, des Xerxès et des Artaxerxès, comportait de quelque manière, développée ou allusive, mimée en gestes ou simplement rappelée en paroles, la même compétition théorique qui, dans l'Inde, s'exprimait par la course truquée du *vājapeya*.

Or, dans l'Inde comme dans l'Iran, la théorie des fonctions était illustrée par une sorte de mise en pyramide de leurs supports humains : au sommet, les prêtres étaient « quelques-uns » ; au milieu, les guerriers étaient en plus grand nombre, mais limité ; en bas, les éleveurs-agriculteurs, beaucoup plus nombreux, formaient la masse. Cette vue remontait aux temps indo-iraniens, comme en témoigne encore, par exemple, l'épopée ossète, où la famille des Riches continue à s'opposer par la multitude de ses membres à la famille, peu nombreuse, des Forts, alors que la famille des Intelligents se réduit dans les récits à la mention de son chef (*Mythe et épopée* I⁴, 1981, pp. 505, 523-528). Elle a été développée de manières diverses chez les Iraniens et chez les Indiens. Pour nous en tenir à l'Avesta, dans l'espèce d'arche de Noé immobilière que constitue l'Enclos de Yima, destiné à sauver du grand hiver les spécimens de toutes les bonnes créatures et d'abord de l'humanité, l'étage inférieur est fait pour recevoir la semence de mille hommes et femmes, l'étage médian de six cents, l'étage supérieur de trois cents : James Darmesteter (*Le Zend-Avesta* II, p. 27, n. 53), puis Émile Benveniste (*Journal asiatique* 221, 1932,

pp. 119-120) ont reconnu que cette répartition en trois étages superposés de plus en plus étroits exprimait et conservait dans la couveuse cosmique la hiérarchie des trois classes. On est donc autorisé à penser que, lors de l'avènement d'un roi achéménide, cette organisation traditionnelle était rappelée, que les trois classes, ou les fonctions correspondantes, inégales de dignité (décroissante de haut en bas) et de nombre (décroissant de bas en haut), contribuaient rituellement à la promotion d'un homme en roi, et l'exemple de la course du *vājapeya* – auquel on peut joindre, dans le *rājasūya* même, un simulacre de jeu de dés à quatre, où le roi empoche la mise devant ses partenaires *kṣatriya*, *vaiśya* et *śūdra* (Johannes C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration, described according to the Yajus Texts and annotated*, 1958, pp. 142-146) donne en outre à penser qu'une mise en scène de compétition, au moins verbale, entre les mérites des classes sociales, ou des fonctions correspondantes, s'insérait dans le rituel, le représentant des prêtres étant exempté du jeu, comme le brahmane l'est dans le *vājapeya*.

Ne serait-ce pas de cela, rituel pratiqué ou folklorisé, en gestes ou en discours, qu'Hérodote a entendu parler ? Comme il ne semble pas avoir perçu l'existence au moins théorique du système iranien des classes (avestique *pištra*), qu'il ne mentionne nulle part, il aura retenu surtout l'inégalité de nombre que comportait, mais secondairement, la distinction des classes sous le roi unique et, de la confrontation de ces classes inégalement nombreuses, il sera retombé sur ce qui commençait à être en Grèce un lieu commun de la pensée philosophique : non une confrontation, en vue d'une mise en place harmonieuse, de l'homme destiné à la souveraineté, des nobles guerriers et des « clans » d'éleveurs-agriculteurs, mais un concours d'excellence, en vue d'un choix exclusif, entre le gouvernement d'un seul, le gouvernement de quelques-uns et le gouvernement de la masse. Ainsi peut-on penser qu'Hérodote est tout à fait sincère quand il proteste avec vivacité que ces choses-là, malgré l'in vraisemblance, « ont été dites ». Il les a seulement comprises à la grecque et dès lors, présentées en discours grecs développant librement les pensées grecques extraites à tort de la narration iranienne.

L'étonnante exception d'autonomie reconnue à Otanès, avo-

cat de la démocratie – le régime supérieur aux yeux d'Hérodote –, rappelle dans cette perspective celle des brahmanes – la classe supérieure aux yeux des Indiens – qui peuvent affirmer en présentant le nouveau consacré : « Peuple, voici votre roi, notre roi à nous est Soma ! »

On notera que, en Grèce même, et très tôt, la théorie des régimes politiques et la théorie, non pas des classes et des fonctions, mais des genres de vie qui concordaient en partie avec les trois fonctions indo-européennes, et aussi la théorie des vertus correspondantes, ont été mises en parallèle et en communication par des écoles de philosophes. Je me borne à renvoyer à la bonne collection de données établie dès 1956, avant Richard Bodéüs et Bernard Sergent, par Robert Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique* (Académie royale de Belgique, *Mémoires de la classe des lettres*, 51, 3 ; j'espère que l'auteur traiterait aujourd'hui avec moins de désinvolture, p. 79, les résultats de la comparaison indo-européenne !), notamment pp. 77-80, sur les trois parties de l'âme, les trois classes sociales et les trois genres de vie selon Platon ; pp. 80-84, sur les diverses constitutions et les genres de vie (ainsi, p. 83, l'organisation idéale reposant sur le φιλόσοφος qui recherche la sagesse, la timocratie reposant sur le φιλότιμος qui recherche les honneurs, l'oligarchie reposant sur le φιλοχρήματος qui recherche les richesses, la démocratie reposant sur le φιλήδονος première manière qui recherche les plaisirs superflus, la tyrannie reposant sur le φιλήδονος deuxième manière qui recherche les plaisirs déréglés).

NOTE

Une autre affinité partielle sentie entre : 1. Les trois fonctions fondamentales, avec les conduites qui leur correspondent (l'incitation à la guerre injuste peut avoir pour cause le goût de la *puissance* et même de la tyrannie, δύναμις, ἔβρις ; le désir d'être *général en chef*, στρατηλατεῖν ; l'appât du *gain*, κέρδος) ; 2. les classes sociales, fondées sur les degrés de richesse (riches, aisés, pauvres), sont peut-être responsables du glissement qui s'observe des unes aux autres dans la réponse que Thésée fait à la supplication d'Adraste, au début des *Suppliantes* d'Euripide (v. 232-237, puis 238-245 ; voir ci-dessus *Esquisse* 57, pp. 81-83). Mme de Romilly refuse, avec raison je crois, de voir dans le second groupe de vers une interpolation.

CONTROVERSIAE

(73 – 75)

MANIBVS DOCTISSIMI HVMANISSIMI VIRI
GEORGII MORGENSTIERNE
CVIVS AVXILIVM AVCTORITAS AMICITIA
NEQVE MIHI NEQVE WIKANDERO
DEFVERVNT

Une recherche comme celle que je poursuis depuis soixante ans ne va pas sans discussions. J'ai donc dû en soutenir beaucoup (ci-dessous, p. 259) et je reconnais qu'elles m'ont été souvent utiles, même les moins bienveillantes, m'obligeant à préciser des points insuffisamment étudiés ou, avec plus ou moins de recul, à reconnaître une erreur, un excès, un danger.

Ce sont surtout des spécialistes de chacune des « philologies séparées », sur le vaste domaine où se parlent des langues indo-européennes, qui ont fait des objections soit à des résultats particuliers, soit, dans son principe même, à la légitimité de la comparaison génétique et non seulement typologique, que j'essaie de mettre au point, c'est-à-dire, en fin de compte, à la notion d'héritage indo-européen. Suivant les temps, mes critiques de choix ont été des latinistes, des indianistes, des iranisans. Dans l'instant, les plus amples confrontations sont avec des germanistes, sans que pour autant le « front des classiques » se soit entièrement apaisé. Je joins donc à cette nouvelle série d'Esquisses l'amorce de deux controverses, l'une dédoublée (Esq., 73-74), l'autre simple (75). Elles concernent des questions d'intérêt général, et même fondamentales. À vrai dire, elles rejoignent les réflexions que dès 1949, en conclusion du premier « bilan romain » provisoire, onze ans après l'article-manifeste sur La préhistoire des flamines majeurs, je proposais aux seuls « classiques » — puisque, jusqu'alors, ils étaient seuls en ligne. Elles ont vieilli, quelques-unes, trop optimistes, ont été ironiquement démenties par l'événement, d'autres — par exemple sur le décalage entre l'idée et la pratique dans l'organisation des sociétés —

n'étaient pas encore conduites à leur terme. Elles restent pourtant utiles. Je les reproduis sans changement, en signalant dans les notes les corrections nécessaires.

« *Dumézil revisited* »

(à propos de R. I. Page, *Saga-book*
of the Viking Society, XX, 1-2, pp. 49-69,
University College, Londres, 1978-1979)

En conclusion d'une étude sur la coloration que mes études comparatives donnent à divers mythes de l'ancienne Scandinavie, publiée sous le titre « *Dumézil revisited* », dans le *Saga-book of the Viking Society*, XX, pp. 49-69, M. R. I. Page résume ainsi son sentiment et formule son jugement :

Il n'est pas douteux que Dumézil a eu une influence considérable sur l'étude de l'ancienne religion nordique. Son intervention sur ce domaine a marqué. Sa critique de certaines méthodes antérieures a été salutaire. Il a montré à ceux qui étudient le paganisme viking ce qu'il y a lieu de chercher. Avec fermeté et souvent avec esprit, il a fait sentir l'absurdité qu'il y a à ne tenir compte que des détails et à ignorer structure et plan. Malheureusement, il arrive que l'enthousiasme qu'il professe pour le modèle structural le conduise à oublier qu'un plan est constitué par des détails et qu'il est risible d'affirmer qu'il y a un plan commun dans deux mythes qui diffèrent largement par tous les points particuliers. Bien plus : il est porté à méconnaître certains aspects d'un mythe (ou peut-être plutôt de la narration d'un mythe) qui n'appuient pas l'interprétation qu'il en fait. Il lui arrive de souligner des détails au-delà de leur portée naturelle et de tirer une conclusion générale d'un seul exemple. Et il n'a pas toujours la compétence ou peut-être la volonté qu'il faudrait pour faire la distinction entre une supposition et un fait établi. Tout cela semble, aux yeux de ses opposants, bien entendu, une manière cavalière de traiter les données. Il est remarquable cependant, et troublant, que les récents examens de l'œuvre de Dumézil se soient quelquefois concentrés sur les principes qui l'organisent, discutant son emploi de la terminologie et des nuances de la terminologie, et plus souvent sur l'usage qu'il fait de la documentation. On s'est bien

moins demandé – à propos de son travail scandinave, en tout cas – s'il construit sur des *faits* ou sur des *opinions*. Or c'est une question sur laquelle nous devons maintenant revenir, car c'est une grande faute chez quelqu'un qui peut être un grand savant. Pour ceux d'entre nous qui s'occupent de former les *undergraduates*, le problème urgent est que l'étudiant risque de participer aux fautes d'imprécision et de généralisation hâtive que commet Dumézil plutôt qu'à la massive érudition qui soutient ses croyances. À l'occasion, comparant deux mythes, Dumézil a des expressions tout à fait déconcertantes telles que : « On ne rencontre [ce mythe], à travers le monde, que dans ces deux cas » (*Dieux des Germains*, p. 35). Je reste émerveillé devant quelqu'un qui a lu la mythologie du monde entier, du passé et du présent, et qui peut faire cette déclaration avec assurance. Maintenant que les écrits de Dumézil sont facilement accessibles aux lecteurs qui ne savent pas le français, je crains que nous ne rencontrions des déclarations du même genre sous la plume d'étudiants qui n'ont pas encore lu la mythologie du monde entier, car il est bien plus facile de généraliser que de justifier une généralisation en présentant de manière détaillée et compréhensive un document. Je suggérerais que, par un sacrifice librement consenti (*a self-denying ordinance*), les étudiants de vieil-islandais s'engagent à ne pas formuler de conclusions duméziliennes jusqu'à ce qu'ils possèdent le complet équipement de la pensée dumézilienne. À cet engagement, je voudrais ajouter encore une demande : que tous ceux qui travaillent sur ce domaine s'efforcent d'acquérir une capacité d'autocritique plus aiguisée que celle dont fait preuve le maître.

Quod corrumperet iuventutem...

Je puis du moins rassurer tout de suite M. Page sur une de ses perplexités. Si j'ai écrit, *Dieux des Germains*, p. 35, à propos des mythes de Mada et de Kvasir, sur lesquels je reviendrai tout à l'heure, que « ce schéma est original », et qu'« on ne le rencontre, à travers le monde, que dans ces deux cas », c'est simplement une manière courte de dire que, depuis 1948 et jusqu'à présent, ni moi ni aucun de mes censeurs – ce qui est plus important et plus démonstratif étant donné leur nombre sur les domaines les plus divers et leur désir de me prendre en faute à tout prix – n'avons rencontré de troisième exemple. Ce pourrait être un exercice utile à proposer à quelques-uns des infortunés *undergraduates*, mes victimes, que de leur faire chercher ce troisième exemple, si désiré de nous tous, dans les dictionnaires ou dans les exposés de mythologie ou de folklore aisément accessibles.

Laissant aux psychologues le soin d'observer de plus près ce sermon, je m'en tiendrai à ce qui le prépare et le justifie : les examens précis que fait M. Page de plusieurs de mes analyses comparatives. Je commence par la confrontation que j'ai proposée en 1948 entre les mythes du scandinave Kvasir et de l'indien Mada, puisqu'elle semble l'avoir particulièrement frappé. M. Page écrit, pp. 63-64 :

L'histoire scandinave commence quand les Ases et les Vanes conclurent la paix après leur guerre épuisante. Lors de leur réconciliation, les guerriers des deux partis crachèrent dans un même récipient. De ce crachat, les Ases tirèrent un être en forme d'homme qui fut appelé Kvasir : ce nom est étymologiquement lié à la fabrication d'une boisson et l'histoire elle-même rappelle aux anthropologistes des méthodes primitives employées pour faire fermenter une liqueur. Cet homme était si savant que nul ne pouvait lui poser de question à laquelle il ne sût répondre. Il parcourut le monde en enseignant. Il vint à une fête en compagnie des nains Fjalarr et Galarr, qui le tuèrent – la raison de ce meurtre n'est pas indiquée – et recueillirent son sang dans trois vases. Ils mélangèrent ce sang de miel et cela devint l'hydromel scaldique, boisson qui procure à l'homme le don de poésie ou le savoir. Les nains déclarèrent que Kvasir était mort étouffé dans sa sagesse d'homme (*hefði kafnat í manviti*), parce que personne n'était assez sage pour épuiser la sagesse qu'il avait en lui (... *svá fróðr at spyrja kunni hann fróðleiks*, *Edda en prose* 81 ; variantes dans Finnur Jónsson, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, 82).

Dumézil voit ce mythe réfléchi [*sic*] dans un mythe où le dieu Indra avec ses compagnons (équivalents des Ases) est en conflit avec les Nāsatya (les Vanes), qu'ils regardent comme de statut inférieur et ne reconnaissent pas, en conséquence, comme des dieux véritables. Pour résoudre cette crise, un ascète ami des Nāsatya crée, par la force de son ascétisme, un homme gigantesque qui menace d'avaler le monde entier, y compris les dieux. Ce monstre est appelé Mada, c'est-à-dire « Ivresse ». Sous cette menace, les dieux cèdent et accueillent parmi eux les Nāsatya, mais alors il reste à détruire le monstre. C'est ce que fait celui qui l'a créé. Il le découpe en quatre morceaux qui représentent quatre tentations d'ivresse : boisson, femmes, jeu et chasse. Dumézil admet qu'il y a d'importantes différences entre les deux récits, notamment le fait que, dans la version scandinave, Kvasir est le résultat de la réconciliation alors que, dans l'Inde, Mada en est la cause. Mais il estime que les ressemblances sont si frappantes que les deux récits doivent dériver d'un original commun. Voici son résumé de l'histoire (*Dieux*, 34, citant et modifiant *Loki*, 104) :

« C'est au moment où se constitue difficilement et définitivement la société divine par l'adjonction des représentants de la fécondité et de la prospérité à ceux de la souveraineté et de la force, c'est au moment où les représentants de ces deux groupes antagonistes font la paix qu'est suscité artificiellement un personnage incarnant la force de la boisson enivrante ou de l'ivresse et nommé d'après elle. Comme cette force s'avère trop grande au regard des conditions de notre monde — pour le bien ou pour le mal —, le personnage ainsi fabriqué est ensuite tué et fractionné en trois ou quatre parties enivrantes dont bénéficient ou pâtissent les hommes. »

Ce résumé est quelque peu spécieux, car il contient trop de phrases avec « ou... ou... » qui déguisent peut-être les différences entre les deux récits : « de la boisson enivrante *ou* de l'ivresse », « pour le bien *ou* pour le mal », « trois *ou* quatre parties enivrantes », « dont bénéficient *ou* pâtissent les hommes ». La phrase « comme cette force s'avère trop grande au regard des conditions de notre monde » est une glose presque méconnaissable de la suprême sagesse de Kvasir.

Le bref passage de mon exposé que M. Page présente ainsi comme un « résumé » (*an abstract*) de l'histoire n'est pas cela, mais seulement la seconde partie d'un bilan de comparaison destiné à délimiter les éléments *qui sont communs aux deux récits mais avec deux orientations opposées*. Les « ou » de cette seconde partie font simplement référence à la première, au long « tableau des différences », qui a été d'abord établi et que M. Page remplace par cet archi-résumé : « Dumézil admet qu'il y a d'importantes différences entre les deux récits, notamment le fait que, dans la légende scandinave, Kvasir est le résultat de la réconciliation alors que, dans l'Inde, Mada en est la cause. » – « Notamment... », qu'en termes galants les choses ne sont pas dites ! Cette « abstraction » permet ensuite à mon censeur d'insinuer que les « ou » du dernier paragraphe sont destinés à « déguiser » ces différences que je viens pourtant d'exhiber toutes nues. Peut-être, balayant devant sa porte, M. Page pourrait-il enseigner aussi à ses *undergraduates* qu'il existe quelque chose que même ceux qui ne savent pas l'anglais appellent *fair play*. Voici l'ensemble de mon argument (*Loki*, pp. 102-105 ; *Les Dieux des Germains*, pp. 32-34) :

Certes les différences éclatent entre le mythe germanique et le mythe indien, mais aussi l'analogie des situations fondamentales et des résultats. Voici les différences : chez les Germains, le person-

nage « Kvas » est fabriqué après la paix conclue, comme symbole de cette paix, et il est fabriqué suivant une technique précise, réelle, de fermentation par le crachat, tandis que le personnage « Ivresse » est fabriqué comme arme, pour contraindre les dieux à la paix, et il est fabriqué mystiquement (nous sommes dans l'Inde), par la force de l'ascèse, sans référence à une technique de fermentation. Puis, quand « Kvas » est tué et son sang divisé en trois, ce n'est pas par les dieux qui l'ont fabriqué mais par deux nains, tandis que c'est son fabricant même dans l'Inde, pour le compte des dieux, qui divise « Ivresse » en quatre. De plus, le fractionnement de « Kvas » est simplement quantitatif, se fait en parties homogènes (trois récipients de sang de même valeur, l'un seulement plus grand que les deux autres), tandis que celui de « Ivresse » est qualitatif, se fait en parties différenciées (quatre sortes d'ivresse). Dans la légende germanique, c'est seulement dans l'explication mensongère que les nains donnent aux dieux après coup qu'est mentionné l'excès de force intolérable (d'une force d'ailleurs purement intellectuelle), hors de proportion avec le monde humain, qui aurait amené la suffocation de « Kväs »), tandis que, dans la légende indienne, l'excès de force physique, brutale, d'Ivresse est authentiquement intolérable, incompatible avec la vie du monde, et entraîne authentiquement son morcellement. Enfin la légende germanique présente « Kvas » comme bénéfique dès le début, bien disposé pour les hommes — une sorte de martyr — et son sang, convenablement traité, produit cette chose précieuse entre toutes qu'est l'hydromel de poésie et de sagesse, tandis que, dans l'Inde, « Ivresse » est maléfique dès le début et que ses quatre fractions sont encore le fléau de l'humanité.

C'est seulement à ce point, après ce long bilan des différences, que vient le paragraphe que M. Page cite comme « abstract », après l'avoir amputé de son début et coupé des justifications qui précèdent, et que voici :

Tout cela est vrai, mais tout cela prouverait seulement, s'il en était besoin, que l'Inde n'est pas l'Islande et que les deux histoires se racontent dans deux civilisations qui avaient évolué dans des sens et dans des décors extrêmement différents et pour lesquelles notamment les idéologies de l'ivresse étaient devenues presque inverses. Il n'en existe pas moins un schéma commun : c'est au moment où se constitue difficilement (voir ci-dessus, pp. 261-262)...

Nous nous trouvons ainsi, comme il est fréquent, devant deux récits où les principaux éléments sont des variétés d'un même type et où les successions d'événements sont superposées.

bles, mais où les situations sont partiellement inverses parce que le principal événement (ou agent, etc.) est, dans un cas, considéré comme bon et, dans l'autre, mauvais.

M. Page me fait dire que les deux récits « dérivent d'un original commun ». J'espère ne pas avoir écrit cela. Qu'est-ce qu'un « original commun » de traditions non écrites, où l'on ne touche jamais que des *variantes*, les unes proches entre elles, les autres plus distantes, avec notamment, comme ici, des éléments inversés ? S'agit-il de transformations d'un prototype unique disparu, ou de réalisations distinctes d'un même schéma, vivace quoique implicite ? Je n'en déciderai pas et cela n'a pas grande importance : en matière de mythologie, le comparatiste ne cherche pas à reconstituer un état préhistorique unique et précis ; il n'a que trois tâches :

1. Délimiter et mesurer les ressemblances qu'il croit observer entre des conceptions ou des narrations ; 2. du même coup préciser les divergences et tâcher de les éclairer par ce qu'on sait de l'histoire et de l'organisation des sociétés où ces variantes ont cours ; 3. ce bilan une fois établi, et s'il confirme la parenté thématique des deux récits, essayer d'expliquer la réunion des traits qui leur sont communs en les replaçant, par-delà l'histoire connue, enregistrée, dans l'idéologie que d'autres examens du même genre sur d'autres questions permettent d'esquisser, ce qui est fait à la page 35 des *Dieux des Germains*, curieusement *ignoré* par M. Page – sauf la première phrase, qu'il ridiculise :

Ce schéma est original. On ne le rencontre, à travers le monde, que dans ces deux cas. De plus, il se comprend bien, dans son principe, si l'on a égard aux conditions et conceptions sociales qui devaient être celles des Indo-Européens ; en particulier, l'ivresse intéresse à des titres divers les trois fonctions : elle est, d'une part, l'un des ressorts fondamentaux de la vie du prêtre-sorcier et du guerrier-fauve de cette civilisation, et, d'autre part, elle est procurée par des plantes qu'il fallait cultiver et cuisiner. Il est donc naturel que la « naissance » de l'ivresse avec tout ce qui s'ensuit soit située au moment de l'histoire mythique où la société se constitue par la réconciliation et l'association des prêtres et des guerriers, d'une part, des agriculteurs et des dépositaires de toutes les puissances fécondantes et nourricières, de l'autre. Il y a ainsi, entre cet événement social mythique et l'apparition de l'ivresse, une convenance profonde, et il n'est pas inutile de remarquer ici que, cette conve-

nance, ni les poètes du Mahābhārata ni Snorri ne pouvaient plus en avoir conscience, ce qui fait que leurs récits ont un air étrange : pour les poètes du Mahābhārata, les Nāsatya ne sont plus ce qu'ils étaient au temps de la compilation védique, les représentants typiques, canoniques de la troisième fonction ; et Snorri non plus, quoiqu'il mette bien en valeur dans ses divers traités les caractères différentiels d'Óðinn, de Thórr et de Freyr, ne comprend sûrement plus la réconciliation des Ases et des Vanes comme le mythe fondant la collaboration harmonieuse des diverses fonctions sociales.

Une autre discussion, menée à ma grande honte par M. Page, regorge d'altérations, aussi bien des données textuelles que de mon interprétation. Elle concerne la nature et le rôle du dieu Týr dans lequel j'ai proposé de reconnaître *mutatis mutandis*, le « Mitra » du « Varuna » qu'est Óðinn, le souverain juriste joint au souverain magicien.

Si je compte Týr comme un dieu du premier niveau, ce n'est pas une nouveauté : ceux qui, à tort, pensent qu'Óðinn a acquis sa position souveraine tardivement, admettent du même coup, à tort, qu'il s'est substitué justement à Týr, « grand dieu » plus ancien, mais leur erreur même est instructive : Týr était un candidat tout désigné au poste illusoire de prédécesseur d'Óðinn puisque son nom (allemand *Zio*), c'est-à-dire **Tīwaz*, de **deiwo-*, le désigne comme le dieu par excellence en confisquant à son profit l'essence de toute son espèce (pluriel sanscr. *devāḥ*, lat. *diūi*, v.-isl. *tívar*), et dérive du thème réalisé autrement dans le *Zeus* grec et dans le *Juppiter* latin (**dyē-u-*).

Que Týr soit ainsi, par nature, du niveau d'Óðinn, quoique plus pâle et moins actif, comme il est fréquent pour le deuxième souverain (Mitra est bien moins souvent invoqué que Varuṇa dans le *RgVeda*, n'a même personnellement qu'un hymne, *Dius Fidius* a été presque absorbé par *Jupiter*) ; que soient répartis entre eux un domaine plus magique et un domaine plus juridique, cela ressort du seul mythe un peu étoffé où paraît Týr et à propos duquel M. Page me critique longuement. Le salut des dieux exige que le petit loup soit enchaîné. Óðinn et Týr collaborent, mais chacun selon sa nature, à la ruse qui viendra à bout de sa méfiance : le premier conçoit et fabrique un lien *magique*, d'apparence inoffensive mais d'une solidité à toute épreuve ; le second met sa main *en gage* dans la gueule du loup pendant que les dieux le ficellent dans ce lien

dont il suspecte à juste titre l'honnêteté. Étant donné le très petit nombre de récits mettant Týr en scène, cette collaboration étroite et cette répartition des rôles ne peuvent avoir qu'une signification : chacun des deux dieux détient une des deux clefs complémentaires d'une porte bien gardée.

Ce qui pose un problème propre au domaine germanique, et cela dès le témoignage de Tacite, c'est que ce Týr ait été traduit « Mars » par les observateurs romains et défini comme dieu de la guerre par les Scandinaves eux-mêmes. Mais c'est justement ce problème qui est traité dans *Les Dieux des Germains* et dans *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, et il ne suffit pas de schématiser à l'extrême les arguments de Jan de Vries et les miens, notamment sur le caractère guerrier du *thing* dans la *Germanie* de Tacite comme dans la Norvège et l'Islande des sagas. Il faudrait d'abord les présenter correctement.

Un rapport précis, onomastique, de Mars-Týr avec le *thing* est déclaré dans une inscription du IV^e siècle provenant d'un contingent de Frisons en garnison près de la muraille d'Adrien. Elle nomme *Mars Thincsus*. M. Page dévalorise ce témoignage selon les procédés ordinaires de la philologie sans contrôle. Le mot *thing*, propose-t-il, n'aurait pas ici le seul sens que, par-tout, nous lui connaissons, « assemblée politique et judiciaire », mais un sens bien plus général, inventé pour la circonstance, « *Versammlung* », n'importe quelle réunion d'hommes quels qu'ils soient pour n'importe quoi :

Il est au moins possible [*sic*] que le mot *thing* ait eu une signification ancienne de « *meeting* », qui aurait évolué en « *legal meeting* » dans le mot simple, mais qui se serait maintenu quand *thing* était le second membre de composés dont le premier membre servait à préciser de quelle sorte de « *meeting* » il s'agissait. Dans ce cas [*sic*], *Schwertding* n'a pas de contact direct avec le *thing* juridique, il signifie simplement l'« assemblée avec épée », c'est-à-dire la bataille. S'il en est ainsi [*sic*], Mars Thincsus pourrait être un dieu de combat célébré dans quelque cérémonie par un groupe de guerriers, peut-être [*sic*] le dieu d'un seul bataillon ou un dieu qui fut honoré quand les hommes d'une légion germanique prirent garnison dans ce camp.

Certes M. Page veut bien ajouter :

Je ne presse pas cette interprétation et je me borne à souligner

que l'interprétation de Mars Thincsus comme « Týr, dieu de l'assemblée juridique » est loin d'être prouvée et que plusieurs savants ont interprété l'expression différemment (voir Jan de Vries, *Altgerm. Rel.-gesch.* I, 1935, p. 172-173).

Cette argumentation est caractéristique de la méthode de M. Page.

a. Dans un premier temps, arguant de l'incertitude de l'étymologie, *il conteste la seule chose certaine*, à savoir la *seule valeur usuelle, technique*, qu'a le mot *thing* à travers le monde germanique, « réunion plénière du peuple en vue de décisions et jugements communs », préfiguration du « parlement » ; parmi les étymologies, dont aucune ne s'impose, il choisit la plus improbable (voir J. de Vries, *Etymol. Wb.*, s.v.).

b. Estimant l'avoir ainsi ébranlée, il interprète librement la périphrase qui appelle le combat *vápnthing* (cf. *malmthing*, *hjörthing* « *thing* des armes », « *thing* des épées », etc.), sans tenir compte de l'indication précise que donne la kenning synonyme *vápnðómr* « jugement des armes », escamotant ce qu'il y a de techniquement juridique dans *thing* comme dans *ðómr*.

c. Le terrain philologique étant ainsi déblayé, nivelé, il fait une hypothèse, ou un bouquet d'hypothèses plus gratuites les unes que les autres pour écarter la valeur ordinaire de *thing* dans Mars Thincsus.

d. Enfin, il se replie, se donnant l'apparence de la prudence : « Je n'insiste pas sur ce que je viens de dire, mais il suffit que j'aie pu le dire pour prouver que ce contre quoi je l'ai dit cesse d'être certain. » À ce compte, il suffira qu'un fantaisiste dise $2 + 2 = 5$ pour que $2 + 2 = 4$ devienne douteux, ne soit plus qu'une opinion parmi d'autres.

M. Page escamote en outre un élément du dossier que j'avais pourtant rappelé dans *Les Dieux des Germains*, p. 76 : l'inscription à « Mars Thincsus » est ainsi libellée : *deo Marti Thincso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene* ; il est probable que ces deux noms de déesses, dans une dédicace faite par des mercenaires frisons, sont en rapport avec les noms de deux variétés de *thing* connues par les textes juridiques postérieurs chez les Frisons du continent, *bod-thing* et *finel-thing* (voir en dernier lieu les bonnes remarques d'Otto Höfler aux pages 89-92 de « Sakraltheorie und Profantheorie in der Altertumskunde »

dans la *Festschrift*, publiée en l'honneur de Siegfried Gutenbrunner qui avait en 1936 discuté ces noms en détail dans *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*, pp. 24-40).

Mon censeur me cherche, à propos de Týr, quantité de noises du même ordre. Ses *undergraduates* pourront s'exercer utilement à mettre à nu les artifices et altérations qui s'y dissimulent mal. En voici quelques échantillons.

Snorri, à quelques chapitres d'intervalle, mentionne deux fois le récit mythique où Týr met sa main en gage dans la gueule du petit loup Fenrir. La première (chap. 32) se trouve dans la présentation même du dieu et l'aventure n'y est rappelée que dans la mesure où elle explique deux de ses particularités. La seconde (chap. 35), bien plus développée, narre l'aventure pour elle-même, mais s'intéresse surtout au loup, avant, pendant et après l'événement.

La première définit le dieu par ses qualités. « Il est le plus audacieux et le plus courageux. Il donne la victoire et, pour cela, doit être invoqué par les gens de guerre. » Puis Snorri revient à la hardiesse de sa bravoure (*djarfleikr*) qu'il met en diptyque avec sa sagesse ou son savoir (*spakr*, *vitr*). « Bravoure » et « sagesse » donnent toutes deux lieu, signale-t-il, à des comparaisons usuelles : « brave comme Týr », « sage comme Týr ». Enfin Snorri mentionne un exemple de cette bravoure audacieuse (et c'est l'unique mythe du dieu) : seul parmi tous, Týr consent, sachant qu'il le perdra, à mettre son bras dans la gueule du loup ; de fait, il le perdra à hauteur du poignet (nommé dès lors « articulation du loup ») et il n'aura plus qu'une main (*einhandr*) et ne recevra pas – malgré sa nature « sage » ! – la qualification de « conciliateur d'hommes » (*saettir manna*).

Le lecteur non prévenu comprend que ces deux caractères négatifs sont solidairement les suites naturelles (*ok... ok...*), l'une physique, l'autre morale et sociale, de l'événement qui vient juste d'être rappelé : autrement, que signifieraient à cette place, à la fin d'un paragraphe bien composé, les mentions jumelées de cette mutilation et de cette mauvaise note ? M. Page ne veut pas qu'il en soit ainsi. Par-delà le résumé de l'affaire du petit loup qui précède immédiatement, c'est au seul début du paragraphe (« donneur de victoire », « dieu que les

hommes de guerre doivent invoquer ») que la fin ferait référence, bref, c'est en tant que Mars, au sens romain du nom, que lui serait refusée l'appellation de conciliateur, de fauteur de paix : quoi de plus naturel, n'est-ce pas ? La paix n'est-elle pas le contraire de la guerre, incompatible avec la guerre ? Oui, mais ce n'est pas ce qu'exprime le texte de Snorri, avec ses deux « *ok* » qui montrent que les deux caractères qu'ils introduisent sont solidaires, homogènes, et donc que le caractère « manchot » résultant certainement de la scène qui précède, le second, qui lui est ainsi lié, en résulte au même titre : c'est par un effet, *en conclusion* de son sacrifice qu'il est devenu *l'un et l'autre*.

Le désordre ainsi attribué à Snorri par M. Page serait étrange. Mais il y a mieux, plus objectif : la solidarité entre la perte d'une main et l'impuissance à faire que les hommes s'entendent est confirmée par le seul autre texte qui mentionne la scène du loup, la strophe de la *Lokasenna* qui, à travers un sarcasme de Loki, caractérise Týr :

38. Tais-toi, Týr ! Tu ne sais jamais amener
deux personnes à se réconcilier.
Je dirai ce qu'il en est de cette main droite
Que Fenrir t'a arrachée !

M. Page cite les deux premiers vers, mais oublie (*ô undergraduates !*) les deux derniers et donc annule la solidarité qu'ils établissent, à eux quatre, entre les deux données dont l'une appelle l'autre. Cette solidarité est pourtant importante, et dans le poème et chez Snorri. Elle suggère : « À la suite de l'affaire du loup Týr n'a qu'une main à la place des deux qu'il devrait avoir et qu'il avait ; Týr ne porte pas non plus le titre de "conciliateur d'hommes" qu'il devrait avoir par destination première. » Et nous voici renvoyés, autant qu'au militaire, au *thing* civil où en effet les différends *devraient* être réglés selon le droit, par serment, témoignages et jugements calmes, mais où, en fait, ils le sont par passion, intimidation, quand ce n'est pas par la pure violence. Dans les *Dieux des Germains* j'ai rappelé les tribulations de Grettir devant le *thing*. Il y a quantité de cas du même style. Conception pessimiste de la justice des hommes, de la justice dans notre monde ? Certes, mais la théologie scandinave réserve la vraie justice à un autre groupe de dieux : Baldr et son fils Forseti, correspondant divin du « président » du *thing*, mais

du *thing* tel qu'il devrait être. Or Baldr ne deviendra efficace, souverain, que dans le monde renouvelé, après le Ragnarök.

M. Page pense aussi m'enfermer dans une interprétation des adjectifs que je mets, comme étiquettes, comme renvois à des définitions plus riches, sur les dieux souverains des Indiens, des Romains, des Germains, etc. : « magicien » (Varuna, Juppiter, Óðinn...) et « juriste » (Mitra, Dius Fidius, Týr...). Je fais cela pour être bref, ayant maintes fois développé les contenus complexes de ces dénominations : comment répéter, à chaque fois, une demi-page d'explications ? Récemment encore, à propos des dieux védiques, répondant à M. Gonda, j'ai mis les choses au point (*Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1980, pp. 78-79). Mais je sais bien que c'est une tâche de Sisyphe.

Si Týr est « juriste », me dit M. Page, il doit couvrir tout le droit. Or le serment et d'autres actes de droit ne sont pas de son domaine usuel. Il n'est donc pas « juriste ». Ce syllogisme tombe à faux. Dans mon usage, souvent rappelé, les deux étiquettes opposées indiquent seulement, au niveau de la souveraineté, deux zones d'action qui sont complémentaires et à l'intérieur desquelles chaque théologie se définit par un équilibre propre, orientant « magie » et « droit » d'une façon originale. D'ailleurs, s'agissant du serment, c'est aussi bien dans l'une et dans l'autre zone que la souveraineté est concernée : Varuna et Mitra contrôlent le serment, comme toutes les parties du *ṛitá*, de l'Ordre ; s'il fallait cependant schématiser, c'est peut-être plutôt Varuna, sans tomber dans des excès bien connus, qu'on appellerait « dieu du serment ».

Par un autre abus de définition limitative, M. Page conteste aussi que l'accord conclu entre les dieux et le loup soit un « contrat ». Chicane de mots que, elle aussi, j'ai souvent rencontrée, à propos de Mitra, chez les homologues indianistes de M. Page, M. Gonda notamment. Je répète donc que j'emploie « contrat » dans la valeur la plus large, pour couvrir *tout* ce qui comporte un accord négocié et formulé entre deux parties : quand le petit loup accepte de se prêter au jeu du lien dont il se défie avec raison et quand les dieux, en contrepartie, acceptent que la main d'un d'entre eux, placée dans la gueule du loup, lui garantisse qu'il n'y a pas de tricherie, il ne s'agit évidemment pas d'un « contrat » notarial, mais d'un accord où chaque partie, en

apparence, après discussion, obtient ce qu'elle veut et balance par un avantage en sa faveur l'avantage concédé à l'autre : pouvoir lier le loup, tenir dans sa gueule la main d'un dieu.

Suivant sa propension à dévaluer, annuler ce qui le gêne, M. Page va jusqu'à contester que, dans ce jeu de la main engagée *at veđi*, « en gage », le mot *veđ* ait une valeur juridique – autant que le permette un mythe :

Dumézil a-t-il raison de parler de cet arrangement comme d'un contrat ? Týr met sa main dans la gueule du loup *at veđi*, comme gage, mais il se peut bien qu'il faille distinguer un arrangement de sécurité pratique comme celui-ci, dont l'intention est d'obliger les dieux à une certaine conduite ou, s'ils ne la tiennent pas, de les punir, et un contrat qu'on peut faire valoir pour en assurer l'exécution. Le mot *veđ* n'est pas spécialement un terme de droit, il peut être employé en parlant d'un enjeu (dans un pari). Le verbe *veđja* peut signifier « parier » et le composé *veđbetja* « mettre en gage ». Est-ce que les anciens Scandinaves distinguaient clairement entre un contrat, une mise en gage, un pari et un hasard, je n'en sais rien, mais ce point a besoin d'être clarifié.

Toutes ces finasseries et ces diversions ne changent rien au fait tel qu'il est décrit : c'est bien en tant que *gage de bonne foi*, comme *garantie de loyauté* que la main de Týr est placée par les dieux dans le lieu où le petit loup l'exige et une fois la duperie dévoilée, le gage reste acquis à la partie dupée. Si ce n'est pas une procédure de droit, quel sens a ce mot ?

Si M. Page a tort, comme on l'a vu tout à l'heure, d'amputer d'une moitié la strophe 38 de la *Lokasenna*, il a un second tort en la coupant de son contexte. Dans ces « sarcasmes », le démoniaque Loki ridiculise volontiers l'office ordinaire de chacune de ses victimes, par exemple en le réduisant aux gestes qu'il implique, ou en soulignant un cas d'échec dans l'accomplissement de cet office. Or la seconde strophe dirigée contre Týr est celle-ci :

40. Tais-toi, Týr, ta femme a eu cette aventure
de concevoir de moi un fils ;
pour cet outrage tu n'as jamais obtenu
ni une aune ni un penning, misérable !

Ainsi, voulant railler Týr et ne disposant que de quatre vers

pour dire l'essentiel de ce qu'il pourrait sans doute décrire longuement, Loki choisit comme typique une situation où ce dieu n'a pas obtenu ce qu'il était, en droit, fondé à attendre, à « obtenir » et que n'aurait pas manqué de lui accorder un jugement juste : une compensation pour un dommage, pour un outrage. Il a été victime de la fâcheuse orientation qu'il a donnée lui-même aux pratiques du *thing* : s'il a mérité, comme suite à l'affaire du petit loup, de n'être pas appelé conciliateur d'hommes (en opposition au Mitra védique qui est bien, lui, *yatayajjana*, « celui qui fait s'entendre les hommes »), comment prétendrait-il obtenir, comme plaignant, la juste indemnité d'un tort subi par lui ? Ce sarcasme de Loki va loin. Il révèle la nature et la fonction première de Týr. Il les révèle d'autant mieux qu'aucune allusion n'est faite, dans ces strophes 38 et 40, à ce qui lui a valu son *interpretatio* romaine en Mars : son rapport à la guerre, au « jugement des armes ».

Óðinn a fourni à M. Page l'occasion d'aussi vaines discussions.

Pour ce qui est de son savoir surnaturel – n'est-ce pas cela, la Voyance, avec toutes les supériorités et possibilités qu'elle assure ? – et pour la comparaison que j'ai faite de ce borgne avec le Borgne que la légende romaine associe à un autre Manchot, il y a en effet besoin de mieux délimiter ressemblances et différences que je ne l'avais fait dans les années quarante. Mais cette « clarification », comme dit M. Page, a été opérée, les modes d'action que la perte d'un œil confère à Óðinn et à Cocles ont été précisés et confrontés dans un livre qui a paru cinq ans avant l'article de M. Page : *Mythe et épopée* III, 1975 (troisième édition, 1980), pp. 262-291. C'est la dernière mise à jour que j'ai faite des données et des interprétations. Elle occupe tout un chapitre, dont trois parties (4. Le Manchot, 5. Le Borgne, 6. La main voilée et l'œil effacé) concernent directement les problèmes mal posés par M. Page. Il y verra (pp. 271-272) que je n'ai pas « fusionné (*conflate*, p. 60) deux variantes » du récit romain sur Scaevola, celle de Tite-Live et celle de Denys : je les ai examinées toutes deux, et aussi celle de Plutarque, et constaté que, pour mon propos, elles donnent le même enseignement, ont le même mécanisme (faire croire à Porsenna, pour sauver Rome, une affirmation fausse) ; si, dans les *Dieux des Germains*, je n'ai

pas repris cette discussion, c'est que je n'avais pas, dans ce bref exposé, à entrer dans le détail du dossier romain. M. Page n'était pas obligé de me « *revisite* », mais, du moment qu'il me faisait cette faveur, la moindre des choses eût été de s'informer du dernier état de la question, de « revoir », du moins de parcourir, *tout* mon chantier.

Je sais bien que M. Page s'impatiente de me voir souvent reprendre la même matière. Dès la première note de son article, il avertit le lecteur : « Les écrits de Dumézil tendent à la répétition et à la refonte et il n'est pas toujours aisé de décider quel texte il faut citer. » En fait, ce qu'il appelle mes répétitions sont de trois ordres. Ou bien, dans quelques présentations d'ensemble, du type « bilan », je résume plus ou moins longuement, sans progrès, ce qui me paraît être l'état actuel de l'étude sur telle ou telle partie de cet ensemble ; ou bien je reproduis ou je résume au maximum sans changement, une proposition ou une démonstration antérieure parce qu'elle va servir à éclairer, sur un autre domaine, un nouveau fait homologue qui n'avait pas été reconnu comme tel auparavant ; ou bien je reprends une proposition ou une démonstration antérieure pour l'améliorer par des corrections ou des compléments, un éclairage mieux réglé, bref, comme dit M. Page, *by recasting it*. Je reconnais que cette conduite de mon travail n'est pas confortable pour le lecteur pressé. Mais il faut que ce lecteur admette qu'une « science en train de se faire », comme nous disons volontiers au Collège de France, tirée du néant il y a soixante ans et continuée sans relâche depuis lors à travers bien des difficultés intellectuelles et temporelles, voire des tempêtes, ne pouvait produire une série, dès le début planifiée, d'écrits *ne varietur* s'additionnant sans se chevaucher comme doit l'être un bon exposé d'une « science faite ». À la fin de ma leçon d'ouverture au Collège, dix ans après l'article-programme de 1938, (« La préhistoire des flamines majeurs »), devant mes électeurs et mes adversaires courtoisement réunis, je conviais les murs de ce sanctuaire de la recherche libre à regarder l'« horrible naissance de ce qui serait plus tard, beaucoup plus tard, dans les manuels, d'inoffensives, de petites vérités ». La situation n'a pas changé. Heureusement, illusoire ou riches d'avenir, les monstres continuent à naître, parfois horriblement. Dès lors, que conseiller aux lecteurs, *undergraduates* et *graduates* ? De se faire humbles, eux aussi,

de se transformer eux aussi en étudiants éternels, de s'instruire en participant aux progrès, aux méandres, aux accidents même de la recherche. Malgré les tentatives récentes de quelques cadets impatientes le temps des manuels n'est pas encore venu.

Quant à l'embarras technique où mes variations mettent M. Page, peut-être en rajoute-t-il : la formulation la plus récente de telle ou telle proposition a quelque chance d'être celle qui, provisoirement, me satisfait le mieux.

Je réserve, pour un examen qui requiert quelque ampleur (ci-dessous, *Esquisse* 74), ce que dit M. Page, pp. 66-67, de mon interprétation des strophes insérées dans l'*Egilssaga* sous les numéros 28 et 29. Sur ce point encore, il a choisi, je crois, le mauvais parti, mais c'est aux savants considérables qui ont proposé ce parti qu'il n'a fait qu'utiliser contre moi, Magnus Olsen en Norvège et M. Bo Almquist en Suède, que la discussion devra, plus qu'à lui, s'adresser.

Je me borne pour finir à quelques notes éparées :

P. 54, M. Page me rappelle que, dans la topographie du Danemark, *Tislund*, anciennement « le bois sacré de Týr », comme « *legal place of meeting* » est un cas isolé et par conséquent ne prouve rien quant à un rapport particulier de Týr avec le *thing*. Il fait même, on l'a vu, de cet exemple, le type d'une de mes erreurs habituelles de raisonnement (p. 68 : « *He may... draw a general conclusion from a single exemple* »). L'argument tiré de ce *Tislund* est faible en effet et sans doute ai-je eu tort de ne pas le censurer dans le résumé que j'ai fait des arguments de Jan de Vries dont les autres sont bons (*Mitra-Varuna*², pp. 149-150 ; *Dieux des Germains* pp. 68-69). Encore eût-il été loyal, de la part d'un contradicteur, de citer l'argument de Jan de Vries en entier (*Alterm. Rel.-gesch.* II, 1^{re} édition, 1937, p. 286) soit pour le contester, soit pour l'accepter. Le savant hollandais a écrit : « *Tislund*, en Seelande, était un lieu de Ding alors que, au Danemark, aucun centre de vie publique n'était consacré à [nommé d'après, eût été sans doute plus strict] aucun autre dieu. » Cela eût diminué l'assurance de M. Page quand il écrit (p. 55) : « Ce qu'il nous faut, pour établir la thèse de Dumézil [exactement : pour soutenir cet argument de Jan de Vries], c'est une prédominance significative de Týr ou d'autres noms de

dieux dans les noms de lieux de *thing*, et cela n'apparaît pas... Le mot qu'emploie Dumézil, la "toponymie", est à la fois plus exact et plus discret [que l'expression *place-names* employée dans la traduction anglaise des *Dieux des Germains*], mais il cache le fait que ce distingué auteur a bâti une formule générale sur un seul exemple. » Je ne puis que transmettre cette remarque aux Mânes de Jan de Vries, qui a assuré le rapport de Týr et du *thing* par bien d'autres – et meilleurs – arguments.

P. 55, n. 16. M. Page, par un remarquable glissement du *texte* de l'inscription frisonne (v. ci-dessus, pp. 266-267), essaie de jeter un doute sur la nationalité de *Mars Thincsus* : celtique ? germanique ? La signature des *ciues Tuihanti*, incontestables Frisons, règle pourtant la question. « L'erreur de nombre » qui m'est reprochée (même page, n. 15) est réelle – mais elle avait été corrigée dès les *Dieux des Germains* (1959) – ; j'aurais dû dire que la seconde inscription, étant donné son texte, parle certainement du même Mars que la première, donc de Mars Thincsus, mais sans que l'épithète *Thincsus*, ni aucune autre, soit attachée à son nom. Et M. Page, puisqu'il me prenait en faute, aurait dû : 1. signaler ma rectification, 2. reconnaître que cette faute n'enlève pas de force à l'argument. Au lieu de n'épingler qu'une inexactitude sans conséquence sur la démonstration, pourquoi M. Page ne cite-t-il pas, à propos des rapports du *thing* et de la guerre, la deuxième partie de l'argument, qui complète la première (*Dieux des Germains*, pp. 69-70) ? La voici, puisqu'il a choisi de l'ignorer :

Si la guerre est un thing sanglant, le thing du temps de paix évoque aussi la guerre : le peuple délibérant a les apparences et les mœurs de l'armée combattante. Tacite a décrit ces assemblées (Germanie, 11-12) : « considunt armati... nihil neque publicae neque priuatae rei nisi armati agunt... et, pour approuver, ils secouent leurs framées, la plus honorable marque de l'assentiment étant armis laudare. » Quelques siècles plus tard, la Scandinavie offre le même spectacle : quelles que soient la sainteté et la « paix » du thing — qu'on se reporte aux textes groupés par W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quelleneuignissen, 1937, p. 32 et suiv. — on s'y réunit aussi en armes et, pour approuver, on brandit l'épée ou la hache, ou bien l'on frappe de l'épée sur le bouclier. Et ce n'est pas seulement le décor et le protocole qui rappellent la guerre : le thing est une épreuve de force, de prestige, entre familles ou groupes, les plus nombreux ou les plus menaçants tâchant d'imposer

leurs préférences. En dépit de célèbres, intègres et impavides juristes, la procédure elle-même n'est qu'un arsenal de formes où l'on puise, que l'on détourne de leur destination pour donner tort à qui a raison. Bien utilisé, le droit assure l'équivalent d'une victoire, élimine l'adversaire mal gardé ou plus faible : le malheureux Grettir et beaucoup d'autres en ont fait l'expérience.

Pp. 58-59. M. Page me rappelle que la sagesse surnaturelle d'Óðinn a aussi d'autres explications, d'autres origines que l'œil déposé dans la source de Mímir : ce sont les runes apprises pendant qu'il était suspendu à l'arbre (*Hávamál*), ce sont les neuf « chants monstrueux », *fimbulljóð* et l'hydromel de poésie (*ibid.*), c'est la connaissance des destins des hommes et la vue de l'avenir transmises par Freyja lors de l'entrée des plus grands Vanes dans la société des Ases (*Ynglingasaga*, 4). Et il conclut : « *From these various methods Dumézil chooses one — pawning his eye — as the significant one, takes his text from the thirteenth-century Snorri, but changes that writer's wording when it does not fit his theory.* » J'ai cherché vainement à quoi se rapporte l'accusation de la troisième et dernière phrase, mais les deux premières sont typiques des pratiques de M. Page.

1. Je n'ai pas dit que la mise en dépôt de l'œil soit la *seule* source du savoir odinique à retenir, ni la *plus significative*. Simplement, pour le problème précis que j'envisageais — à savoir le thème du dieu ou du héros devenant borgne et des pouvoirs acquis par cette mutilation — c'est le *seul* que j'avais à mentionner. J'ignore si peu les autres que mon livre y fait référence (pp. 12-13, 63-64) et même, dans la liste des moyens de savoir ou de sagesse dont dispose Óðinn, en cite d'autres, qu'omet M. Page (p. 12, la variante du rapport Óðinn – Mímir suivant laquelle c'est la tête de Mímir décapité qui dit à Óðinn « beaucoup de choses secrètes » ; p. 43, les deux corbeaux). Enfin, si quelqu'un « *changes the wording* » de Snorri, c'est bien M. Page, à propos des rapports d'Óðinn avec Freyja et avec le *seiðr*. Snorri dit (*Ynglingasaga*, 4) : « La fille de Njörðr était Freyja. Elle fut prêtresse sacrificante. C'est elle qui enseigna pour la première fois aux Ases la magie appelée *seiðr* qui était en usage chez les Vanes. » Cela devient, sous la plume de M. Page : « *Another tale says simply that the goddess Freyja taught the Æsir, and apparently Óðinn among them, the practice of the*

seiðr, whereby he could learn the fates of men and see into the future. » Cette définition du *seiðr*, qui n'est que partiellement exacte, n'est pas dans le *wording* de Snorri.

2. Il est amusant de voir M. Page me faire grief de prendre mes informations dans Snorri « auteur du XIII^e siècle » (toute la première partie de mon *Loki* n'a-t-elle pas réhabilité cet érudit ?), alors qu'il vient de mobiliser – à tort – Snorri contre moi à propos du *seiðr* ?

P. 62. Mes adversaires ont l'habitude de renvoyer à des critiques antérieures signées par d'autres spécialistes du même domaine ou d'autres parties du monde indo-européen, comme si elles étaient irréfutables, alors que je les ai réfutées. C'est ainsi que M. Page (p. 62, n. 38) se réfère, à propos d'un prétendu cercle vicieux que j'aurais commis, à Karl Helm (1955) et même à Herbert J. Rose. Il omet, suivant un usage ordinaire chez ces mêmes adversaires, de donner les références de mes réponses. Pour le second, voir ci-dessous, p. 316. Pour le vénérable Karl Helm, voir mon article « L'étude comparée des religions des peuples indo-européens », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 78, 1956, pp. 173-180.

La malédiction du scalde Egill

(à propos de R. I. Page,
« Dumézil revisited », pp. 66-67)

Les 128 petites pages de mon livre Les Dieux des Germains, publié en 1959, n'étaient destinées qu'à esquisser à grands traits ce qui subsiste de la structure fondamentalement trifonctionnelle dans les religions germaniques, notamment dans les mieux connues, celles de la Scandinavie. Il commençait naturellement par une introduction générale où, entre autres choses, je rappelais les principales attestations du groupement Óðinn Thórr Freyr (avec parfois, en troisième terme, Njörðr associé à Freyr) dont les trois composants allaient être observés et analysés brièvement mais avec plus de détail dans les chapitres suivants. Toutes ces attestations sont bien connues et je n'ai eu à en découvrir aucune.

La plus utile, grâce à la description et au commentaire qu'en a faits Adam de Brême, est fournie par le culte triple du temple d'Upsal. Elle suffirait à elle seule à établir qu'il s'agit d'une structure. D'autres témoignages formulaires ne sont pourtant pas négligeables. J'ai été ainsi amené à citer, après bien d'autres scholars, le 28^e poème (vísa) dont l'Egilssaga Skallagrímsonar attribue la composition à son héros. Maudissant le roi norvégien qui l'a dépouillé de l'héritage de son beau-père, le poète appelle à le venger, avec l'ensemble des puissances divines, quatre dieux personnels : Óðinn, puis Njörðr et Freyr en couple, puis, à la place où l'analogie du culte upsalien fait attendre Thórr, un Land-áss, un « Ase de la terre, du pays », qui semble bien, en effet, désigner Thórr périphrastiquement.

C'est cette dernière interprétation que M. Page, dans l'article qu'a déjà examiné l'*Esquisse* précédente, a choisie pour illustrer la légèreté du comparatiste, opposée à la sagesse et à la compétence du spécialiste. Soit. Ce ne sera donc pas en comparatiste que je discuterai ses objections, mais en philologue, en adepte d'une philologie plus exigeante j'espère que la sienne. Voici d'abord les faits.

L'*Egilssaga*, composée sans doute deux siècles après les événements, raconte la vie mouvementée (900-982) d'un des plus illustres scaldes islandais, Egill, fils de Skallagrímr. Sa famille, lettrée, conservait fidèlement, historiquement, son souvenir, et aussi son œuvre, dont de nombreux morceaux, confiés d'abord à la mémoire des scaldes, se trouvent insérés et expliqués à leur place dans la saga. Il n'y a pas de suspicion *a priori* sur leur authenticité.

Les chapitres 56 et 57 relatent un des tournants de cette vie. Le beau-père norvégien d'Egill, Björn, vient de mourir. Ses plus proches héritières sont ses deux filles, Ásgerðr, femme d'Egill, et une demi-sœur, Gunnhildr, mariée à un certain Berg-Önundr. Sous le prétexte mensonger que la mère d'Ásgerðr était une esclave, Berg-Önundr a saisi la totalité de l'héritage. Egill essaie d'obtenir son droit, mais Berg, fort de l'appui de ses amis le roi Eiríkr et la reine Gunnhildr qui depuis longtemps sont mal disposés à l'égard du demandeur, refuse insolemment. Alors Egill cite son beau-frère devant le *thing*. Les deux adversaires se présentent avec leurs partisans. Egill, soutenu par Arinbjörn, prouve que sa femme est héritière légitime, ce que Berg-Önundr conteste injurieusement. Les juges sont portés à donner raison à Egill, mais la reine prend la parole, excite le roi et ordonne à son propre frère d'intervenir avec ses hommes. Celui-ci rompt le ruban et brise les poteaux qui délimitent le terrain de justice et chasse les juges, faisant ainsi doublement violence à la sainteté du lieu. Alors Egill provoque son adversaire en combat singulier sous peine de déshonneur public. Le roi accepte, mais, à ce moment, Arinbjörn, le fidèle ami du scalde, l'engage à quitter les lieux et donne l'exemple. Egill se retire, non sans avoir solennellement appelé la colère des dieux sur son beau-frère et sur tous ceux qui, contre le droit, prétendraient disposer de ses biens :

« Je te prends à témoin, Arinbjörn, et toi Thorðr, et tous les hommes qui veulent écouter mes paroles, vassaux, juristes et tout le peuple, que je m'oppose à l'appropriation et à l'exploitation de toutes les terres (jarðir thaer allar) que Björn a possédées. Je fais cette défense à toi, Berg-Önundr, ainsi qu'à tous autres hommes, nationaux et étrangers, nobles et petits. Quiconque fera cependant cela, je l'accuse de violation des lois du pays (lögprot lands réttar) et de rupture de paix et j'appelle sur lui la colère des dieux. »

Le roi se sent visé par le « quiconque » (*hverjum manni*) de la formule et devient furieux. Egill s'échappe pourtant. Dans la poursuite, il tue un des *hirðmæn* du roi et perd une dizaine de ses compagnons, mais se réfugie chez Arinbjörn, où il reprend sa femme qui l'attendait. Arinbjörn lui donne un navire. C'est en mettant ce navire en état de route qu'Egill prend congé de son ami et récite contre le roi Eiríkr une *vísa* de malédiction de bon style scaldique – celle qui va nous occuper –, le 28^e poème de la saga :

Que les puissances divines (bönd) chassent le prince : ainsi devraient les dieux (goð) lui faire payer le rapt de mon bien (rán mins féar) ! Que soient irrités les dieux (röng) et Óðinn !

Faites fuir l'oppresseur du peuple hors de ses terres (af jörðum), Freyr et Njörðr !

Que l'Ase du land (Landáss) exècre l'oppresseur des hommes qui viole le lieu sacré (vé) !

Ainsi se termine le chapitre 56. Au début du suivant, l'auteur situe dans la vie du roi le procès qui vient d'être rapporté : il a eu lieu l'année même où le roi Eiríkr allait engager contre ses deux frères, élus rois dans deux provinces, la campagne qui devait faire de lui le maître de tout le pays. Puis le récit reprend. Tandis que le roi concentre sa flotte contre ses rivaux, Egill quitte la maison de son ami et s'embarque pour retourner en Islande. À quelque distance de la côte, il se dirige d'abord vers une « station de pêche », c'est-à-dire un endroit poissonneux où les pêcheurs avaient coutume de s'assembler et où l'on avait chance, comme sur un marché terrestre, d'apprendre des nouvelles. Celle qu'il apprend est grave : avant de lever l'ancre contre ses frères, le roi l'a proscrit de toute l'étendue de la Norvège (*gerði hann Egil útlaga fyrir endilangan Nóreg*) et l'a mis hors la loi. Alors il récite une nouvelle *vísa*, la 29^e :

Alfe du pays (Landálfr) ! Le destructeur des lois m'a imposé, à moi personnellement, de longues routes [= il m'a banni] ! Elle a trompé l'ennemi de ses frères [= le roi], la femme convenue [= son épouse]. C'est à Gunnhildr — féroce est son caractère — que j'ai à revaloir cette expulsion du pays ! Jeune, j'étais capable d'agir sans retard et de repayer le dommage (reçu) !

Inquiet de l'état de la mer, Egill revient près de la côte où une occasion inespérée lui permet de tuer par surprise Berg-Önundr, avec des parents du roi que celui-ci avait officiellement chargés de le protéger. Là même, avant de quitter définitivement la terre norvégienne, Egill compose, cette fois en prose, une « déclaration hostile », *formáli*, qu'il grave en runes sur un « poteau de dérision » planté dans une fente, en haut d'un rocher, et surmonté d'un crâne de cheval (chap. 57) :

« Je plante ici ce poteau de dérision et je tourne cette déclaration infamante à l'adresse du roi Eiríkr et de la reine Gunnhildr ! »

Puis, orientant le crâne du cheval vers l'intérieur du pays :

« Je tourne aussi cette déclaration infamante contre les génies locaux (landvættir) qui habitent ce pays (land thetta) pour qu'ils s'égarent tous et ne trouvent pas de lieu de repos tant qu'ils n'auront pas chassé le roi Eiríkr et Gunnhildr hors du pays (ór landi) ! »

Les quatre déclarations d'Egill se distribuent logiquement dans ce petit drame, sans faire double emploi, ni par la circonstance, ni par l'intention, ni par l'expression.

I. La première est une formulation juridique, orale, en prose, prononcée au moment où Egill renonce à obtenir un jugement dans le *thing* où il se trouve encore présent. Tout y est précis et ordonné : appel à des témoins nombreux, objet de la prétention et de l'interdiction, dénonciation de l'adversaire actuel et de tous autres adversaires imaginables, chefs d'accusation qui seront portés si l'interdiction n'est pas respectée, à savoir violation des lois écrites et du droit naturel que protègent les dieux.

II. Chez son ami Arinbjörn, qui lui a donné les moyens de quitter volontairement la Norvège où il n'a plus de justice à

attendre, Egill, poète, dans un poème scaldique, maudit nommément – ce qu'il n'avait pas à faire au *thing* – le roi protecteur et complice de celui qui l'a dépouillé. Cette fois, tout est religieux, tout est adressé à des dieux (strophe 28).

1. a. Dans la première moitié de la *vísa* (v. 1-4), entre le premier vers qui pose le thème (« voici comment les dieux, *goð*, devraient faire payer... ») et son complément naturel au quatrième (« ... à lui le rapt de mon bien »), les deux vers intermédiaires précisent : les dieux en tant que maîtres des destins. Si *goð* est le terme ordinaire et général, celui que retiendra le christianisme à travers tout le monde germanique, la poésie scandinave dispose d'autres désignations collectives qui ont des résonances particulières et dont les principales sont *rögn* (*regin*) et *bönd*. Le premier, qui signifie proprement « décisions » (gotique *ragin* « gnônê, dogma »), caractérise les dieux comme les puissances qui décident, et l'emploi religieux, confirmé rituellement et mythologiquement (*ragna rökr*, *reginnaglar*), est déjà attesté sur une pierre runique suédoise des environs de l'an 700, ainsi qu'en vieux-saxon. *Bönd*, « liens », est une image propre aux Scandinaves qui figure l'ensemble des dieux comme un jeu de cordes ou de chaînes qui enserre, donc limite ou coordonne les mouvements des créatures. Or le passage qui nous occupe est le seul, dans la poésie norroise, qui rapproche ainsi les trois noms en trois vers consécutifs.

b. Le troisième vers associe étroitement *rögn* à un nom personnel, *Óðinn*. Rien de plus naturel. Óðinn est le souverain universel, modèle et patron des souverains, maître aussi, sur les champs de bataille, du destin des armées et des individus. La demande qui lui est faite, solidairement avec le pluriel *rögn*, n'est pas moins générale : *reið sé* « qu'ils soient irrités » ; à lui, à eux de trouver l'expression la plus efficace de cette colère. Les vers 1 et 4 en suggèrent une : la justice exacte, œil pour œil, ou plutôt terre pour terre, l'expulsion du (ou des) *land*, de la terre considérée dans son étendue en rapport avec un possesseur, compensant le rapt du *fé*, des biens possédés.

2. Njörðr et Freyr, patrons de l'abondance produite par les exploitations rurales, sont priés de faire fuir de ses terres (« *agri* ») celui qui, en la personne d'Egill, opprime le *fólk*, le peuple (Freyr est le seul dieu qui soit nommé *fólkvaldi goða*, « le chef du groupe, de l'ensemble des dieux »).

3. Enfin un dieu désigné par une périphrase, « Ase du *land* », est appelé à prendre en dégoût le roi qui, non content de faire du tort aux hommes en la personne d'Egill, profane les lieux sacrés, ici le *thing*. Qui est cet « Ase du *land* » ? D'importantes raisons ont engagé depuis longtemps à répondre : *Thórr*.

a. À côté d'Óðinn et du couple Njörðr-Freyr, on attend, Ase ou Vane, un dieu de même niveau et non un génie secondaire, ce que suggère d'ailleurs sa désignation comme *-áss*. *Thórr* est le meilleur candidat, puisque le principal d'entre les autres Ases disponibles, Týr, ne joue qu'un rôle effacé dans la mythologie et dans les cultes et ne figure pas ailleurs, en Scandinavie, dans des formules adressées à plusieurs dieux.

b. La triade Óðinn *Thórr* Freyr est bien établie, comme structure, par l'analyse du culte upsalien et par des expressions formulaires : elle couvre par ses trois termes la totalité des fonctions nécessaires à la vie d'une société : totalité qu'il est opportun de mobiliser dans la circonstance présente.

c. La prière adressée à l'Ase du *land*, de punir la violation d'un *vé*, d'un lieu consacré, rappelle la scène finale de la *Loka-senna* qui elle-même semble inspirée d'un usage juridique (cf. *vega víg í véum*, « tuer quelqu'un dans un temple, une assemblée régulière » – ce qu'a fait Loki, en tuant un serviteur d'Ægir) : dans le poème eddique, ce n'est pas un *thing* délibérant qu'est venu troubler Loki, c'est le festin qui assemble les dieux dans la salle d'Ægir. Mais cette assemblée est aussi un *gríðastaðr mikill*, « un grand lieu de paix (et de sauvegarde) ». Tous les dieux supportent les sarcasmes de Loki, mais, à la fin, *Thórr*, seul absent jusqu'alors, apparaît soudainement et Loki reçoit son châtement.

Pourquoi le nom propre de *Thórr* a-t-il été ainsi remplacé dans la strophe 28 par une périphrase ? Peut-être est-ce parce que, dans des formules « actives » comme cette *vísa*, nommer le redoutable frappeur aurait pour effet de le faire apparaître instantanément (cf. les mythes de Hrungnir, du géant constructeur), ce que ne souhaite pas Egill qui n'a pas ses ennemis près de lui et qui veut que le dieu « exècre » durablement le mauvais roi. Les commentateurs ont plusieurs fois rappelé avec raison une vieille formule de serment, conservée dans la *Landnámabók* (éd. F. Jónsson, 1925, p. 440), où *Thórr* semble dissimulé comme ici : « Que m'aide(nt) Freyr et Njörðr et Áss inn

almáttki, l'Ase tout-fort (ou fort en toute chose, cf. *máttugr* "fort"). »

Quant à la périphrase qui se lit ici et dont il n'y a pas d'autre exemple, il se peut qu'elle ait été choisie à cause de l'importance qu'a la notion de *land*, terre-pays ou terre-propriété, dans cette sombre histoire d'héritage, de spoliation et d'exil. Qu'on n'oublie pas que c'est au nom de *Thórr*, guidés par *Thórr*, que les émigrants norvégiens abordaient sur un point des côtes d'Islande et s'y appropriaient un domaine.

L'interprétation de la périphrase en *Thórr* est d'ailleurs presque unanimement adoptée.

III. Il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité des événements qui suivent : ces lieux de concentration, ces caravansérails de la mer où les marins, dans la belle saison, ont des chances de rencontrer d'autres marins est une réalité. Il est naturel aussi qu'un bateau, plus récemment arrivé, ait apporté la nouvelle du bannissement d'Egill. Naturel enfin que le poète qu'est Egill compose une nouvelle *vísa* pour cette nouvelle circonstance, contre le roi et contre la reine.

Son grief est différent de celui de la *vísa* 28. Il n'est plus seulement dépossédé de son bien propre, mais expulsé de toute la Norvège. « Terre » a dans les deux cas sinon une valeur, du moins une extension différente : en 28, morceau de terre familial, possédé et hérité ; en 29, la terre, l'ensemble du royaume.

Aussi la section du monde qu'Egill mobilise est-elle différente. Non plus les grands dieux, Ases et Vanes, garants de l'ordre social, mais le dieu qui, par nature, en dehors d'appropriations familiales ou individuelles, contrôle l'ensemble de la région. Non plus notamment l'Ase du *land*-propriété, mais l'Alfe du *land*-pays. C'est bien cela en effet qu'est essentiellement un *álfr*, à en juger par plusieurs cas comme celui qu'explique la *Flatejarbók* II, 7 : quand, après un règne prospère, le roi Ólafr Guðröðarson est enterré à Geirstad, les habitants le transforment en *Geirstaðaálfr* et lui sacrifient pour qu'il continue son action bénéfique. Par cette invocation, Egill oppose donc au mauvais roi qui le chasse du royaume le roi invisible (ancien roi divinisé comme Ólafr ou non, peu importe) du pays dont il est chassé.

IV. Il n'y a aucune raison non plus de suspecter de forgerie ce qui suit, le coup de main qui permet à Egill de tuer son beau-frère et les hommes du roi. Et il est naturel que, quittant cette fois définitivement la Norvège pour l'Islande, il y plante, contre le roi et contre la reine, cette chose infamante et magiquement efficace qu'est le « poteau de dérision », avec l'inscription qui maudit à jamais ses persécuteurs. Et cette fois, il remet sa vengeance à la foule des génies mineurs qui, sans rapport avec les cadres sociaux, familles ou État, peuplent tous les coins, parcourent toutes les routes du pays et qui peuvent donc le rendre inhabitable. Ceux-là, il ne craint pas de leur « jeter un sort », de commander, par son *níð* que le pays leur soit à eux-mêmes inhabitable tant qu'ils n'en auront pas chassé le roi et la reine.

La procédure, progressive, est achevée. Elle a consisté, suivant l'évolution de la situation, 1. en un constat solennel, devant le *thing* ; 2. et 3. en deux *visur* de malédiction adressées, l'une (alors qu'Egill n'est encore qu'un homme dépouillé de son droit *dans* la société) aux grands dieux fonctionnels garants, en tout lieu, de l'ordre social, l'autre (quand il vient en outre d'être banni) au dieu local, protecteur du pays dont il vient d'être chassé ; 4. enfin, au moment de quitter définitivement la Norvège après avoir procédé à sa vengeance, en une opération magique qui contraint le peuplement invisible, la foule des génies de ce même pays, à chasser le couple royal.

Tout cela, si naturel, n'avait pas été sérieusement contesté avant l'intervention de deux savants considérables, le Norvégien Magnus Olsen et, en Suède, M. Bo Almquist qui, l'un et l'autre, pour illustrer des propositions nouvelles, l'un sur la poésie scaldique, l'autre sur les poteaux de dérision en général, *avaient besoin* que les choses se fussent passées autrement. Des discussions ainsi orientées d'avance par une « nécessité » extérieure sont rarement convaincantes et je ne pense pas que celles-ci aient été bien conduites. Mais l'important, dans l'actuel débat, est que le groupement des grands dieux, Ases et Vanes, de la *visa* 28, y a couru des risques.

Magnus Olsen a fait de ces huit vers une analyse particulière-

ment fine, que je traduis (*Maal og Minne*, 1944, pp. 184-185).

Après qu'Óðinn, « le grand parmi la troupe des dieux, *rögn* » (cf. *Hammal* 142, *hropttr röгна*), puis Freyr et Njörðr ont été nommés par leurs noms, le quatrième des grands dieux, *Thórr*, apparaît sous la forme *landáss*. C'est lui qui doit sévir contre celui qui a présentement la puissance.

Mais, après cette glose excellente, Magnus Olsen procède, entre ce *landáss* de la fin de la *vísa* 28, et le *landálfr* du début de la *vísa* 29, à une identification inattendue qui a pour conséquence, ou présupposé, de rendre suspect tout le récit de la saga entre les deux *visur*, de faire de celles-ci un poème unique en deux parties, et d'effacer, dans la deuxième, tout ce que la nouveauté de la circonstance apporte d'original. Du moins, et c'est ici pour nous l'essentiel, la *vísa* 28 reste-t-elle intacte, avec son *landáss* valant *Thórr*, un *Thórr* qui déborde indûment sur la *vísa* 29 :

Le roi Eiríkr, dit Olsen, est le briseur de la loi et du droit, *lög-brigðr*. Les mots que le scalde a choisis ne pouvaient pas, dans ce contexte, prêter à malentendu : personne autre que *Thórr* ne pouvait tenir le rôle qui lui est attribué ici de mainteneur de la vie sociale (cf. *Midgarðs véorr*), en tant qu'il agit instantanément contre l'illégalité et l'injustice.

Nous n'aurions pas à nous étendre sur la question, en principe distincte, des rapports des deux *visur*, puisque Magnus Olsen ne conteste pas ce qui seul nous importe. Mais M. Bo Almqvist a renouvelé la proposition du maître norvégien sous une forme qui, elle, exige que le *landáss* de la *vísa* 28 ne soit pas *Thórr*. Nous devons donc la considérer en elle-même, dans toute son extension.

Les deux auteurs admettent avec raison qu'Egill est bien l'auteur des deux *visur* et, sans raison, que, bien qu'elles soient insérées à des endroits distincts du récit de la saga et qu'elles y soient séparées par d'importants événements, elles ne forment qu'une seule pièce poétique artificiellement découpée. Mais, pour le reste, ils divergent sensiblement.

Au début de notre siècle, à la suite de conférences données à Upsal, Lund et Christiania, Magnus Olsen rédigea un article

important sur les inscriptions magiques des pierres runiques, reproduit en 1938 dans ses *Norrøne Studier*, pp. 1-23. Frappé par la parenté (vocabulaire, procédés rythmiques) de nos deux *visur*, il supposait qu'elles avaient été d'abord consécutives et que c'est l'auteur de la saga, deux siècles plus tard, qui les aurait artificiellement séparées et placées en deux endroits de son récit. Du même coup, ce récit lui-même, depuis le *thing* orageux où le roi avait fait tort à Egill jusqu'au retour d'Egill en Islande, devenait suspect : ce n'était plus de l'histoire, mais du roman, et il ne fallait pas en tenir compte. D'autre part, entraîné par sa thèse sur la valeur magique des pierres runiques (toutes les matières qu'on étudie deviennent vite impérialistes !), Magnus Olsen supposa : 1. qu'Egill n'avait pas composé ces deux *visur* solidaires comme une œuvre purement littéraire, mais comme une formule efficace de dérision et de malédiction ; 2. que c'est donc ce double poème magique qu'il avait gravé sur le poteau de dérision avant de quitter la Norvège, et non pas le texte en prose que contient la saga et qui ne serait qu'une invention du conteur.

Cet ensemble d'hypothèses et d'abord celle de l'unité des *visur*, est soutenu par plusieurs arguments.

1. Arguments de vocabulaire : les deux *visur* répètent à plusieurs reprises, avec des allitérations, le même mot *land*, « terre, pays », qui en est en quelque sorte le ciment ; en particulier, *landáss* (28, v. 8) reçoit l'écho du *landálfr* (29, v. 1). Aux mots *gjalda* et *reki* associés en 28 (v. 1 et 2), répondent en 29 *gjalda* (v. 5) et *rekstr* (v. 8) ; *granda*, rapproché de *land*, se trouve dans le dernier vers de chacune des deux *visur* (28 et 29, v. 8).

2. Argument de technique poétique : l'allitération en *l* de trois mots à la fin de la *visa* 28 se retrouve dans trois mots du début de la *visa* 29.

3. Argument d'archéologie poétique : un calcul subtil, peut-être complaisant, révèle que, si l'on transcrit les quatre demi-strophes en caractères runiques et dans l'état de langue correspondant, on obtient une symétrie qui ne s'observe pas ailleurs, et quatre fois le même total de syllabes : 72. À titre de spécimen, voici la transcription runique de la deuxième demi-strophe (28, v. 5-8) :

saga : *folkmýgi lát flýja*
Freyr ok Njörðr af jörðum,
leiðisk lofða stríði
landáss, thans vé grandar.
 runes de M. O. : *fulkmuki lat fluia* (16 syll.)
FrauR auk NiurthR af iurthum (22)
laithis lufta strithi (17)
latas thans ui krataR (17).

Le sujet du livre de M. Bo Almqvist, *Norrön Niddiktning*, 1. *Nid mot furstar* (*Nordiska texter och undersökningar*, 21, 1965), est différent : il étudie, dans la littérature nordique, la poésie de dérision, d'outrage.

C'est aussi à l'inscription du poteau qu'il s'intéresse. À la différence de Magnus Olsen, il pense que la saga en transcrit le texte authentique en prose et ne lui substitue pas le texte « runifié » des deux *visur*. Mais il est d'accord avec Magnus Olsen pour refuser de considérer comme de l'histoire le récit de la saga et par conséquent pour en extraire les *visur*, les souder et les situer librement dans une histoire autrement conçue.

Il retient les deux premiers arguments de Magnus Olsen, mais convient que le troisième, fondé sur une reconstitution runique (qui avait séduit d'autres savants, tels qu'Erik Noreen et Sigurdur Nordal) est au moins fragile. Puis il ajoute des arguments de fond.

1. Il est peu vraisemblable, dit-il, qu'Egill, s'il a commencé par invoquer toutes les puissances de l'Ásgarðr, ensuite, quand son bannissement est censé lui avoir donné une raison supplémentaire et plus forte de maudire le couple royal, se contente d'invoquer des personnages de niveau inférieur, tel qu'est certainement le *landálfr*. C'est donc que le *landálfr* est présent partout, que, en dépit de *áss*, c'est lui qui est déjà présent dans *landáss*, et que la *vísa* 28 ne contient pas un peuplement divin homogène de « grands dieux » – donc ne contient pas la fameuse triade trifonctionnelle.

2. Les premiers vers de la *vísa* 29 se réfèrent encore aux injustices d'Eiríkr, qui ont occupé seules la *vísa* 28, alors que c'est seulement au troisième vers de cette *vísa* 29 que le poète se tourne contre la reine Gunnhildr qui, dès lors, restera sa cible jusqu'au dernier couple de vers où sera faite la synthèse (vengeance demandée sur le roi *et* sur sa femme) : comme s'il y

avait, mise à part toute autre considération extérieure, une division du travail entre les deux *visur*.

3. Le contexte en prose des deux *visur*, dans la saga, serait artificiel : a. le premier vers de la *vísa* 28 n'est pas préparé : l'armement de son navire étant achevé, Egill prend affectueusement congé d'Arinbjörn et aussitôt récite le poème, à un moment, donc, où rien ne paraît spécialement propre à exciter sa colère ; b. le morceau de prose qui suit, entre les deux *visur* est un mélange de matières hétérogènes qui ont dû être ajoutées par le conteur du XII^e siècle pour préparer le lecteur à comprendre les expressions de la *vísa* 29 (le roi meurtrier de ses frères, Egill officiellement banni). Il n'y a donc pas de raisons sérieuses de penser que ces événements se sont passés après la composition de la *vísa* 28. Mieux : comme ces excursus n'ont pu manquer de causer à l'auteur quelque difficulté pour renouer ensuite le fil du récit concernant Egill, il aura inventé de toutes pièces les pêcheurs chargés de l'informer de son bannissement : on a peine à croire, dit-il, que de tels personnages anonymes, qui surgissent comme des dieux *ex machina* au moment opportun pour l'auteur, aient réellement existé.

Ainsi ré-amarrées l'une à l'autre, mais détachées d'événements éliminés eux-mêmes comme fictifs, les deux *visur* sont prêtes à dériver sans défense dans le sens que souhaite M. Almqvist pour pouvoir les mettre au service de la thèse de son livre. Il en fait d'ailleurs un usage ingénieux : elles auraient été composées ensemble au moment même où Egill dressait son poteau de dérision, sur lequel l'inscription en prose aurait bien été pourtant celle, en prose, qu'a recueillie la saga. Les *visur* en auraient été comme l'accompagnement oral et poétique, destiné à prolonger la malédiction dans les mémoires des absents comme l'inscription la mettait durablement sous les yeux des passants. M. Almqvist note qu'il existe, parmi les poteaux de dérision, une variété appelée *skáldstöng* ; ce mot obscur, pense-t-il, s'éclaire si l'on admet qu'il désigne justement ceux de ces poteaux qui sont ainsi accompagnés, doublés, commentés par des poèmes de circonstance.

Pour notre problème, l'important est que l'unité des deux *visur*, qu'il pense avoir ainsi consolidée, conduit M. Almqvist à effacer *Thórr* de la *vísa* 28 au profit du *landálfr*, interprété lui-même en *landvætr* d'après l'inscription en prose : le person-

nage désigné successivement par les deux périphrases poétiques *landáss* et *landálfr* serait en réalité ce que l'inscription en prose suggère qu'il est : le chef (guide, roi, des *landvættir*. Proposition qu'il appuie sur des arguments hardis, tels que ceci : 1. *Thórr* n'est nommé dans aucun autre poème d'Egill ; c'est donc que le culte de ce dieu lui était étranger, par conséquent la périphrase *landáss* ne peut le désigner ; 2. on voit bien le service qu'Egill peut attendre des *vættir* et de leur chef, tandis qu'il serait difficile de justifier que *Thórr* ou un autre Ase intervienne sous un surnom si peu transparent, alors que les autres dieux, l'Ase Óðinn et les deux grands Vanes, Njörðr et Freyr, conserveraient leurs noms.

Le lecteur voudra bien ici se reporter à l'analyse que j'ai faite plus haut du récit de la saga où, je le répète, rien n'est invraisemblable, historiquement ni littérairement, et à mon commentaire des *vísur* 28 et 29 : si on les laisse à leurs places, chacune après un événement qui modifie la situation, on constate, que la *vísa* 28 exprime les sentiments d'Egill dépouillé de ses biens mais non pas interdit de séjour, et la *vísa* 29 les sentiments d'Egill banni, chassé non plus de ses biens mais du royaume de Norvège. Dans la première, il invoque la triade des grandes puissances fonctionnelles, Ases et Vanes, solidairement garants des justes rapports sociaux, et donc du droit. Dans la deuxième, comme dans l'inscription du poteau, il mobilise les génies qui peuplent le pays où il ne pourra plus vivre ni aborder. Le mot *land* n'a probablement pas la même orientation dans *landáss* d'une part, *landálfr* et *landvættir* d'autre part : *Thórr*, l'Ase, est le garant des propriétés foncières anciennes (« le haut siège ») ou nouvelles (colonisation) ; or c'est de ses *land* (au pluriel) qu'Egill est chassé quand il l'invoque ; l'« Alfe du pays », « les *vættir* du pays » occupent le terrain où vit toute une population ; or c'est d'un tel « terrain », de la Norvège, qu'Egill est banni quand il les invoque. Déclarer d'entrée que les trois termes composés dont *land* est le premier terme sont équivalents, le plus haut entraînant le plus bas (Olsen), ou le plus bas entraînant le plus haut (Almqvist), c'est supprimer plus que des nuances : c'est un contresens.

Le reste, l'entreprise de démolition des événements de la *saga* est subjective, arbitraire : pourquoi les pêcheurs rencon-

trés au large des côtes de Norvège seraient-ils des « dieux *ex machina* » ? Pourquoi seul un « génie mineur », et non un grand dieu, intéresserait-il Egill dans le moment où les rapports sociaux les plus nécessaires, les plus sacrés, sont violés ? Si le nom de *Thórr* est évité, n'y a-t-il pas d'autres explications qu'une bouderie en soi bien étonnante de la part d'un homme qui, en tout état de cause, croyait à la puissance de ce dieu ? J'en vois deux : celle que j'ai avancée tout à l'heure, c'est-à-dire une précaution contre les effets immédiats du nom imprudemment prononcé ; ou celle-ci : n'y avait-il pas intérêt, à la fin de cette *vísa*, à réunir dans un mot composé la notion d'Ase et la spécification même du litige, les terres ? Si des mots comme *land*, *gjalda*, *granda* apparaissent dans les deux *vísur*, n'est-ce pas que, dans les deux circonstances, la notion de « terre » avec ses nuances, la notion de compensation, de punition équivalente, et la notion de « viol du droit » y sont également essentielles ? Il en est ainsi de toutes les objections : la dénonciation des prétendues maladresses ou embarras de l'auteur de la saga, les hypothèses sur les variations d'humeur d'Egill, l'appréciation des singularités stylistiques relèvent de la critique la plus impressionniste.

Le lecteur a maintenant sous les yeux tous les éléments qui lui permettront d'apprécier les critiques que M. Page m'adresse en cette occasion, dans la conscience qu'il a de ses devoirs envers les *undergraduates* qui lui sont confiés (art. cit., pp. 66-67).

Dans le premier chapitre des *Dieux des Germains*, Dumézil a essayé de démontrer qu'il existait chez les Germains du Nord une triade composée d'Óðinn, de *Thórr*, et d'un ou de plusieurs Vanes. Une de ses preuves est une strophe de la saga d'Egill, strophe attribuée à ce scalde : Egill y maudit le roi Eiríkr qui a volé sont trésor (*sic*) et l'a exilé. Voici le texte de cette strophe telle que son dernier éditeur la donne :

(Suit la *vísa*, avec la traduction française que j'en avais faite en 1959 dans *Les Dieux des Germains*, d'après la construction syntaxique de Finnur Jónsson – que j'ai écartée ensuite dans la version anglaise de mon livre, voir ci-dessous).

Il est regrettable qu'une *vísa* citée comme preuve de la triade ne contienne que deux de ses trois termes, car *Thórr* n'y apparaît pas

sous son nom. Dumézil affirme que *landáss* « dieu du pays » s'applique à lui, mais c'est une interprétation, non un fait. Dumézil dépend du commentaire de Finnur Jónsson, qui est de 1894. Dans son édition de l'*Egilssaga* en 1933, Sigurður Nordal n'était pas si sûr ; il pensait que *landáss* était *Thórr*, mais ne citait pas de preuve décisive. De Vries, écrivant en 1937, n'était pas de cet avis et regardait le mot comme équivalent à *landvættir* « esprit gardien du pays ». En 1944, Magnus Olsen notait les deux interprétations sans clairement exprimer de préférence. J. de Vries, dans la deuxième édition de son grand livre, peut-être sous l'influence de Dumézil, rapportait cette fois *landáss* à *Thórr*. Le dernier éditeur de la strophe, E. O. G. Turville-Pètre, cite les deux traductions, apparemment encore sans préférence. Il est clair qu'elle n'est pas un exemple certain de la triade que Dumézil veut établir, bien qu'elle soit un exemple possible. Ce qu'il vous faut, ce n'est pas une tranchante affirmation que « *landáss* = *Thórr* », mais un examen précis de la strophe et de sa place dans l'*Egilssaga*.

Par exemple, il s'agit de savoir comment il convient de diviser la deuxième demi-strophe (28, v. 5-8). La traduction de Dumézil montre qu'il y lit deux phrases, *fólkmygi lát flýja af jörðum landáss* et *Freyr ok Njörðr leiddisk lofða stríði thanns vé grandar*. Or ce n'est qu'une des deux possibilités. Nordal et Turville-Pètre préfèrent diviser en deux couplets f. 1. fl. *Freyr ok Njörðr af jörðum* et 1. 1. s. *landáss th er v. g.* Les deux constructions donnent un sens. La différence est que, suivant la deuxième, le mot *landáss* se trouve en contraste avec le tyran *er vé grandar*, « qui détruit les temples ». Puisque *Thórr* a le surnom *Véurr* qui a été interprété comme « protecteur des sanctuaires » (J. de Vries, 1962, s.v. *Véurr*), il serait en effet approprié d'invoquer ce dieu contre un roi qui les détruit – bien que Dumézil n'ait pas vu ce renfort à sa thèse.

Nous devons en outre tenir compte de la démonstration d'Olsen, suivant laquelle cette strophe est à comprendre dans un rapport étroit avec celle qui la suit dans la saga. Cette deuxième strophe qui suit est adressée à un *landálfr* qui peut, par conséquent, être le même que le *landáss*. Or le mot *landálfr* n'est pas particulièrement approprié pour *Thórr* et semble signifier « esprit gardien du pays ». Un peu plus tard dans la saga, Egill élève une *níðstöng*, dont l'intention est de contraindre les *landvættir*, esprits du pays, à expulser son ennemi. Olsen a soutenu (*Om trolldrunen, Edda, V*, 1916, pp. 235-239) que les deux *vísur* avaient été gravées en runes sur la *níðstöng*. Si Egill est ainsi montré appelant à son aide les esprits de la région, la première des stances n'est pas une preuve de la triade divine de Dumézil. Je ne dis pas cela pour prendre parti entre l'une et l'autre interprétation, mais seulement pour montrer que le choix que Dumézil fait de l'une est faiblement fondé.

Nous devons enfin rappeler la suggestion de Jón Helgeson,

appuyée sur des raisons philologiques, selon laquelle la *vísa* en question ne serait pas du tout d'Egill, mais une composition plus tardive. Même pour Dumézil, je suppose, un texte du XII^e siècle est une donnée moins certaine, relativement à une croyance païenne viking, qu'une *vísa* du X^e siècle. Le spécialiste de philologie nordique ne peut pas se satisfaire du traitement que Dumézil applique à ce cas et peut légitimement suspecter la manière dont il opère avec la documentation dans d'autres langues, moins accessibles.

Avant toute discussion, une mise au point. Il y a en effet deux constructions possibles, dans la seconde partie de la *vísa* 28 : 1. étant donné les contorsions admises par le « style scaldique », on peut admettre que les vers 5 et 8 forment une phrase et les vers 6 et 7 une autre, insérée en parenthèse dans la première ; c'est le parti pris par Finnur Jónsson et adopté notamment par Magnus Olsen (1916, repris dans *Norrøne Studier*, 1938, p. 12) ; je l'ai moi-même suivi en 1959 dans l'édition française de *Dieux des Germains* ; 2. on peut construire de façon continue les vers 5 et 6, puis les vers 7 et 8 ; c'est le parti choisi par Sigurður Nordal, *Islenzk fornrit* 2, 1932, p. 163 ; comme cette deuxième construction, par la suite, m'a paru meilleure (plus simple, et plus satisfaisante, comme dit M. Page, pour le service précis de « protecteur des vés » demandé au Landáss Thórr), je l'ai substituée à celle de Jónsson dans la version anglaise de mon livre (*Gods of the Ancient Northmen*, éd. Einar Haugen, Univ. of Californy Press, 1973, p. 5) – que M. Page n'ignore certainement pas, puisqu'il la mentionne dans sa note 1. Alors pourquoi s'attarder sur la construction à laquelle j'ai renoncé publiquement il y a dix ans ? Et surtout pourquoi *faire comme si cette hésitation entre les deux possibilités avait la moindre incidence sur le problème de la triade* ? Avec la deuxième, tout comme avec la première, les raisons données ci-dessus de lire Thórr sous landáss subsistent – légèrement renforcées même, Page *auctore*.

Passons à l'entreprise de démantèlement du témoignage.

Dans toute philologie, un érudit peut toujours – et souvent le doit-il pour son usage personnel – collectionner toutes les thèses qui ont été proposées avant lui sur la question, les plus probables et les autres, les plus originales, voire les plus saugrenues. On connaît beaucoup d'utiles dissertations de doctorat qui n'ont pas d'autre contenu. Mais a-t-il le droit, pour contester la

ou les plus probables, de les *mettre toutes sur le même plan, de leur donner même poids et de les renvoyer dos à dos*? C'est un sophisme bien connu, cher en effet à beaucoup de philologues, que M. Page commet plusieurs fois dans l'article où il me « revisite » (v. ci-dessus, p. 259). On ne se lasse pas de le réduire à son armature : « X, et beaucoup d'autres, ont dit que $4 + 4 = 8$, mais Y a dit que $4 + 4 = 9$ et Z a même dit que $4 + 4 = 999$; ils ont peut-être (ou : sans doute, ou : certainement) tort, mais le fait qu'ils aient pu le dire montre assez que $4 + 4 = 8$ n'est en tout cas qu'une opinion. »

Je laisse de côté le projet de M. Helgeson qui est, de l'aveu même de M. Page, « *a tentative suggestion* » qui n'a pas eu d'écho et je passe à l'essentiel. M. Page met en balance une opinion singulière avec la proposition raisonnée de la grande majorité des philologues, de ceux qui comprennent *landáss* comme *Thórr*. De plus, il réduit cette grande majorité à quelques noms. Chose plus grave (et redoutable exemple pour les *undergraduates*), il altère délibérément l'opinion du principal d'entre eux, d'un de ceux dont il met par ailleurs en valeur une autre proposition, Magnus Olsen. Depuis 1916, depuis l'article repris dans les *Norrøne Studier*, le savant norvégien a traité plusieurs fois, toujours dans la même perspective, des deux *vísur* de l'*Egillssaga*. M. Page cite *Maal og Minne*, 1944, pp. 154-185, qui peut en effet être considéré comme l'expression la plus mûrie de sa thèse : on a vu plus haut avec quelle netteté Olsen y soutient que *landáss* (auquel il a seulement le tort d'annexer le *landálfr* de la visa 29) est *Thórr*. Cela devient sous la plume de M. Page :

In 1944, Magnus Olsen noted both interpretations without showing clear preference.

À l'usage donc des *undergraduates* que M. Page est si soucieux de préserver de ma contagion, je dois transcrire l'original norvégien, en espérant que, s'il accepte que ses futurs germanistes ne lisent pas le français, il est plus exigeant pour les langues scandinaves :

Så trer *Odin*, frem som den store i rögn-flokken og to andre, innbyrdes nær forbundne guder, *Freyr ok Njördr*, nevnes ved

namn – de rår for trivsel der hvor kongen nu intet har å gjore –
 og endelig viser den fjerde av de store guder, Tor, sig i skikkelse av
 Landáss: ham (souligné dans le texte: « C'est lui qui... ») skal
 vemnes ved den som nu er makthaveren.

Oui, sans hésitation : « *Thórr* se présente sous la forme *landáss* : c'est lui qui a qualité pour sévir contre le souverain en place. » Il paraît que cela se rend en anglais, « *without showing clear preference* ». Alors où sera la clarté ?

Malheureusement, ce qu'on appellera par politesse « *unaccuracy* » n'est pas réservé aux phrases de Magnus Olsen. M. Page nous dit que Nordal « n'était pas si sûr » que *landáss* fût *Thórr*. Voici ce que dit Nordal en islandais moderne, p. 163 de son édition :

Landáss er líklegan *Thórr*, smbr. hinn heidna lögeið : *hjálpí mér
 Freyr ok Njörðr ok áss inn almáttki*.

L'adverbe *líklegan*, « probablement », ne comporte pas de réserve, mais constate seulement le fait que, le dieu n'étant pas nommé par son nom, il faut le traduire, avec le risque minime d'erreur que comporte toute traduction. On ne doit pas non plus omettre le texte parallèle que Nordal cite, après d'autres, à l'appui du seul sens qu'il envisage, « *Thórr* », ni le remplacer par l'affirmation, « *Nordal quoted no cogent evidence* ». Nordal enfin émet si peu de réserves sur l'équation « *landáss* » = *Thórr* que, après son commentaire, dans sa traduction de la *vísa* en islandais moderne, il écrit non pas *landasen*, mais directement :

*Thórr sé gramur (geri sér leiðan)
 mann fjandanum, sem spillir thingelgini.*

A lire M. Page, on pourrait croire que la traduction *Thórr*, statistiquement, n'est qu'une hypothèse parmi d'autres, sans plus de faveur que d'autres. Nouvelle déformation des faits. Outre qu'il n'y a pas de raison de penser que Jan de Vries ait changé d'opinion, entre 1937 et 1957, « sous mon influence » (il était bien capable de réfléchir tout seul et de réviser le dossier après vingt ans), beaucoup d'autres auteurs importants, et depuis longtemps, se sont prononcés dans le même sens. Pour-

quoi éliminer les grands classiques ? Déjà E. H. Meyer, *Germanische Mythologie* (1891 !), p. 188, rappelle, dans les *Skirnismál*, 33, la triade Óðinn, Ása-bragr, Freyr, où Ása-bragr désigne sûrement Thórr (et tout le passage de Meyer sur la triade – publié sept ans avant ma naissance – est excellent). En 1900, dans sa contribution au *Grundriss der germanischen Philologie*² III, p. 364, Eugen Mogk écrit :

Thor : der Gott der Familie, der Gott des Gaues, der Gott des öffentlichen und privaten Lebens, der höchste Gott schlechthin, der überall angerufen wurde, wo die menschliche Macht nicht ausreichte [...]. So erscheint er als der erste der Asen (*Ásabragr*), Egill nannte ihn schlechthin den *landáss* (et toute la suite).

Et combien d'autres, tels qu'Axel Olrik et Hans Ellekilde, dans leur *Nordens gudeverden*, 1926, p. 458 ! Voici encore Wolfgang Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000-1200*, 1958, p. 185 : bien que, dans le texte parallèle, souvent cité, de la *Landnamabók*, il préfère comprendre *áss inn almáttki* non comme Thórr, mais comme une figure nouvelle, artificielle, suscitée par le christianisme, il n'hésite pas pour le *landáss* de l'*Egillssaga* : « Genannt werden Óðinn, Freyr und Njörðr, landáss (wohl Thórr). » Ici non plus, « wohl » n'implique pas d'hésitation : il vaut « c'est-à-dire probablement ».

Contre-épreuve : les interprétations autres que Thórr sont très rares. Les unes – on a vu celle de M. Bo Almqvist que M. Page ignore curieusement – sont commandées pour les besoins d'une thèse. Les autres sont d'une grande légèreté : Finnur Jónsson, rééditant le vieux *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis* de S. Egilsson, propose... Óðinn, en sorte qu'Óðinn, déjà nommé dans la première moitié de la *vísa* 28, reparaitrait dans la seconde moitié, après la mention de Freyr et de Njörðr ! Dans ses dernières années d'activité, on a même vu un curieux changement d'opinion de Magnus Olsen, *Edda og Skaldekvad*, 4, *Egils lausavisur*, 1962, p. 30 : *landáss* désignerait Ullr, le toujours énigmatique dieu Ullr – dont le savant norvégien s'était beaucoup occupé à travers la toponymie et qu'il avait pris en affection : *obscurum per obscurius*...

Je n'apprécie guère l'argument d'autorité, le recours à des

« opinions graves », qui ne valent jamais une bonne raison tirée de la cause elle-même. Mais puisque M. Page s'en sert et prétend établir un bilan des opinions d'experts d'où il ressortirait qu'il y a autant et plus d'« autorités » défavorables que favorables à l'« opinion » *Thórr*, on ne peut que constater ses manipulations, ses truquages. La plupart de ses démarches témoignent du même arbitraire, de la facilité avec laquelle il dissimule ce qui le gêne en même temps qu'il se fabrique des appuis illusoire. Pourquoi, par exemple, utilisant contre moi la construction de Magnus Olsen, pourquoi ne renvoie-t-il pas ses *undergraduates* à la réfutation très bien raisonnée que M. Anders Bæksted a faite dès 1952 de la thèse de son grand prédécesseur sur les chapitres 56-57 de l'*Egillssaga* et du jumelage artificiel des *vísur* 28 et 29 qui en résulte ? Elle se trouve aux pages 206-212 de *Målruner og trolldruner, Runenmagiske Studier* (= *Nationalmuseets Skrifter, Arkaeol. historisk Række*, IV, Copenhagen). M. Bæksted et moi ne nous plaçons pas au même point de vue, mais nos discussions aboutissent au même résultat – la restauration du témoignage – et ne s'opposent en rien.

Une dernière remarque. À lire M. Page, on pourrait croire que c'est moi qui « veux » établir, hardie nouveauté, qu'*Óðinn*, *Thórr* et *Freyr* (ou *Freyr* et *Njörðr*) forment une triade. C'est trop d'honneur. En fait, il y a peu d'auteurs qui en aient douté, qui en doutent. Mon seul service a été de montrer le caractère *organique, trifonctionnel* de ce groupement, *d'observer en quoi il prolonge l'idéologie trifonctionnelle* qui, à travers le monde indo-européen, s'exprime souvent par des groupements divins analogues, et aussi *en quoi il se distingue de ces autres groupements* par des caractères originaux (voir, en dernier lieu, la reprise de mon vieil article sur la *Rígsthula*, dans *Apollon sonore*, pp. 209-216).

NOTE

M. Régis Boyer vient de bénéficier de nouvelles illuminations. Après avoir découvert, « en bonne ethno-psychologie », que les dieux scandinaves se distribuent suivant leurs rapports au soleil, à « l'élément liquide et magique » et à

« l'élément chtonien » (*La Religion des anciens Scandinaves*, 1981), il fabrique aujourd'hui un groupement trifonctionnel « exactement dumézilien » où intervient une des notions envisagées dans la présente esquisse (« Les trois fonctions duméziliennes appliquées à la magie scandinave », *Linguistica et philologica, Gedenkschrift für Björn Collinder = Philologica Germanica*, 6, Vienne, 1984, pp. 23-34) : le *seiðr*, magie explorant l'avenir, serait de première fonction ; *blót*, le sacrifice, s'appliquerait « de façon satisfaisante » à la deuxième, et le *níð* « libidineux » à la troisième. Outre qu'il n'est pas recommandable de constituer artificiellement des triades, fonctionnelles ou non, avec des éléments hétérogènes que les usagers n'ont jamais mis en tableau, comment oublier que le *seiðr* passait pour être originellement la magie des Vanes ? Comment enlever le *blót* « sacrifice » au niveau le plus sacré ? Et, s'il est vrai que la malédiction-dérision qu'est le *níð* prétend souvent provoquer une déchéance sexuelle (P. Meulengracht Sørensen, *Norrønt Nid*, Odense, 1980), ce n'est pas toujours le cas. En particulier, dans la *vísa* 28 et dans la scène étudiées ici, cette orientation n'apparaît pas. Il est vrai que M. Boyer se tire d'affaire en écrivant : « On pourrait s'étonner de la semi-absence [pourquoi « semi- » ?] de l'élément déterminant, à mon sens, de toute l'opération, de l'élément sexuel : je tiens qu'il figure, métaphoriquement si l'on veut, dans ce cheval ou cette jument dont tant d'autres textes non équivoques, à commencer par le *Völsatháttur*, nous disent toute l'importance. » Ainsi, par une étrange contagion, le crâne de cheval accroché par Egill au poteau qui porte l'inscription du *níð* devient sexuel parce que, dans un tout autre rituel, un pénis de cheval, convenablement traité et manipulé, est un talisman de prospérité. Quant au déplacement de la *vísa* 28 de l'*Egillssaga*, M. Boyer va plus loin que ses prédécesseurs : il la transporte, sans autre explication qu'un « évidemment », du chapitre 56 au chapitre 57 et il en fait le texte même du *níð*. Il veut bien dire que je reste un de ses « maîtres à penser ». Cela ne me paraît pas certain.

Une idylle de vingt ans

(à propos de A. Momigliano,

Premesse per una discussione di Georges Dumézil,
OPVS, II 2, 1983, pp. 329-341)

Mes rapports avec M. Arnaldo Momigliano n'ont commencé qu'en 1963. Dans le *Journal of Roman Studies*, 53, aux pages 113-114 d'un « Interim Report on the Origins of Rome », il a pour la première fois parlé de ma recherche.

Il constate d'abord que les travaux de Malinowski, d'Evans-Pritchard, de Schapera, de Lévi-Strauss, etc., ne projettent pas beaucoup de lumières sur les *curiae* romaines : « Ce dont nous avons besoin pour les *curiae*, dit-il, ce n'est pas d'un modèle d'explication ; nous avons besoin de témoignages directs (*the primary evidence*), auxquels aucune comparaison ne peut suppléer. » C'est ici que j'entre en scène :

Il y a bien un type particulier d'anthropologue culturel qui ne serait que trop content de voir son aide acceptée en cette occasion. Comme on sait, le prof. Georges Dumézil, membre éminent du Collège de France, a soutenu avec constance au cours des vingt dernières années, qu'il était en état d'expliquer la nature des tribus et des *curiae* romaines en les comparant à des institutions indiennes et d'en révéler la signification originelle. Le prof. Dumézil a constamment amélioré son système et la dernière version de ses théories – qui se trouve dans la traduction italienne de *Jupiter Mars Quirinus* (1953) et dans les conférences d'Uppsala intitulées *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (1958) – jette par-dessus bord beaucoup de ses arguments antérieurs. Cependant, même les plus récents exposés des théories du prof. Dumézil ne sont pas, à mon sens, convaincants. Dumézil ne doute pas qu'il n'ait découvert une philosophie de tripartition dans la pensée indo-européenne. D'après lui, les ancêtres aryens

(the Aryan ancestors) étaient de fermes dévots (*firm believers*) de la hiérarchie. Dans l'ordre social, la hiérarchie s'exprimerait par la présence de trois tribus diversifiées : à Rome, les Ramnes représentaient les prêtres, les Tities les producteurs et les Luceres étaient guerriers. Dans la religion, Jupiter Quirinus et Mars patronneraient les trois fonctions et les trois flamines correspondants seraient leurs symboles. Le meilleur témoignage direct que le prof. Dumézil puisse produire de sa tripartition à Rome est l'*Élégie* IV 1 de Properce. Pourquoi Properce aurait-il été en possession d'un savoir que nul autre n'avait, cela ne nous est pas dit. Mais il suffit de relire ce délicieux poème d'auto-ironie pour mesurer la faiblesse du témoignage. Le texte de Properce implique clairement que Rome avait des guerriers et des paysans avant même que Titus Tatius et Lucumon ne s'unissent à elle pour créer l'État triparti : Properce était trop proche de sa terre italique pour imaginer autre chose. Il n'est pas superflu d'ajouter que le prof. Dumézil n'est pas plus heureux avec ses témoignages non romains. Il est permis de penser que, dans leur solitude pastorale, les Scythes étaient restés de bons Indo-Européens, à l'abri de toute contamination par le despotisme oriental ou la démocratie méditerranéenne. Le prof. Dumézil, naturellement, leur attache beaucoup d'importance. Aussi cite-t-il, d'après Hérodote (IV 56), le récit qui raconte comment une charrue, un joug, une épée et une coupe d'or tombèrent du ciel et comment celui qui les prit devint roi et fut, parmi les Scythes, l'ancêtre de la tribu royale. Dumézil s'arrange pour réduire les quatre objets à trois et en faire les symboles des trois fonctions. Or rien n'indique dans Hérodote que chaque tribu scythique acquit un des objets d'or et organisa ses propres activités d'après ce symbole. Son texte implique plutôt le contraire : finalement, tous les objets sont dans les mains du roi. Quinte-Curce, qui raconte une légende semblable, dit formellement que les objets célestes, qui chez lui sont cinq, étaient possédés en commun par tous les Scythes (7, 8, 17-18). Rien ne suggère, dans cette histoire, une division fonctionnelle des tribus.

Mon objection aux vues de Dumézil (et je sais que je ne suis pas le seul en cela) n'est pas seulement que son argumentation est faible, mais aussi que ses théories sont inutiles. Rien n'est expliqué dans l'histoire romaine si nous croyons que la société romaine était gouvernée par une rigoureuse séparation en prêtres, guerriers et producteurs. Le fait fondamental de la société romaine reste que guerriers, producteurs et prêtres *n'étaient* pas des composantes séparées de la cité, bien que les sacerdoces eussent eu tendance à être monopolisés par les membres de l'aristocratie.

Au dernier paragraphe de ce texte était jointe une note (78) en bas de page :

Mes vues sur Dumézil (que j'espère développer dans la *Rivista storica italiana*) ne sont pas éloignées de celles de Piganiol, *Histoire de Rome*, éd. de 1954, pp. 529-530)...

Après des références à six de mes adversaires d'alors, spécialistes de deux domaines – trois latinistes et trois indianistes, la note se terminait par ces mots :

[...] Il n'est que loyal d'ajouter que Dumézil a des partisans nombreux et considérables, notamment en France ; qu'il a profondément influencé les plus récents travaux de J. Bayet (cf. déjà *Revue de l'histoire des religions*, 126, 1943, pp. 159-160) ; et qu'il est soutenu par l'un des plus grands philologues vivants, É. Benveniste (cf. *Revue de l'histoire des religions*, 129, 1945, pp. 5-16, etc).

Malgré l'expérience que j'avais acquise par mes rapports avec Herbert J. Rose, André Piganiol et quelques autres, cette présentation de mon travail, datée de 1963, me surprit. En 1938, dans le premier éblouissement de la solution entrevue, j'avais, en effet, oralement commis la simplification majeure. J'ai raconté d'ailleurs (*Mythe et épopée* I, pp. 14-15) comment ma première leçon de l'École des Hautes Études sur cette matière avait déclaré pour titre « *Sacerdotes, milites, Quirites* ». Cela ne dura pas. En 1944, dans *Naissance de Rome*, cette conception était évacuée et il n'y aurait que des retouches à apporter aux chapitres II et III pour y trouver, aujourd'hui encore, les éléments d'une réponse efficace aux objections de M. Momigliano, notamment, pp. 95-99, à celle qu'il adresse à mon utilisation de Properce. En tout cas, en 1963, la correction, au sens optique du mot, était faite, l'idée de « fonctions » dissociée de la notion de « classes sociales », dissociées aussi l'idéologie, qui peut être étonnamment conservatrice, et l'histoire, faite d'imprévus. Puisqu'il mentionne l'*Idéologie tripartite des Indo-Européens*, qui est de 1958, il y avait pourtant lu, à propos des trois tribus romuléennes (je souligne les mots importants auxquels il n'avait pas pris garde) :

Il n'est pas inutile de rappeler ici les valeurs fonctionnelles dont apparaissent chargées, dans les récits sur les origines de Rome, les trois composantes ethniques, bases légendaires des trois tribus : Romulus, rex et augur, et ses compagnons sont les dépositaires du

pouvoir souverain et des auspices ; ses alliés étrusques, sous le commandement de Lucumon, sont les spécialistes de l'art militaire ; ses ennemis, Titus avec les Sabins, sont pourvus de filles, sont riches en troupeaux et, de plus, répugnent à la guerre et font leur possible pour l'éviter.

Et déjà plus haut, pp. 17-18, dans le paragraphe intitulé « Théorie et pratique », où il s'agit non seulement des peuples historiques, mais des « Indo-Européens » d'avant les migrations :

Aussi bien n'est-ce pas le détail authentique, historique, de l'organisation sociale tripartite des Indo-Européens qui intéresse surtout le comparatiste, mais le principe de classification, le type d'idéologie qu'elle a suscité et dont, réalisé ou souhaité, elle ne semble plus être qu'une expression parmi d'autres.

Depuis lors, je n'ai cessé de souligner ce divorce fondamental : le royaume des comparatistes n'est pas de ce monde. Ce que nous signalons ne donne aucune prise sur la réalité vécue : à Rome, comme en Scythie, comme dans l'Inde védique même, les événements, guerres ou alliances, que des témoins n'ont pas enregistrés, les organisations sociales, les institutions dont aucun débris ne s'offre au scalpel ou au microscope, sont définitivement perdus. On peut s'amuser à en imaginer des variantes, je l'ai fait, mais il y a longtemps que je ne joue plus. J'ignorerai toujours, et les autres avec moi, ce qu'il y a eu d'événements, de personnages, aux origines de Rome. Mon rôle est de constater que, lorsque la légende s'est constituée, l'idéologie des trois fonctions était encore assez puissante pour l'encadrer et la recouvrir, et aussi que cette « grille » fonctionnelle est restée consciente jusqu'au grand siècle, puisqu'elle ne se lit pas seulement dans l'*Élégie* de Properce, mais dans la vulgate, dans toutes les variantes de la vulgate : il suffit de ne pas fermer les yeux devant les données réunies dans *Naissance de Rome* et résumées dans *L'Idéologie tripartite*, pp. 12-16, que remplacent naturellement aujourd'hui les pages 285-336 de *Mythe et épopée* I.

Un mot m'avait intrigué dans l'article du *Journal of Roman Studies*. Pourquoi M. Momigliano, prétendant résumer mon

travail sur les Indo-Européens, les appelait-il une fois, mais sous ma responsabilité, « Aryens » ? (p. 113) :

Dumézil is certain that he has discovered a philosophy of tripartition in the Indo-European mind. According to him, the Aryan ancestors were firm believers in hierarchy.

Je ne pense pas, même dans le temps de mes débuts où cela aurait été sans conséquence, avoir jamais employé le mot *Arya*, « Aryens » pour désigner les Indo-Européens. Je l'ai toujours enfermé dans son usage légitime, c'est-à-dire appliqué aux seuls peuples dont on sache par des textes qu'ils se sont ainsi nommés, les Indiens et les Iraniens. Aux approches de notre malheur, en 1938, j'ai félicité, dans une note de mon *Vahagn*, notre collègue allemand Herman Lommel, qui était d'ailleurs marié à une Anglaise, d'avoir clairement, on peut dire courageusement, choisi le même parti dans son livre *Der arische Kriegsgott*. Pourquoi, en 1963, avoir appelé « mes » Indo-Européens « the Aryan ancestors » ?

Je confiai ma perplexité à Benveniste. Il l'accueillit en souriant et me conseilla, comme on dit fort bien, de laisser tomber. Ce que je fis. Je ne réagis pas davantage lorsque, en 1966, M. Momigliano reproduisit l'article de 1963 dans le troisième recueil de ses *Contributi...*, pp. 581-583. Cinq ou six ans plus tard, ayant appris par un programme que, dans le séminaire londonien de M. Momigliano, je ne sais plus quel *scholar* se proposait de parler de mon travail romain, j'écrivis au maître pour qu'il suggérât à son invité de m'envoyer un résumé de son exposé et de la discussion, et je lui demandai du même coup si la réfutation détaillée, annoncée dans la note 78 de l'article du *Journal of Roman Studies*, avait été publiée. Il me répondit qu'il y pensait toujours mais qu'il avait d'autres travaux en cours. Et je ne reçus pas le résumé.

C'est en 1983 seulement que le projet prit forme, un peu autrement. En janvier, M. Momigliano organisa à l'École normale supérieure de Pise, sur « Aspetti dell'opera di Georges Dumézil », un colloque qu'il ouvrit lui-même par des « Premesse per una discussione di G.D. ». Les pièces viennent d'être publiées dans

OPVS, *Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità*, II, 2 (les « Premesse » occupent les pages 329-341), puis reprises dans la *Rivista storica italiana*.

Elles ne m'ont pas déçu. Elles témoignent d'une belle continuité de pensée et de sentiment. Elles consistent en un examen de ce que j'appelle la période tâtonnante de ma recherche, les publications qui ont précédé, dans ma petite histoire personnelle, l'« événement » de 1938, je veux dire le rapprochement de la liste hiérarchisée des trois dieux romains qui sont pourvus chacun d'un *flamen maior* avec la liste hiérarchisée des trois *varṇa* arya de l'Inde, où « brahmane » n'est que le nom du *varṇa* supérieur. Les analogies et les différences que découvrait ce rapprochement, avec des prolongements et des conséquences, ont été depuis lors, et jusqu'à aujourd'hui, l'un des objets principaux de mon exploration. Ce ne sont donc pas les tâtonnements du début qui resteront de moi et qui contribueront à la science de demain, mais au contraire ce qui a suivi le premier pas de 1938. *Premesse* n'est certainement pas le mot propre.

L'exposé de M. Momigliano, ainsi conçu, était d'autant moins utile que j'ai retracé moi-même, en 1968, cette longue et incertaine aventure de quinze ans dans l'Introduction de *Mythe et épopée* I, pp. 11-18, et qu'il n'y avait pas à « découvrir », par exemple, que j'avais eu un engouement frazerien prolongé, que le *Festin d'immortalité*, que les *Centaures* étaient pleins d'illusions, et que c'est l'attention croissante portée aux questions liées à la souveraineté religieuse et politique qui avait préparé et produit l'« événement » de 1938. Tout cela, je l'ai dit – et, si M. Momigliano me permet cette audace, je l'ai dit mieux que lui, puisque je n'ai pas eu à reconstruire ni à supposer, mais à raconter. Ce que M. Momigliano ajoute à mon exposé déforme le cours d'une évolution pourtant claire.

Il n'a pas compris que, d'un bout à l'autre de ma vie intellectuelle, je suis resté libre, n'acceptant d'adhérer à aucune école. Ce sont des *individus*, quelques grands hommes, que j'ai choisis d'écouter, sans jamais être proprement leur disciple : ainsi Marcel Mauss, ainsi Marcel Granet. Pas plus après qu'avant ma rencontre avec Granet je ne me suis soucié de l'école sociologique ou de toute autre. Ma bonne entente avec Mauss, par exemple, vient de ce qu'il était foncièrement libéral et acceptait

mon indépendance. Un jour que je me défendais d'être sociologue, il me répondit : « J'appelle sociologie toute science bien faite. » Il n'était pas prisonnier des théories et s'intéressait aux « faits nouveaux » pour eux-mêmes. Je ne l'ai jamais entendu, dans ses cours des dernières années, prononcer le mot *totem* et, bien qu'il eût signé avec Henri Hubert un mémoire célèbre d'où les mots « religion » et « magie » sortaient chargés de définitions bien distinctes, il professait : « Je n'ai jamais rencontré que des faits magico-religieux. » Alors, quand je vois M. Momigliano disserter sur mes éloignements, mes rapprochements, voire ma réconciliation avec l'école de Durkheim, je ne puis que sourire. Les écoles, celle-là comme les autres, dès ce temps, m'étaient indifférentes, et, sauf Mauss et Granet, en tant que grands esprits qui m'intéressaient par eux-mêmes, je n'ai même pas suivi-régulièrement de cours : je n'ai assisté qu'à un semestre de Meillet au Collège de France. Si l'on change cette perspective, on fausse tout.

Mais j'ai vite compris pourquoi M. Momigliano avait choisi de se limiter, quitte à la fabriquer comme de la vulgaire histoire romaine des origines, à cette période de formation. Un paragraphe assez extraordinaire m'a éclairé : mon travail de jeune homme était d'inspiration raciste, bientôt national-socialiste :

Il est presque certain qu'un élément de désaccord politique a séparé dès le début Dumézil de ses maîtres durkheimiens. Ni Dumézil, bien que porté aux confidences autobiographiques, ni ses exégètes français n'ont beaucoup dit sur les opinions politiques de Dumézil jeune. Mais le fait qu'il ait dédié son premier livre, *Le Festin d'immortalité*, à Pierre Gaxotte suffit par lui-même à indiquer où il se situait politiquement. Gaxotte, plus tard membre de l'Académie française, fut secrétaire de Maurras et rédacteur en chef de *Candida*, organe de l'extrême droite ; il fut ensuite de ceux qui s'opposèrent à la résistance contre le nazisme en 1938-1939. Le livre de Dumézil de 1939, *Mythes et dieux des Germains*, porte des traces claires de sympathie pour la culture nazie. En politique, il y avait évidemment un abîme entre Dumézil d'un côté, Mauss et ses amis de l'autre. Mais Dumézil a presque toujours tenu la politique en dehors de son activité scientifique, dans laquelle il avait l'appui essentiel de deux juifs tels que Sylvain Lévi et Benveniste. Il est naturellement possible que la nouvelle orientation, juste en 1938, vers une description tripartite et hiérarchique de la société indo-européenne ait quelque rapport avec les idées alors courantes parmi les fascistes et les nazis sur une société hiérarchi-

que et corporative. Quelque naïveté en matière d'Indo-Européens est du reste décelable dans le *Festin d'immortalité* de 1924 où la conquête du monde par les Indo-Européens est mise en rapport avec les beuveries printanières des guerriers qui célèbrent chaque année le Triomphe définitif de la vie sur la mort (p. 264). Mais de telles spéculations sur les rapports de la politique et de la recherche historique chez Dumézil ont une limite claire dans le fait essentiel que la découverte de la structure trifonctionnelle indo-européenne a représenté, en théorie mais aussi en termes de rapports personnels, un rapprochement entre Dumézil et l'école de Durkheim.

Il est déplaisant d'avoir à répondre à un Fouquier-Tinville costumé en Rollin. Mais il a des lecteurs. Voici donc quelques éléments pour une plaidoirie :

1. Je n'ai pas à être prolixe en « renseignements autobiographiques » en dehors de ce qui explique l'évolution, les crises, les progrès, les divisions de mon travail scientifique. Je n'ai pas fait, je n'ai pas à faire de confidences sur mes opinions philosophiques, politiques, esthétiques, que j'ai gardées toute ma vie malléables, provisoires, comme tout ce qui relève d'une *doxa* inévitablement subjective. Ma seule foi, ma seule fidélité va à la science et, là même, le culte que je lui rends consiste en une révision permanente de ce qui me semble vrai.

2. Puisque mes amitiés sont, paraît-il, importantes pour expliquer mon œuvre, voici. Je n'ai jamais manqué d'amis, mais deux ententes particulièrement confiantes ont traversé plus de soixante des quatre-vingt-six années de ma vie : un compagnon des batailles de 1918, Pierre Brisac, polytechnicien, alors sous-lieutenant, puis général de plus en plus étoilé jusqu'à sa retraite ; mon conscrit d'École normale Pierre Gaxotte. Tous deux superbement intelligents, modèles de droiture et d'énergie. Au civil, j'ai dédié mon premier livre de mythologie ; au militaire, mon premier livre sur l'épopée. Gaxotte, que sa santé plus que fragile avait empêché de combattre, a été en 1918, secrétaire de nuit de Charles Maurras et composait chaque soir, à l'imprimerie du journal, le commentaire des communiqués de guerre avec une belle lucidité de géographe (j'ai déposé la collection de ces coupures à la Bibliothèque de l'Institut de France). Après l'agrégation, jusqu'à sa retraite, il fit sa vie dans la maison d'édition d'Arthème Fayard, vieil ami de sa famille.

Il avait contracté auprès de Maurras un indéfectible attachement intellectuel au principe dynastique, avec hérédité ou par adoption, signe, témoin de la longue durée, et, dans les grands drames, refuge et recours de la tradition nationale. Est-ce être d'extrême droite ? M. Momigliano oublie-t-il qu'il a trouvé lui-même accueil et confort dans un Royaume-Uni ? Après la remilitarisation de la Rhénanie, devant les menaces de 1938, de 1939, Gaxotte ne s'est pas, dans *Candide*, « opposé à la résistance au nazisme », mais, conscient de l'impréparation militaire et de l'impuissance politique du pays, il pensait que le salut, s'il était encore possible, exigeait qu'on gagnât le temps de réparer tout cela. Après la catastrophe, replié dans la zone non occupée, il a, dès 1940, en inflexible Lorrain, repoussé toutes les avances du gouvernement de Vichy. À un membre du cabinet qui lui expliquait la nécessité du rapprochement avec l'occupant, il fit une réponse célèbre : « À ma connaissance, les Allemands sont à Moulins-sur-Allier. Si ça ne suffit pas comme rapprochement... » Quand la zone dite libre fut occupée, recherché par la Gestapo, il dut quitter Clermont-Ferrand et entrer dans une clandestinité où il se lia notamment avec Lazurick, une des futures vedettes de la presse. Après la guerre, malgré le nombre des rancunes que son esprit caustique lui avait values en vingt ans, malgré les facilités qu'offrait l'époque aux règlements de comptes privés, nul ne songea à le calomnier. Il réoccupa, rue Froidevaux, l'appartement que j'avais déménagé à la hâte en 1942 sur une menace de réquisition. Il devait y mourir en novembre 1982, après avoir ajouté quelques grands livres à ceux qu'il avait publiés avant la guerre et dont l'un – le premier, naturellement – m'avait été dédié et le troisième *Frédéric II*, à ma femme. Enfin, il était le parrain de ma fille. Telle est, M. le Procureur, ma déposition, ou l'Aveu.

3. *Mythes et dieux des Germains*, écrit en 1936, refondu en 1938, à la lumière des « trois fonctions » dont je venais de reconnaître l'importance à Rome et dans l'Inde, ne porte pas de « traces de sympathie » pour la « culture » nazie. En plusieurs passages, et dans la conclusion, j'ai souligné l'actualité du sujet : le nazisme s'est appuyé, entre autres choses, sur une mythologie germanique ranimée de ses cendres. Germanique, non indo-européenne, et j'ai insisté sur ce point : dès les plus vieux temps connus, le gauchissement de toutes les fonctions vers la guer-

rière est patent ; le souverain magicien des Scandinaves, Óðinn, d'après le témoignage d'Adam de Brême, a pour premier office de présider aux guerres et c'est comme un « Mars » que les Romains avaient perçu l'autre souverain, le maître du *Thing*, des assemblées. Je recopie la fin de mon livre, à laquelle je suppose que M. Momigliano fait allusion :

Peut-être est-ce cette « militarisation », déjà préhistorique, de la mythologie qui lui a assuré une fortune à peu près unique : car elle n'est pas morte avec les formes extérieures du paganisme ; ou, ce qui revient au même, elle a ressuscité au XIX^e siècle, elle a repris une valeur qu'il n'est pas excessif de qualifier de religieuse et nous la voyons, de nos yeux, reprendre possession des Germains continentaux, les disputer aux disciplines et aux habitudes chrétiennes, avec toute la frénésie d'une revanche. Partout ailleurs, même dans les pays les plus nationalistes, l'évocation pieuse du passé lointain, des croyances des ancêtres, gardent quelque chose d'artificiel, de rhétorique : ce sont de « belles légendes ». Depuis cent cinquante ans, les « belles légendes » des Germains ont été non seulement repopularisées, mais remythisées : elles sont redevenues, au sens strict, des mythes puisqu'elles justifient, soutiennent, provoquent des comportements individuels et collectifs qui ont tous les caractères du sacré.

Peu importe que les « belles légendes » aient été prises là où il en subsistait des versions : non pas dans la tradition du Continent, mais dans celle du Nord, Scandinavie et Islande : elles ont été « naturalisées continentales ». À partir d'Óðinn, les érudits romantiques et surtout un artiste génial ont évoqué un Wotan allemand qui s'est trouvé viable et vivant et, par-delà des siècles d'oubli, traditionnel. Les noms wagnériens, la mystique wagnérienne ont animé les combattants allemands de 1914 à 1918, aux heures de sacrifice et d'échec plus encore qu'aux heures de triomphe. Le troisième Reich n'a pas eu à créer ses mythes fondamentaux : peut-être au contraire est-ce la mythologie germanique, ressuscitée au XIX^e siècle, qui a donné sa forme, son esprit, ses institutions à une Allemagne que des malheurs sans précédent rendaient merveilleusement malléable ; peut-être est-ce parce qu'il avait d'abord souffert dans des tranchées que hantait le fantôme de Siegfried qu'Adolf Hitler a pu concevoir, forger, pratiquer une Souveraineté telle qu'aucun chef germain n'en a connu depuis le règne fabuleux d'Óðinn. La propagande « néo-païenne » dans l'Allemagne nouvelle est certes un phénomène intéressant pour l'historien des religions : mais elle est volontaire, à quelque degré artificielle. Beaucoup plus intéressant, en tout cas, est le mouvement spontané par lequel les chefs et la masse allemande, après avoir éliminé les architectures étrangères, ont coulé naturellement leur action et leurs réactions dans des

moules sociaux et mystiques dont ils ne savaient pas toujours la conformité avec les plus anciennes organisations, les plus anciennes mythologies des Germains. Dans le cours du livre on a marqué quelques-unes de ces concordances, et le lecteur en a sûrement noté plus d'une autre. C'est cette sorte d'accord préétabli entre le passé et le présent, plutôt que les cas d'imitation consciente du passé, qui constituent l'originalité de l'actuelle expérience allemande.

Appelé par ses confrères de l'Académie de Berlin à honorer la mémoire de Frédéric II — un des rares « chefs » des temps modernes que le troisième Reich reconnaisse pour ses Pères — le philologue Philipp Buttmann, en 1810, face à Napoléon, lisait une dissertation sur les travaux d'Héraclès. En 1937, le professeur Hans Naumann publie le discours qu'il vient de prononcer à l'Université de Bonn pour l'anniversaire du Chancelier-Président. C'est très intelligent. Et c'est intitulé Rede zum Geburtstag des Führers : Germanische Götterlieder — « poèmes mythologiques des Germains ».

Faire le diagnostic, essayer de comprendre, est-ce approuver, sympathiser ? Je ne le pensais pas en écrivant naïvement, à la fin de la préface :

Nous espérons qu'on sentira ce que nous devons à l'enseignement et à l'exemple de nos maîtres, Marcel Mauss et Marcel Granet.

Poursuivant la chasse aux expressions empoisonnées de ma « première période », M. Momigliano incrimine même la page 265 de mon tout premier livre (1924), *Le Festin d'immortalité*. C'est le début du chapitre final (« Essai d'interprétation des rites et des légendes de l'ambrosie »), qui m'apparaît d'ailleurs aujourd'hui à moi-même comme un exercice rhétorique d'une très grande légèreté, mais où je puis assurer le tribunal qu'il n'y a aucun relent de racisme. Voici ce texte :

On ne s'étonnera pas de voir l'ambrosie à l'honneur dans une fête printanière : c'est par un raisonnement très simple que les Indo-Européens ont associé le spectacle de la nature renaissante à l'idée d'immortalité. Il n'en a pas été de même, on le sait, chez d'autres peuples : devant les phénomènes végétaux du printemps et de l'été, le Sémite ne pense pas à une vie sans fin, mais à une alternance de vies et de morts, qui se traduit dans le cycle d'Adonis-Thammouz. Pour le Chinois, automne et printemps marquent

la rencontre dans la nature des deux principes sexuels, le yin féminin et le yang masculin, l'un maître de l'hiver et des lieux sombres, l'autre travaillant l'été, au grand jour. L'Indo-Européen, lui, commémore chaque année le triomphe définitif de la vie sur la mort, qui se poursuit sans jamais connaître de recul : au festin printanier, les hommes qui boivent le breuvage rituel n'envisagent pas la vie qu'ils demandent dans leurs vœux comme une succession de hauts et de bas, un enchaînement de bonheur et de malheur, un équilibre de force et de faiblesse, mais comme un progrès continu dans la force, dans le bonheur, dans la santé. C'est peut-être pour avoir possédé cette idée simple que les Indo-Européens ont conquis le monde.

*À ce propos, on notera l'absence des morts dans la fête printanière des Indo-Européens. À moins que notre analyse n'ait été bien incomplète, nulle part les grosses réjouissances des paysans latins, ni les beuveries des guerriers norrois, ni les ébats des jeunes Arméniennes ne nous ont montré quelque mélancolie, ou même quelque recueillement à la pensée des mânes qui peut-être animent la végétation nouvelle. Nulle part nous n'avons trouvé « ce culte rêveur et voluptueux de la mort » que Renan signalait dans les Adonies, ni ce souci d'expliquer ce qui naît par ce qui a disparu, de mettre les sources de vie en correspondance avec le pays des morts, souci que M. Granet a décelé au fond des croyances printanières des anciens Chinois (Granet, *La Vie et la mort...*, École des Hautes Études, section des sciences relig., annuaire 1920-1921, pp. 16-18).*

Ces simplifications « datent », rappellent Renan plus que Frazer : il est clair que ce n'est pas une conception de la vie et de la mort qui a assuré l'expansion des Indo-Européens ni celle de leurs divers héritiers linguistiques, mais sans doute des supériorités d'armement, aussi bien deux mille ou mille cinq cents ans avant notre ère en Europe et dans le Proche-Orient qu'au Mexique ou au Pérou au ^{xvi}^e siècle, en Afrique et en Polynésie au ^{xix}^e – en attendant le reflux partiel auquel nous assistons. Mais mon vieux texte ne comportait évidemment aucun mépris, aucun halali à l'adresse « du Chinois », ou « du Sémite », non plus que « du Kwakiutl » de la page 273, appelé, à tort d'ailleurs, à éclairer les rites et les légendes que je croyais avoir reconstitués.

4. Les conceptions fascistes et nazies sur une « société hiérarchisée et corporative » n'ont eu aucune part dans mon intuition et dans ma démarche de 1938. Voici comment les choses se sont passées en novembre 1937 : j'avais commencé un de mes cours de l'École des Hautes Études en remettant en question, sans idée préconçue, la défense de l'équation phonétique

« *brahmán* = *flāmen* » que j'avais publiée trois ans plus tôt et qui ne me plaisait plus. C'est en remuant ce dossier exclusivement indien et romain que j'ai eu l'« éveil » dont je parlais tout à l'heure. Les semaines suivantes, j'ai entrepris d'étendre l'interprétation trifonctionnelle à quelques faits romains, rejetant, puis admettant un rapport entre les fonctions des trois flamines majeurs et les trois tribus romuléennes (ce qu'il a fallu nuancer plus tard). Ce n'est qu'en fin de cours, en mai et en juin, que la triade des dieux d'Upsal est intervenue, et c'est alors, comme je viens de le rappeler, que j'ai remanié le manuscrit que j'avais préparé pour *Mythes et dieux des Germains*.

Après s'être ainsi attardé pendant huit pages sur ma « première période », M. Momigliano en accorde quatre à « Dumézil après 1938 », c'est-à-dire à ce qui, au sortir de longs tâtonnements, constitue, qu'on l'admette ou qu'on le rejette, mon véritable apport aux études. *Si licet minores conferre magnis*, c'est comme si, traitant de Wilhelm Mannhardt, on s'attardait sur les *Germanische Mythen* de 1858, encore inspirés par la mythologie d'orage, et qu'on expédie à la va-vite, en appendice, les *Wald und Feldkulte* de 1875 – où se trouve fondée l'interprétation agraire qui a prospéré depuis lors imprudemment chez beaucoup de disciples, mais qui reste valable dans un domaine plus limité. Sur cette « seconde période » ainsi écrasée, M. Momigliano réussit encore quelques performances.

P. 337, à propos du *Troisième Souverain* (1949), où j'ai marqué des affinités, étudié des osmose, chez les Indo-Iraniens et à Rome, entre la troisième fonction et l'« aspect Mitra » de la Souveraineté (cf. *Les Dieux souverains...*, pp. 179-180), il donne un prolongement inattendu à son phantasme politique :

Il n'est pas du tout hors de propos de se demander si, à la phase hiérarchico-fasciste de l'interprétation de la structure sociale indo-européenne, ne succède pas une phase vaguement marxiste dans laquelle les producteurs ont leur mot à dire dans la souveraineté...

Comme j'étais alors savant et profond ! Je ne puis pourtant qu'avouer que ce « vague » marxisme a été aussi étranger à mon travail en 1949 que le « fascisme hiérarchique » l'avait été en 1938.

P. 337 encore, j'apprends que, selon moi, le combat des Horaces et des Curiaces est une « pseudo-historicisation d'un antique conflit mythique trifonctionnel dont un modèle indien est dans la lutte entre Indra et un monstre tricéphale ». Où ai-je mis du trifonctionnel dans ce mythe et dans cette légende où tout se passe à l'intérieur de la fonction guerrière ?

P. 338. Je n'ai jamais prétendu atteindre « une mentalité » indo-européenne – *mind, mentalità* –, notion confuse qu'il serait facile de tourner dans le sens d'un racisme. Par analogie avec les mots « théologie », « mythologie », qui désignent l'un le système articulé des dieux, l'autre l'ensemble plus ou moins cohérent, dénombrable, des mythes, j'appelle « idéologie » l'inventaire des idées directrices qui commandent la réflexion et la conduite d'une société et qui, bien entendu, n'impliquent pas je ne sais quelle organisation particulière des cerveaux.

P. 339. « Pour répondre à ces questions [celles que pose M. Momigliano], il est certes nécessaire d'avoir connaissance des œuvres, une par une, de Dumézil, qui sont nombreuses. Mais il n'est pas moins nécessaire de ne pas se perdre dans les détails et d'examiner surtout les idées fondamentales » – autrement dit, au sens que je donne à ce mot, mon idéologie. Quel parti pris, s'agissant d'une œuvre faite non de théories mais d'analyses et de démonstrations particulières dont chacune veut être convaincante par elle-même ! Ce n'y sont pas des « détails », c'en est la substance même.

Pp. 339-340. M. Momigliano triomphe facilement en disant que mon travail apporte peu à l'« histoire romaine » : c'est ce que, en 1963 déjà, il appelait son inutilité. Comme il a raison ! Mais il ne s'agit pas d'un manque, d'un échec : ai-je jamais prétendu le contraire ? J'ai maintes fois répété que les considérations comparatives ne permettent pas de reconstituer les événements réels du passé et que le seul service qu'elles puissent rendre aux historiens est de leur permettre de critiquer, selon des critères *objectifs*, les récits, en grande partie légendaires, qui sont à leur disposition. Si mon premier dessein est, certes, de reconnaître et d'interpréter des structures théologiques ou culturelles en montrant qu'elles ne sont pas fortuites, qu'elles ont un sens, mon second dessein, non moins important, est de montrer que telle ou telle légende, à Rome ou ailleurs, qui se présente comme de l'histoire est, quel qu'ait été l'événement

réel qu'elle recouvre, la transposition ou le parallèle épique de mythes complexes, significatifs qui apparaissent aussi dans d'autres sociétés indo-européennes, soit conservés en forme de mythes, soit, comme à Rome, reportés sur des héros du passé. Cette seconde entreprise est bien, à sa manière, une contribution à l'« histoire romaine », mais négative. Elle a confirmé de proche en proche que, jusqu'à la fin du iv^e siècle avant J.-C. au moins, cette histoire ne dispose pas de documents narratifs fiables sur le processus *concret* des événements : ce que nous lisons sur les origines de la Rome latine, sur l'occupation étrusque, les débuts de la *libertas*, la guerre de Véies, la guerre galloise, correspond certainement à des « faits », mais ces « faits » ont été transfigurés par des schémas légendaires en partie antérieurs à l'existence même de Rome. Ainsi la guerre de Porsenna, tout entière soutenue par des personnages paradoxaux, ainsi la geste de Camille, imprégnée de la théologie et de la mythologie de Mater Matuta. Je conçois facilement que l'aspect négatif de cet apport ait été, qu'il soit encore désagréable à plusieurs des *beati possidentes*. André Piganiol, avec qui M. Momigliano semble content de s'accorder contre moi, a fait beaucoup d'histoire à partir de ces récits légendaires interprétés sans contrôle extérieur : que reste-t-il de ses constructions ? De même, si j'ai raison, plus d'un des *Contributi* de M. Momigliano repassera de la science à la *doxa*, et à une *doxa* souvent fort incertaine. Cela se supporte mal.

P. 340. Il est dérisoire de réduire la discussion sur l'essentiel à ces trois lignes – après avoir d'ailleurs fait grâce, je ne sais pourquoi, à quelques interprétations que j'ai proposées hors du champ des trois fonctions : « Au contraire, là où la trifonctionnalité est directement en jeu, comme dans l'interprétation des trois flamines majeurs ou des trois formes romaines de mariage, les artifices (*sporgature*) sophistiqués ne manquent pas... » Ainsi les argumentations multiples et convergentes sur la triade Jupiter Mars Quirinus – analyse des offices de leurs prêtres, théologie de chacun, parallèle d'Iguvium complété par la récente étude du rituel chrétien des trois « saints fonctionnels » de Gubbio (Maurizio del Ninno), etc. –, tout cela qui, encore une fois, est l'essentiel est renvoyé au néant, par une chiquenaude. Je ne trouve tout juste qu'une amorce de discussion, mais faussée dès sa formulation : le fait que mon étude de

Quirinus se soit, au cours de plusieurs décennies, affinée et enrichie est allégué comme un symptôme de gêne, un aveu d'impuissance :

Pour l'interprétation de Quirinus, sur laquelle Dumézil a dû (*sic*) revenir itérativement sans convaincre davantage...

Pp. 340-341. M. Momigliano se décide pourtant, « à titre d'exemple », à descendre des généralités. C'est pour déformer une de mes thèses. Il s'agit de la double articulation des personnages que présente la deuxième moitié de l'*Énéide*, des rapports d'Énée et de ses Troyens avec son allié étrusque Tarchon, puis avec son adversaire et futur beau-père Latinus, roi des Latins. M. Momigliano me fait deux griefs. Tous deux portent à faux.

Je prétendrais que Virgile, en articulant ces trois acteurs porteurs et exécuteurs de *fata* complémentaires, a voulu composer directement, librement, *ex nihilo*, un nouveau tableau trifonctionnel. J'ai proposé tout autre chose, à savoir : 1. que Virgile a disposé ces trois personnages – le pieux Énée, possesseur des Pénates et dépositaire de la grandeur future de Rome ; Tarchon, chef non d'un peuple, mais d'un camp où sont réunis en armes les contingents des diverses nations étrusques, attendant leur heure ; Latinus, roi de la foule des paysans latins – de manière à reproduire, par une anticipation qui vaut une préfiguration providentielle, la structure de la « naissance de Rome » faite par l'ajustement de Romulus, possesseur des promesses de Jupiter et dépositaire, lui aussi, de la grandeur future de Rome, de Lucumon, condottiere et chef d'une Grande Compagnie, et de Titus Tatius, riche en troupeaux ; 2. que ces trois composantes ethniques de la Rome romuléenne étaient encore, à en juger par la première *Élégie* romaine de Properce et par l'ensemble de la tradition annalistique, considérées comme liées chacune différemment, et quel que soit le sens de cette liaison, à l'une des trois fonctions : culte et pouvoir, force guerrière, richesse rurale et grand nombre ; 3. que Virgile était conscient, autant que Properce, de ces notes fonctionnelles attachées traditionnellement aux trois composantes ethniques de la Rome naissante et que, dans son démarquage « troyen » des origines « romaines », il a conservé, souligné, exploité avec les ressources de son art, le jeu des caractères fonctionnels.

Seconde faute. J'aurais fait, de cette mise en évidence des trois fonctions, le dessein de la seconde moitié de l'*Énéide* : non seulement Virgile aurait voulu construire de toutes pièces une nouvelle machinerie trifonctionnelle, mais il n'aurait voulu que cela. J'ai dit tout autre chose : l'articulation des trois fonctions, imitée de la légende de Romulus, n'est qu'un des desseins de Virgile. Tel est même le titre de mon étude : « Un dessein de Virgile » (*Mythe et épopée* I, chapitre III, pp. 337-422), et non « le » dessein, unique ou principal. Je dirais même volontiers qu'il n'a conçu « ce » dessein que comme une conséquence naturelle, attendue, ou comme un moyen particulièrement expressif de « son » dessein principal. M. Momigliano pense-t-il vraiment que je méconnaissais l'intention patriotique, politique du poème et son insertion dans « le plan culturel » de l'époque d'Auguste ? Que j'ignore la double intention de rapprocher Rome de la Grèce (par Évandre) et d'effacer les fâcheuses traditions sur les premiers rapports de Rome et de l'Étrurie (par Tarchon, annulant Mézence) ? Je montre seulement, comme je viens de le rappeler, que Virgile, pour exécuter ce vaste plan, et peut-être aussi en un hommage supplémentaire à la grandeur nationale restaurée par Auguste, a choisi de préfigurer dans son poème la naissance de Rome elle-même, c'est-à-dire de démarquer le jeu des origines, avec les trois mêmes types de héros fondateurs, ethniques certes, mais aussi dans toute la tradition, marqués chacun par une des trois fonctions nécessaires à la vie d'une société. Que, ensuite, le partage de la royauté proposé par Énée à Latinus n'ait pas égard aux mêmes fonctions est naturel dans cette transposition : dans le modèle romain, Romulus et Titus Tatius, rois simultanés de la société unifiée, unitaire, ne se partageaient pas non plus les fonctions sociales, organisation du *pouvoir* et *structure sociale* étant choses différentes. Je ne puis mieux faire que de prier ceux qu'impressionnerait le ton péremptoire de M. Momigliano de se reporter à la seconde partie de *Mythe et épopée* I : qu'ils me lisent après l'avoir lu, et qu'ils le relisent ensuite.

Il est clair que M. Momigliano et moi n'avons ni les mêmes règles dans la recherche ni le même code dans la discussion. Laissons donc aux générations prochaines, lorsque les fanfares et les claques se seront tues, le soin de peser ce qui, après les inévitables déchantations, subsistera de son œuvre et de la mienne.

M. Momigliano n'a pas pu se retenir, en appendice (p. 342), de manifester une dernière fois une *fides* décidément peu *latina*. Dans une bibliographie croupion, il énumère avec complaisance et éloge quelques-uns de mes adversaires :

Une des critiques les plus pénétrantes de Dumézil reste celle de J. Brough dans le *Bull. School Or. Afr. Studies London*, 23, 1959, pp. 69-85. Une autre critique à retenir est celle de P. Smith et D. Sperber dans *Ann., E.S.C.* 26, 1971, pp. 559-586. De Brough encore on notera le compte rendu du *Times Literary Supplement*, 3 janvier 1975. Les critiques de Rose continuent à avoir de l'intérêt, notamment dans *JRS* 37, 1947, pp. 183-186, ainsi que celles de Gonda, trop nombreuses pour être énumérées ici, mais cf. *Mnemosyne* 4, 13, 1960, pp. 1-15, et le long mémoire « Triads in the Veda », *Verh. Kon. Nederlandse Akademie NR* 91, 1976. Cf. aussi A. Brelich, *SMSR* 28, 1957, pp. 113-123 ; 29, 1958, pp. 109-112.

Il eût été utile et correct de signaler que j'ai discuté ces critiques.

Pour Herbert Jenkins Rose : *Revue de l'histoire des religions*, 133, 1947, pp. 241-243 ; *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 13-16 (repris en partie dans *Mythe et épopée* III, 1973, 3^e éd. 1981, pp. 305-330 et 118-123).

Pour Angelo Brelich : *Revue de l'histoire des religions*, 152, 1957, pp. 8-30.

Pour John Brough : *ibid*, et *Kratylos* 4, 1959, pp. 97-118 (repris dans *Mythe et épopée* III, pp. 338-361).

Pour Pierre Smith et Dan Sperber : *Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, pp. 61-62 et 204-211 ; cf. *La Courtisane et les seigneurs colorés*, 1984, pp. 126-129.

Pour Jan Gonda, notamment *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, pp. 78-79 et 252-265.

À quoi il eût pu ajouter mes réponses à Paul Thieme dans *Journal asiatique*, 246, 1958, pp. 67-84 et 247, 1959, pp. 171-173 (repris dans *Les Dieux souverains...*, pp. 252-265) et à Henrik Wagenvoort, *Revue de philologie* 26, 1952, pp. 7-28, et 28, 1954, pp. 19-20 (repris en partie dans *Idées romaines*, 1969, pp. 125-152) et *La Religion romaine archaïque*, 2^e éd., 1974, pp. 36-48.

Si M. Momigliano flaire dans mes Indo-Européens, « *the Aryan ancestors* », un dangereux antisémitisme, j'ai fait, en U.R.S.S., une expérience du même type, plus pathétique. Un savant estonien a pris prétexte de mon travail, ou plutôt de la présentation qu'en a faite il y a près de vingt ans M. C. Scott Littleton (et dont, bien entendu, je ne suis pas responsable), pour crier son angoisse, sa colère contre l'impérialisme indo-européen – comprenons successivement la germanisation et la russification intenses de sa patrie. Bien que je sois l'objet indu de cette émouvante protestation, je n'accablerai pas, je ne contredirai même pas M. (ou Mme ?) U. Masing. Je le citerai seulement. Son texte se trouve, en anglais, à la fin d'un recueil d'articles publiés en russe par l'Université d'État de Tartu, *Sêmeiôtikê*, 1964, pp. 227-248.

Pour lui, les Indo-Européens ne sont que le produit d'un mélange entre Finno-Ougriens et Caucasiens (p. 243, n. 1), ce qui, après tout, est bien possible et honorable pour tous, encore que je sois porté à mêler d'autres substrats à ceux-ci. En conséquence, il semble que la thèse de l'auteur est que ce que je présente comme caractéristique des Indo-Européens, et d'abord l'idéologie trifonctionnelle, n'est qu'un héritage du « substrat » – comprenons, avant tout, des Finno-Ougriens –, mais un héritage fâcheusement altéré. Les « trois fonctions » seraient les deux fonctions fondamentales, saines, qui avaient cours dans ce pacifique substrat (personnages sacrés et tout-puissants ; masse des hommes libres) auxquelles leurs héritiers abâtardis, les tardifs Indo-Européens (formés par la fusion avec l'autre substrat, caucasien ?) auraient joint la fonction, voire la classe guerrière, destinée à étendre et à perpétuer leurs conquêtes. En conséquence,

élucider les conceptions religieuses antérieures à l'établissement du mode de vie indo-européen (*the Indo-European way of life*) est, dans mon opinion, plus important que de découvrir des manifestations du schème triparti : la terre entière, pour de longs siècles, est déjà submergée par la « tripartition indo-européenne » militante, et asservie par les arrogantes affirmations de la vérité absolue et de la validité cosmique de ce système. Une telle œuvre érigerait le seul véritable monument sacré à la mémoire des sociétés fondamentalement non guerrières (*basically non martial societies*) exterminées *ad maiorem gloriam tripartitionis*.

Je comprends d'autant mieux cette susceptibilité douloureuse que j'ai moi-même, depuis plus de cinquante ans, donné beaucoup de temps et d'amour à d'autres victimes de la même faune dévorante : Caucasiens du Nord-Ouest, et notamment mes amis Oubykhs, chassés du Caucase en 1864, dont il ne subsiste plus en Anatolie qu'un seul bon témoin de la langue, et aussi Lazes de Turquie, Indiens quechua du Pérou. Je souffre autant, mon cher (ou ma chère) collègue, de la déculturation des peuples asservis que des pogroms ou de la « solution finale » : relisez, dans *Diogène*, octobre 1957, pp. 84-102, mon article « *Le Bon Pasteur*, un sermon de Francisco Davila aux Indiens du Pérou, 1646 », relisez mes préfaces aux divers volumes, notamment au troisième, des *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase* (1960-1967). Mais est-ce une raison pour nier le *fait* indo-européen et le bannir des études honnêtes ?

CONCLUSION

Pro domo (1949) revisited (1984)

Il me paraît amusant de reproduire le plaidoyer qui terminait mon premier bilan romain, bien pauvre encore, dix ans après le « départ » de 1938 (L'Héritage indo-européen à Rome, 1949, pp. 237-254). Peu de chose sont à changer quant au fond : je les indique dans de brèves notes. D'autres notes, par le rappel de l'« environnement », expliqueront, quant au temporel, les illusions que je me faisais à cette époque.

Tel est, au bout de dix ans, l'état des recherches. État, comme il a déjà été dit, tout provisoire. Des chantiers sont ouverts, des formes archaïques ont apparu, ont été hâtivement dégagées, inventoriées, des cheminements mènent de l'une à l'autre. Mais des vestiges considérables dorment peut-être encore en des points où nous ne songeons pas à porter la pioche ; peut-être tout ce que nous voyons est-il appelé à changer de sens, à prendre place dans un ensemble plus vaste et différemment organisé. Du moins en voyons-nous assez pour être assuré qu'il ne s'agit ni d'un mirage fugitif ni d'une construction gratuite.

À ceux qui voudront bien discuter, deux prières instantes doivent être adressées. D'abord, qu'ils ne perdent pas de vue la solidarité de toutes ces enquêtes, sur quelque plan qu'elles se situent : théologie, histoire légendaire, institutions. Ensuite, qu'ils se reconnaissent le devoir, et qu'ils l'assument, s'ils rejettent l'explication par l'héritage indo-européen, de rendre compte autrement, par leurs propres hypothèses, en tout cas de rendre compte de tous les faits romains convergents qui ont été ici réunis et de toutes les analogies qui ont été signalées entre

Rome et l'Inde ou la Scandinavie¹. En d'autres termes, qu'ils sentent qu'il n'y a qu'un seul problème, et qu'ils sachent qu'ils ne se débarrasseront plus de ce problème en le niant.

Pour finir, le plus utile sera peut-être d'analyser brièvement et en toute sérénité quelques grosses erreurs d'appréciation qui ont été déjà plusieurs fois commises sur les conditions générales de ce travail, et aussi quelques-uns des facteurs de la résistance étonnante, parfois de l'hostilité, qu'il rencontre chez certains spécialistes des choses romaines².

Il est curieux que deux groupes d'opposants formulent deux reproches inverses et incompatibles. Suivant les uns, les *Jupiter Mars Quirinus* enfoncent, comme on dit, une porte ouverte. On trouve à Rome, dans les institutions, dans l'histoire des origines, dans la religion, de nombreuses traces d'une conception tripartite³ du monde et de la société ? C'est vrai. C'est même trop vrai. Comment en serait-il autrement, puisqu'il y a là une condition universelle de la vie collective et peut-être de la pensée, puisque tout groupement humain est obligé, sous peine de disparaître, d'assurer pratiquement et de concilier les trois fonctions de souveraineté politico-religieuse, de force combattante, de productivité ? Dès lors, devant ces faits romains, et même si l'Inde, l'Iran, la Scandinavie, etc. présentent des faits analogues, de quel droit conclure à un héritage indo-européen ? Suivant les autres au contraire, les *Jupiter Mars Quirinus* voient à Rome des choses qui n'y sont pas. Si elles y étaient, comme on dit encore, cela se saurait : depuis deux mille ans que le dossier est ouvert, à la disposition d'érudits infatigables et de critiques pénétrants, on n'eût pas manqué de les apercevoir. Un groupe de faits dont on ne s'avise qu'au XX^e siècle est par là même suspect. Jusqu'à il y a dix ans, les historiens de Rome avaient assurément de bonnes raisons pour renoncer à savoir ce qu'était en vérité Quirinus, le Quirinus originel : ont-elles cessé

1. La réponse ordinaire est que ces « faits romains » ne convergent pas, que ces « analogies » n'existent pas.

2. En 1949, en France, j'avais affaire à l'hostilité, déclarée par l'un, discrète mais efficace dans l'autre, d'André Piganiol et de Jérôme Carcopino. À l'étranger je n'avais alors enregistré que l'opposition, mais combien vive, de Herbert Jenkins Rose, fervent du primitivisme, responsable de l'équation *mana* = *numen*. Ensuite sont venus deux adversaires considérables, Henrik Wagenvoort et Kurt Latte.

3. Très tôt, j'ai préféré la forme « triparti(e) ». Je persiste.

de valoir ? On n'a pas souligné plus tôt le schéma directeur de tout le récit légendaire qui va de l'enlèvement des Sabines à l'incorporation des Sabins : n'est-ce pas tout simplement parce que ce schéma n'existe pas ou du moins n'a pas l'importance que le nouveau système d'interprétation lui attribue ? On n'a pas reconnu, malgré Properce, malgré Virgile, la valeur fonctionnelle qui se serait encore attachée sous Auguste aux noms des Ramnes, des Luceres et des Titienses¹ : donc, en mettant les choses au mieux, ne doit-on pas penser qu'on se trouve devant une rencontre fortuite entre la fantaisie des poètes du grand siècle et les conceptions indo-iraniennes, amusante certes, mais sans valeur documentaire, sans portée historique ?

Aux censeurs du premier groupe on peut soumettre plusieurs moyens de défense.

Il est clair que la tripartition consciente et explicite de la société ou de la partie directrice de la société² en prêtres, guerriers et agriculteurs n'est pas propre au monde indo-européen. Le fait est pourtant qu'un tel mode d'organisation n'a pas le caractère d'universalité que certains prétendent. Nombre de peuples, certes, sur tous les continents, assurent les trois fonctions correspondant à cette division-type, puisqu'il n'est pas possible qu'ils subsistent autrement ; mais ils le font sans y prendre garde et sans affecter à chacune un organe – de direction ou d'exécution – particulier. Que l'on considère, par exemple, les peuples sibériens, les anciens Sémites nomades ou même, parfois, sédentarisés. Chez les premiers, les chamanes existent bien, mais comme des artisans spécialistes parmi les

1. Cette formulation est juste : elle n'engage pas la *réalité* des trois tribus, mais indique seulement qu'une des trois valeurs fonctionnelles de l'idéologie pré-romaine, et encore romaine archaïque, a été attachée à chacune des trois tribus, au moins dans la légende des origines. Cf. *Idées romaines*, pp. 209-223, et ci-dessus, *Esquisse* 75.

2. Ceci est moins juste. Je ne préjuge plus rien de l'organisation réelle, même des Indo-Européens. La bonne formulation est dans l'Introduction de *Mythe et épopée* I, p. 15 : « Un progrès décisif fut accompli le jour où je reconnus, vers 1950, que l'"idéologie tripartite" ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartite *réelle* de cette société selon le modèle indien ; qu'elle peut au contraire, là où on la constate, n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes. Le prestige des *varṇa* indiens se trouvant ainsi exorcisé, bien des faux problèmes ont disparu... »

autres, et le cavalier turc ou mongol serait bien en peine de dire s'il est pasteur avant d'être pillard. Dans la Bible, dans ces textes chargés d'une réflexion profonde et renouvelée sur la vie sociale et sur les rythmes du monde, on chercherait vainement, semble-t-il, une expression dialectique ou imagée du système des trois fonctions, soit du point de vue de Dieu, soit du point de vue des hommes¹ ; ce qui domine l'idéologie, c'est bien plutôt le sentiment de l'omnivalence – moyennant la volonté divine – de chaque être et de l'équivalence de tous : le petit berger David tue le champion philistin sur la ligne de bataille et bientôt il sera l'oint du Seigneur². La Chine, prise entre la forme binaire de ses principales représentations et son goût des catégories, n'oppose couramment dans la société, comme elle fait du ciel et de la terre, dans le *cosmos*, que l'empereur et « les sujets » ; mais elle répartit ceux-ci en un grand nombre de spécialités parmi lesquelles il serait tout à fait artificiel de considérer comme fondamentales celle du soldat et celle du sorcier.

Très précisément, si l'on considère la portion d'humanité déjà vaste que connaissaient les anciens, on constate qu'un système triparti³ conscient et explicite ne se rencontrait que dans des civilisations où une puissante composante indo-européenne est incontestable, en Perse par exemple, ou dans des civilisations, comme celle des Lydiens⁴, qui venaient de subir l'occupation et l'influence contraignante d'Indo-Européens. L'Égypte ne fait pas exception : si Hérodote, si le *Timée*, si Diodore y signalent la tripartition, il n'y a aucune raison de ne pas les croire ; mais il n'y a non plus aucune raison de sous-estimer le fait qu'ils parlent d'une Égypte décadente qui, après les invasions des « peuples de la mer » en partie Indo-Européens, a subi la conquête, l'administration, le prosélytisme des Achéménides ; ni cet autre fait que, dans les documents proprement égypt-

1. Voir ma discussion avec John Brough, reprise dans *Mythe et épopée* III, appendice III, pp. 338-361, et l'*Esquisse* 50, dans *La Courtisane...*, pp. 239-243.

2. Le récit biblique ne suggère pas que la promotion de David soit sentie comme une montée à travers les trois niveaux fonctionnels.

3. Précisons : avec ou sans une expression de classes sociales.

4. L'exemple lydien est mal choisi, malgré l'*Esquisse* 55, ci-dessus, et malgré Hérodote, I, 93, qui suggère une division de classes sociales : trois inférieures, nommées (courtisanes, paysans, artisans) et deux supérieures non nommées ; en tout cas, il y a cinq pierres, non trois.

tiens antérieurs à ces dures épreuves, rien ne suggère qu'il ait existé une organisation ni une idéologie tripartite¹. À s'en tenir donc aux peuples de l'Antiquité dite classique, Rome, dans la mesure où elle présente des traces d'une conception tripartite du monde et de la société, non seulement a peu de chances, *a priori*, de les devoir à l'influence de Méditerranéens non indo-européens, mais au contraire a toutes chances de les devoir directement à son passé, à son élément indo-européen.

Que l'idéologie tripartite soit conforme à la nature des choses, c'est probable et peut-être est-ce justement l'une des raisons de l'incontestable succès temporel des Indo-Européens que d'avoir, mieux que d'autres sociétés parfois non moins bien douées, pris conscience de cette division naturelle des fonctions de la vie collective² ; ce n'est sans doute pas un hasard si quelques-unes des grandes réussites ou des grands efforts de puissance, jusque dans la plus moderne histoire de notre Europe, reposent sur des reviviscences claires et simples du vieil *archétype*, comme dit avec bonheur M. Mircea Eliade : les trois ordres sous la monarchie française (clergé, noblesse, tiers-état)³, les trois rouages essentiels de l'État soviétique (le parti avec la police, l'armée rouge, les ouvriers et paysans), ceux de l'État nazi (la *Partei* avec la police, la *Wehrmacht*, l'*Arbeitsfront*) constituaient ou constituent des machines dont l'efficacité n'est pas contestable⁴.

Ce caractère naturel ne dispense pas pourtant d'examiner, dans chaque cas où une telle tripartition s'observe, les formes particulières qu'elle revêt. La paternité, elle aussi, est conforme

1. Pour l'Égypte et les trois fonctions, voir *Mythe et épopée* III, p. 343.

2. De la vie collective humaine. Dans les sociétés d'insectes (abeilles, fourmis, termites), les « classes », qui sont souvent des « formes », constituent des structures différentes.

3. Le problème est moins simple depuis l'article-programme de Jean Batany : Georges Duby, Claude Carozzi, Daniel Dubuisson, Batany lui-même et, derrière eux, quelques-unes de mes *Esquisses* (21-25 dans *Apollon sonore*, 48 dans *La Courtisane*) ont continué à l'étudier.

4. Je dois dire que des critiques marxistes ont contesté ce parallélisme. Il existe pourtant, quelles que soient l'origine et la justification des trois niveaux de la société soviétique : les grands journaux sont la *Pravda* et les *Izvestija* (I), la *Krasnaja Zvezda*, organe de l'armée (II), *Trud*, organe économique (III), organes du parti et du gouvernement ; j'espère que M. Momigliano ne verra dans ce paragraphe aucun penchant pour l'un ou l'autre des régimes ici mentionnés (cf. ci-dessus, *Esq.* 75).

à la nature des choses et a donné lieu, dans un grand nombre de sociétés, à un statut de la puissance paternelle ; la « grande famille patriarcale » s'observe en maint pays ; dira-t-on que la *potestas* du *pater* romain, le système romain de parenté, parce qu'ils ne sont que des cas particuliers de faits largement répandus dans le monde, ne méritent pas d'être étudiés séparément ni comparativement ? Bien au contraire : on doit, à l'intérieur du genre, les définir comme espèce, avec le souci de les situer par rapport aux autres espèces du même genre ; et si, au cours de cette enquête, on remarque, par exemple, que la nomenclature de la famille romaine, dans ce qu'elle dit et dans ce qu'elle ne dit pas, offre de nombreuses, remarquables et systématiques correspondances avec la nomenclature de la famille indienne, grecque, arménienne, slave, germanique, etc., on sera fondé à parler d'une espèce indo-européenne de « grande famille patriarcale »¹ et c'est non plus typologiquement, mais génétiquement, à partir de² cette espèce indo-européenne définie par la comparaison, que devra être interprétée sa dérivée, la *gens* romaine.

Il en est de même pour la tripartition. On n'a pas prétendu ici qu'elle fût le monopole des Indo-Européens. On a seulement précisé les formes ou les représentations *spéciales*, parfois très spéciales, et *concordantes* que la tripartition³ revêtait ou suscitait chez les divers peuples indo-européens anciens. Ce n'est pas isolée, nue, abstraite, la simple idée d'une tripartition que la Rome primitive montre à l'observateur ; ce sont en outre, autour de cette idée, d'abord les vocables techniques indo-européens où elle s'exprime directement (le triple *flamonium*⁴ ; *Jupiter*, *Mauors* ; *Quirinus* de **co-uir-i-no-*) et généralement tout le vocabulaire politico-religieux dont M. Vendryes a montré l'étroite parenté avec l'indo-iranien et qui, par conséquent, fait attendre *a priori* que la structure politico-religieuse de la

1. Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* I, 1969, pp. 205-276.

2. « À partir de », mais non pas, bien entendu par une évolution linéaire spontanée, indépendante des facteurs extérieurs.

3. Toujours la même réserve quant à l'organisation sociale primitive. Au lieu de « tripartition », mieux vaudrait « cadre idéologique triparti ».

4. Je continue à regarder le rapprochement *flāmen-brahmān* (*brāhman*) comme probable, mais cela n'a aucune importance.

plus vieille Rome, à commencer par le *regnum*, ait été pour une large part indo-européenne. Ce sont encore, en grand nombre, des traits théologiques, légendaires, institutionnels qui enrichissent ou nuancent l'idée de la tripartition et dont certains sont assez singuliers pour que leur accord avec des traits homologues indiens ou scandinaves ne soit pas fortuit¹. Par exemple, la première fonction est bipartite chez les Indo-Européens et cette bipartition se traduit parfois dans des figures inattendues : l'histoire des deux sauveurs de Rome, le Borgne et le Manchot, Cocles et Scaeuola², contient le même symbolisme et les mêmes rapports que celle des dieux germaniques de la première fonction, Óðinn qui n'a qu'un œil et Týr qui a perdu sa main droite dans une procédure juridique³ ; on attend toujours que ce diptyque, qui a des correspondants en Irlande et dans l'Inde⁴, soit signalé ailleurs que chez des Indo-Européens, au Mexique ou en Polynésie ou au Dahomey, dans l'un quelconque des lieux où la tripartition des fonctions s'est plus ou moins clairement exprimée. De même, semble-t-il, nulle part, en dehors du monde indo-européen, on ne rencontre⁵ le mythe précis de la *formation* de la société tripartite que laissent paraître les récits sur les conflits des Ases et des Vanes, de Romulus et des Sabins, d'Indra et des Ásvin. De même encore, entre la notion védique des *Viśve Devāḥ* et la notion romaine des *Quirites*⁶, entre la subdivision de chacun des trois groupes de dieux védiques fonctionnels (33 étant soit $3 \times 10 + 3$, soit 3×11) et la subdivision en curies des *Ramnes*, des *Luceres* et des *Titienses* fonctionnellement caractérisés (compte tenu des circonstances dans lesquel-

1. Ajouter tous les résultats ultérieurs de la recherche « indo-romaine », qui n'ont pas tous trait à l'idéologie tripartite.

2. Dans l'« histoire » ; dans la théologie, ce sont Jupiter et Dius Fidius – dont le second a perdu jusqu'à son flamme, le Dialis, au profit de son grand associé.

3. Voir ci-dessus la discussion des objections de R. I. Page, pp. 260-297.

4. Il vaudrait mieux dire, pour rassurer M. Page, « ne s'est jusqu'à présent rencontré ».

5. Erreur : pas dans l'Inde, où Bhaga complètement aveugle, Savitrî privé de ses deux mains, relèvent d'un autre symbolisme.

6. Sur cette question, beaucoup de choses restent valables dans *Jupiter Mars Quirinus* IV, 1948, pp. 155-170, sauf bien entendu l'« histoire », que j'essayais encore de reconstituer, et ce que j'appelais encore « la pratique sociale ». La mise au point a été faite, juste vingt ans plus tard, dans *Idées romaines*, pp. 215-223. Sur les *Viśve Devāḥ* et leur transposition épique dans les Drapadeya, voir *Mythe et épopée* I, pp. 246-249.

les, par $3 \times 10 + 3$ ou par 3×11 , ce système romain ternaire et dénaire produit des formes à 33 membres¹), on relève des correspondances précises qui, elles, ne sont sûrement pas imposées par la « nature des choses ». C'est là que sont à la fois la justification et la matière de l'effort comparatif limité au monde indo-européen. Il n'exclut pas naturellement la nécessité ni la possibilité d'une étude comparative générale de la tripartition à travers le monde. Peut-être en est-il – avec beaucoup d'autres enquêtes *génétiques* semblables, à entreprendre en des points très différents de la terre – une condition préalable.

Au second groupe de censeurs, il est moins facile de répondre : comment contraindre à voir quelqu'un qui ne voit pas et qui, souvent, ne tient pas à voir ? On peut répéter, certes, pour le « mystère » de Quirinus par exemple, que l'analogie des triades scandinaves et indiennes et l'explication phonétique que M. Benveniste vient de donner de l'homologue ombrien de Quirinus² sont des « faits » considérables dont on ne disposait pas il y a deux mille ans ni il y a dix ans. On peut insinuer aussi que l'étude des offices du *flamen quirinalis* n'a guère encore été entreprise objectivement, mais toujours en fonction d'hypothèses³ ; plus généralement, que, depuis deux mille ans, pour les origines de Rome, la science vit sur des conceptions qui s'accordent, qui ont le tort de s'accorder surtout en ceci qu'elles ne tiennent pas compte du fait que Rome a été fondée par des Indo-Européens déjà pourvus d'un passé⁴ ; qu'il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que, depuis deux mille ans, et malgré deux mille ans d'observation attentive et peut-être même à cause de ces deux mille ans, et des deux ou trois ortho-

1. Cette rencontre chiffrée reste frappante ; *Jupiter Mars Quirinus* IV, p. 164, n. 1 et 167.

2. En fait, Benveniste a retrouvé indépendamment une explication de V. Pisani, passé inaperçue. Sur Iguvium et sa triade divine, voir maintenant l'exploitation que j'ai faite de la découverte de Maurizio del Ninno (les trois saints de la grande fête de Gubbio) dans *Mariages indo-européens*, pp. 123-143.

3. Voir le chapitre sur Quirinus, qui reste bon malgré tout ce qui a été proposé par la suite, dans *La Religion romaine archaïque*², 1974, pp. 257-282. J'espère avoir bientôt l'occasion d'examiner les traitements que M. Gerhard RADKE et Mme Danielle PORTE viennent de faire subir à Quirinus dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17, 1, 1981, pp. 276-299 et 300-342.

4. Ceci reste d'actualité.

doxies qu'une étude si prolongée n'a pas manqué d'interposer entre le donné et les plus récents observateurs, certains vestiges archaïques, le sens même de certains faits aient échappé aux regards. Tout cela paraît peu efficace.

Ici se place le point le plus délicat de ce plaidoyer, mais comment l'éluder ? Il est remarquable que, conduit à modifier sensiblement les opinions reçues quant aux origines et quant à la structure de la théologie zoroastrienne ou de la mythologie védique aussi bien que de la légende royale de Rome, le comparatiste a rencontré sur ces divers domaines des accueils bien différents. Très vite, beaucoup d'orientalistes ont accepté de prendre en considération les interprétations nouvelles¹ ; pour celle des archanges zoroastriens notamment, plusieurs iranisants considérables s'y sont immédiatement ralliés² et aucun des autres, même de ceux qu'elle contredit le plus directement, ne l'ont considérée comme un manque d'égards personnel : ils la critiquent, ne l'incorporent que partiellement à leurs systèmes ou lui opposent des arguments du même ordre que ceux qui la soutiennent, et qui par conséquent permettent, promettent d'utiles controverses. Cette heureuse situation s'explique par plusieurs raisons³. L'orientalisme est jeune, tout proche même de ses origines, et par suite il a le souvenir et la fierté de récentes « revisions » qui ont eu parfois l'ampleur de métamorphoses. Il est de plus habitué à vivre dans l'attente, dans l'espérance, dans le respect du « fait nouveau ». Il est enfin, sur quelques-unes de ses grandes provinces, le frère à peine aîné et, dans le travail, le plus précieux auxiliaire du comparatisme : il y a cent ans, on a vu des latinistes et des hellénistes résister à la

1. Jusqu'à 1949, cela était vrai : en France, après l'action décisive de Sylvain Lévi, qui m'avait téléphoné ma nomination à l'École des Hautes Études cinq jours avant sa mort subite, l'appui de Jules Bloch, obstinément bienveillant depuis mes débuts, d'Armand Minard, bientôt de Jean Filliozat, d'Émile Benveniste à partir de 1938, me donnaient cette agréable illusion, confirmée par l'attitude de Stig Wikander et de Geo Widengren dès les lendemains de la guerre.

2. Je pense, outre Benveniste et le P. Jean de Menasce en France, à Kaj Barr, à Jacques Duchesne-Guillemin, à Tavadia, à Georg Morgenstierne.

3. Cette « heureuse situation » a changé par la suite, il suffira de citer mes discussions peu agréables, pour l'Inde, avec John Brough et Jan Gonda ; pour l'Iran, avec M. Gershevitch (*Les Dieux souverains...*, p. 247). L'orientalisme aussi vieillit, secrète des hiérarchies, des chapelles, des orthodoxies. Il garde cependant plus de malléabilité que les philologies dites classiques.

notion de langue indo-européenne, mais pas un indianiste ; à vrai dire, c'est même de l'indianisme qu'est née la linguistique comparative indo-européenne.

L'accueil des latinistes, des archéologues et des historiens comme des philologues, est souvent bien différent¹. Si l'effort poursuivi depuis dix ans a obtenu, de plusieurs, une adhésion énergique, courageuse, dévouée, d'autres ont réagi avec vivacité. Rien ne sera dit ici qui puisse envenimer une situation déjà difficile. Il est seulement à craindre que ces savants, pour des raisons qui tiennent à l'histoire de leurs études et aux conditions actuelles de leur travail, n'aient pas, devant la nouveauté en général et notamment devant une extension de l'usage des procédés comparatifs, la même souplesse, la même liberté que les orientalistes de tous ordres.

Depuis de longs siècles, sur ces domaines, le progrès, et souvent un immense progrès, n'a été conçu et réalisé que par l'affinement, le perfectionnement de techniques déjà existantes. Qu'il s'agisse d'établir un texte, de dégager un monument enseveli, d'étudier la langue ou la pensée ou l'art d'un auteur, les savants de notre époque font mieux, ils ne font pas fondamentalement autre chose que leurs prédécesseurs. Le développement de l'archéologie et de toutes les disciplines qui en dépendent a considérablement modifié ce qu'on pourrait appeler la répartition de la matière de l'humanisme, elle n'y a pas ajouté de province vraiment inédite, imprévue. Seule la linguistique comparative, non sans peine, est parvenue au siècle dernier à faire admettre des vues et des méthodes radicalement nouvelles ; encore, pour beaucoup de latinistes et d'hellénistes, est-elle dans leur savoir comme un corps étranger², un hôte qu'ils admettent, qu'il honorent même, mais qu'ils n'utilisent guère et qu'ils ne souhaitent pas voir proliférer. Sans doute y a-t-il là

1. Voir ci-dessus, p. 320, n. 2. Le cas des hellénistes est différent. Je touche d'ailleurs peu aux faits grecs, au « miracle grec », dont j'ai souvent souligné la spécificité. D'autre part, en France, le soutien constant et puissant de Louis Robert, l'attention de quelques-uns de mes plus brillants cadets, tels que Francis Vian, semble avoir engagé la critique à la modération, ou au silence. Paul Mazon était plus que sceptique, mais discret. Paul Chantraine, d'abord hostile, a été impressionné par la conversion de Benveniste : sur le tard, en 1970, il a été l'un de mes parrains à l'Académie des Inscriptions.

2. Récemment encore, un de mes collègues s'étonnait d'entendre dire que le mot grec *theos* n'avait rien à voir avec le latin *deus*.

une première raison des résistances que rencontrent des démonstrations d'un type trop aberrant.

Il faut joindre à celle-là une raison moins raisonnable, mais émouvante. Depuis toujours, le latin et les ordres de connaissances qui supposent le maniement du latin, et aussi, depuis la Renaissance, le grec avec ses annexes, ont été doublement à l'honneur : en eux-mêmes, comme objet d'étude, et aussi comme disciplines auxiliaires, nécessaires longtemps à toute étude approfondie et, aujourd'hui encore, à beaucoup. L'idée que cette situation puisse partiellement se retourner, que Rome, la pensée latine, Tite-Live et Virgile, aient à recevoir des lumières essentielles d'autres philologies – disons le mot : d'autres humanismes –, paraît sûrement à de bons esprits dangereuse¹ pour l'autorité, déjà fortement menacée, des études classiques ; elle paraît surtout attentatoire à la grande et mystique idée de Rome, de la mission éternelle de Rome que les générations se transmettent pieusement dans les académies et dans les facultés. On a été un peu scandalisé, dans certains milieux humanistes, quand les anthropologues ont commencé d'expliquer quelques faits « classiques » par l'analogie de faits récemment enregistrés chez les peuples sauvages. Mais, en dépit des apparences, c'était là un sacrilège véniel, en tout cas limité à quelques *minora* du trésor antique, et l'on en a pris son parti. Il n'en est pas de même pour un ensemble comparatif à la fois plus restreint et plus ambitieux, dans lequel des penseurs comme Zoroastre, de grands et beaux textes comme les hymnes védiques, des philologies denses et peuplées comme la philologie scandinave sont également appelés à donner un sens nouveau à des pages bien connues, à d'illustres *exempla* politiques et moraux de Rome, à la structure même de la cité naissante et de ses principales représentations religieuses. Pour la majorité des contradicteurs, il ne faut sûrement pas faire intervenir une chose aussi mesquine que la répugnance à s'engager dans des études latérales longues et multiples ; la querelle est plus pure : c'est une promiscuité envahissante, c'est une sorte d'avilissement que prévoit et que refuse l'aristocratie de la République des Lettres.

1. Dans une séance de la Société des Études latines, en ma présence, André Piganiol a révélé que Franz Cumont lui avait dit, parlant de moi : « C'est un collègue danzereux. » Peut-être. Mais pour qui ? Pour quoi ?

À considérer de sang-froid les périls et les chances de l'humanisme classique, il semble pourtant qu'il ne s'affaiblirait pas en renonçant, sur ce point comme sur plusieurs autres, à une primauté et à un isolement qui n'ont plus ni sens ni avenir et en acceptant de siéger au concile des études humaines, *par inter pares*, reconnu irremplaçable et se sachant incomplet. L'histoire et l'exploration de la pensée sous toutes ses formes – intuitions, systématisations, expressions, évolutions, destructions – ne peut plus se limiter aux cadres que le XVI^e siècle a cru dessiner généreusement mais dont l'étroitesse et l'artifice sont aujourd'hui évidents. Un temps viendra peut-être où des techniques éducatives hardies et des manuels bien faits permettront d'enseigner à l'élite de la jeunesse des écoles assez de latin, de grec, de sanscrit, d'hébreu, d'arabe et de chinois pour qu'elle soit en mesure sinon de dominer, du moins d'utiliser dans sa formation générale les six plus grands monuments qu'ait élevés l'humanité ancienne¹. En attendant, dès aujourd'hui, dans l'enseignement supérieur, et plus encore dans la recherche scientifique, pourquoi répugne-t-on à rendre de la force aux études dites « classiques » en les avouant égales, à la fois auxiliaires et tributaires d'autres études auxquelles il ne manque, en nos pays, pour mériter la même épithète, que quelques siècles de pratique, mais non plus déjà les grands artisans ? Veuille le ciel que l'alliance ne se conclue pas trop tard² !

Il y a malheureusement autre chose encore : les plus nobles fidélités ont leurs petits côtés. Le passé prestigieux de l'humanisme classique a légué à ses représentants actuels des statuts corporatifs, des traditions de caste ou de chapelle impérieuses et aussi un code, une jurisprudence que les intéressés prennent tout à fait au sérieux. Ce ritualisme a des avantages et des inconvénients. Il est admis, par exemple, qu'on peut risquer (et les philologues ne s'en font pas faute) sur n'importe quel sujet n'importe quelle thèse saugrenue pourvu que les formes traditionnelles soient respectées, toute la bibliographie mentionnée, tous les documents littéraires, épigraphiques et archéologiques

1. Utopie ? Voire.... L'avance prodigieuse de l'informatique créera peut-être un équivalent, plus puissant, de ces « techniques éducatives » et de ces « manuels ».

2. Peut-être est-il plus sage d'espérer une lointaine Renaissance, en dehors, sans doute, de l'Europe.

utilisés : c'est ce qu'on appelle « renouveler un sujet » ; il semble qu'une grande indulgence, une sorte de scepticisme de bon goût quant à l'usage qui est fait de la matière s'allie à une non moins grande susceptibilité quant à l'orthodoxie, à la qualité de la matière elle-même. À l'inverse, qu'un livre apporte une thèse bien charpentée, appuyée sur l'essentiel, mais néglige plus ou moins délibérément la « littérature antérieure », ou encore qu'une erreur ait été commise dans la traduction d'un texte mineur : aussitôt la docte assemblée, suivant les circonstances ou l'humeur de ses dignitaires, se voile la face ou mène un charivari et refuse en tout cas d'entendre un novateur si évidemment profane. On imagine quelle audience, dans ces conditions, peut espérer le comparatiste : obligé de manier une vingtaine de langues et de s'orienter dans les philologies qu'elles desservent, comment serait-il, pour chacune, aussi complet, aussi agile, aussi informé des plus récents engouements que les savants qui consacrent tout leur temps à elle seule ? Même en latin, il lui échappera des contresens ; il ne citera pas l'édition qu'il faut, ne choisira pas la meilleure variante, ne se référera pas à une illustre discussion. On ne l'écouterà donc pas : insensible à ce qu'il apporte d'inédit et de fécond, l'École lui appliquera la *nota* préalable qui, d'âge en âge, écarte de la bonne compagnie ceux qui savent mal ce qu'on doit *d'abord* bien savoir. Peu importe le détail des formes que prend une opposition à la fois si explicable et si regrettable. Elles sont variées, depuis la caricature naïve jusqu'au refus consciencieux, douloureux, d'examiner. Un jour, quand elles n'auront plus qu'un intérêt anecdotique, il sera amusant de publier, sur ces luttes du début, un petit « Livre blanc ». On en pourra léguer les éléments à de plus jeunes¹.

Pour ne pas quitter le moment présent, peut-être devrait-on dire hardiment que des recherches comme celles-ci, loin de nuire à la majesté de Rome et au prestige des études romaines, les servent au contraire en faisant ressortir la vraie grandeur et la distinction originale de la civilisation qui s'est formée au bord du Tibre. Elle ne s'est pas faite de rien ? Elle n'a pas tout créé ? L'étrange disgrâce ! Avoir lentement, constamment pro-

1. Je ne le ferai certainement pas. L'*Esquisse* 75, ci-dessus, suffit pour l'essentiel.

gressé vers l'égalité, avoir approfondi et réalisé la notion du « citoyen » à partir d'un état social hiérarchisé¹ dont l'Inde, dans le même temps, par une évolution inverse, ne savait tirer que le morcellement sans espoir, la maison cellulaire de ses castes ; sous le *rex*, sous les trois fantomatiques *flamines maiores*, témoins respectés et vains de l'héritage indo-européen, avoir développé le système des *honores* civils, militaires et religieux avec le nouveau type de pensée et de conduite qui a donné à Rome l'empire légitime de la Méditerranée, avoir assagi en une belle, attachante et instructive histoire nationale les imaginations bizarres, barbares des ancêtres ; avoir par exemple proposé aux générations à venir un Horatius Cocles et un Mucius Scaeuola presque plausibles, en tout cas fraternels et pathétiques, à partir des représentations qui survivent dans le dieu borgne et dans le dieu manchot de ce qu'on a spirituellement appelé « la Cour des Miracles » scandinave, tout cela et tant d'autres innovations ou transmutations de même style et de même ampleur assurent à ce peuple, dans la galerie des réussites intellectuelles de l'homme, la même place privilégiée qu'il a eue dans l'évolution politique du monde.

Si l'on se place au point de vue de l'éducation – ce qui est et restera l'un des soucis dont les maîtres de l'enseignement classique ont le droit de s'enorgueillir – on voit bien ce que la pédagogie gagnera, on ne voit pas ce qu'elle perdra au nouvel éclairage des origines romaines. Les *exempla* seront toujours des *exempla*, efficaces par leur noblesse et leur beauté, non par leur véracité : mais, depuis deux mille ans, beaucoup d'écoliers et d'écolières ont-ils cru que l'adversaire des Curiaces, que les héros et l'héroïne de la guerre contre Porsenna avaient fait ce que Tite-Live lui-même ne raconte qu'avec un visible embarras ? Quel enrichissement, en revanche, pour les jeunes cerveaux, que de toucher, d'explorer les mécanismes mystérieux qui font que, d'une même idéologie préhistorique, Zoroastre a pu former une théologie abstraite et philosophante, la Scandinavie des légendes divines volontiers monstrueuses, et Rome, l'histoire de ses propres origines ! Le résultat de cette alchimie n'y perdra rien en saveur ni en puissance, mais ce qu'on décou-

1. Reste d'une illusion tenace (ci-dessus, p. 321, n. 2) ? L'expression juste serait : « à partir d'un modèle idéal de société plus ou moins réalisé ».

vre, ce qu'on pourra montrer aux jeunes humanistes du processus de l'alchimie elle-même, contient des leçons précieuses sur tout autre chose : sur le travail séculaire auquel l'esprit humain soumet ses traditions, sur la genèse et sur le vieillissement des équilibres qu'il réalise¹.

Quant au travail comparatif lui-même, est-il besoin de dire les immenses services qu'il espère des « philologies classiques séparées », quand elles voudront bien se faire attentives aux problèmes qu'il leur pose ? Il se produira ce qui s'est produit en linguistique dès la troisième génération : la grammaire comparée indo-européenne a surtout progressé par la « grammaire comparée du sanscrit », par la « grammaire comparée du grec », par la « grammaire comparée du latin », etc., c'est-à-dire par des études comparatives distributivement centrées, ou décentrées, sur chacune des langues de la famille et poursuivies par des linguistes indianistes ou hellénistes ou latinistes, etc., instruits des méthodes nouvelles. De même, quand les maîtres de la philologie et de l'histoire romaines se seront ouverts eux aussi à ces méthodes et mis en état de les pratiquer, ils reprendront à leur compte les questions que le « comparatiste pur » est seul aujourd'hui à envisager². Ils les feront avancer avec une assurance et un succès qui démoderont vite le présent essai. Mais il n'y a pas de plus agréable récompense pour les pionniers que d'être rejoints et dépassés.

En relisant mon vieux discours avant de le transcrire, j'ai eu parfois l'impression que ces reproches polis recouvraient en moi, dès cette époque où j'étais encore dans la force de l'âge, déception et impatience. En écrivant les trois controverses qui vont maintenant le précéder, en rectifiant tant d'altérations infligées à la matière, à mes propositions, à l'histoire même de l'étude, peut-être ai-je été aussi au bord de l'irritation. Si tel est le cas, j'en demande pardon à mes lecteurs et à mes contradicteurs et je les convie à méditer deux pages d'un grand philoso-

1. De ce point de vue, un psychologue, un logicien pourraient déjà tirer parti de ce qui a été découvert entre 1938 et 1984.

2. De plus jeunes générations de chercheurs, pour l'Inde, pour l'Iran, pour la Grèce, pour Rome, sont maintenant au travail, évitant sagement de former une École.

phe qu'on ne cite plus guère, sans doute parce qu'il a courageusement lié sa démarche aux débuts de la révolution relativiste, et que *panta rhei*.

Même en mathématiques, dit Émile Meyerson (*Du cheminement de la pensée*, 1931, II, pp. 544-546, §§ 339-342), il faut parfois être Galois ou Laplace, pour céder sur-le-champ à une démonstration, pour être saisi, convaincu par « l'évidence ». À plus forte raison dans tous le reste :

Qu'il en aille de même hors du domaine des mathématiques, c'est ce que nous croyons avoir établi autrefois, et nous demandons la permission de reproduire ici ce passage : « Qui dit phénomène, dit changement. Comment dès lors pourrait-il y avoir identité entre l'antécédent et le conséquent ? J'ai fait entrer un rayon de lumière par un trou fait dans un volet et ce rayon a formé une tache blanche sur le mur opposé. J'interpose un prisme et j'aperçois un spectre. Vous me démontrez fort savamment que la lumière blanche réfractée par le prisme a produit le spectre multicolore. Je veux bien vous croire, à condition que vous n'essayiez pas de me persuader qu'il y a identité, et que la lumière blanche, plus le prisme interposé, est égale au spectre. Cela, je ne le croirai jamais, de même que je ne croirai pas qu'il ne s'est rien passé lors de l'oxydation du mercure. Je sais bien qu'il n'y a pas identité, qu'il s'est passé quelque chose, sans quoi vous n'eussiez pas eu à vous mettre en peine d'explication » (*La déduction relativiste*, p. 321). Ainsi, là encore, la nécessité d'une démonstration prouve clairement que l'identité ne *pouvait* préexister...

340. Aucune démonstration ne force l'assentiment

Il s'ensuit qu'à l'encontre d'une opinion quelquefois expressément affirmée, mais le plus souvent tacitement agréée, il ne saurait y avoir de démonstration forçant absolument l'assentiment : il faut que celui que nous entendons convaincre consente à exécuter avec nous le bond qui constitue l'essentiel du raisonnement, c'est-à-dire qu'il soit d'accord avec nous sur le divers que nous entendons mettre de côté.

341. La parole extérieure et la parole intérieure

Aristote a dit : « Pas plus que le syllogisme lui-même, la démonstration ne s'adresse au raisonnement extérieur, mais au raisonnement qui est dans l'âme. » Et H. Poincaré écrit, à peu près dans le même sens : « D'une contradiction, on peut toujours se tirer d'un coup de pouce, je veux dire, par un distinguo. » Ainsi la démonstration logique, tout en étant un procédé d'exposition, ne fait cependant que fournir des arguments sur lesquels on *peut* fonder une conviction. La démonstration doit servir en premier lieu à nous convaincre nous-mêmes, à nous assurer si, en faisant pro-

gresser notre pensée, nous ne nous sommes pas fourvoyés. Son succès auprès d'autrui est infiniment plus chanceux.

Et voici sans doute le plus utile pour notre vie d'Écoliers perpétuels :

342. La bonne volonté et la bonne foi

C'est ce qui explique le rôle bien connu que joue dans les discussions la bonne volonté de l'adversaire, que nous sommes trop souvent, hélas, portés à qualifier de bonne foi, quand il s'agit d'opinions auxquelles nous tenons fortement. Empruntant la forme de ce dicton de droit bien connu : *volenti non fit injuria*, l'on pourrait énoncer : *nolenti non fit demonstratio*. En ce qui concerne les mathématiques cependant, où le processus de la scission nécessaire entre l'identique à retenir et le divers à rejeter est, nous l'avons vu, guidé par des règles précises, on peut affirmer qu'une fois la bonne démonstration trouvée et exposée de manière convenable (c'est-à-dire sans bonds trop amples), un homme d'intelligence moyenne, s'il a véritablement saisi la portée de ces règles, doit pouvoir se convaincre que la déduction est valable. Et comme il s'agit de pensées abstraites, où l'intérêt ne saurait, en général, intervenir, nous aurons le droit, si l'interlocuteur se montre rétif, d'incriminer la vigueur de son esprit. Mais dans l'extramathématique, la bonne volonté jouera un rôle bien plus accentué, et l'intérêt matériel ou spirituel étant susceptible d'y agir très fortement, aucun de nous ne doit s'étonner de voir les autres refuser leur assentiment aux raisonnements qui lui paraissent le plus élémentaires et le plus rigoureux. Il n'est déjà pas toujours si facile de se convaincre soi-même : nous n'avons qu'à nous rappeler combien nous avons eu de peine à saisir telle déduction mathématique qui nous paraît à présent d'une simplicité presque enfantine. Et quant à autrui, nous ne pouvons guère que fournir les éléments qui permettront à notre interlocuteur de se convaincre lui-même, s'il le veut bien.

Car par aucun effort – il faut bien nous résigner à cette constatation – nous ne saurions parvenir à lui communiquer réellement, à faire pénétrer en lui le contenu intact de notre pensée, si simple qu'elle nous paraisse. C'est qu'il nous faut toujours passer par le langage qui la déforme, parce qu'il la fige, en s'efforçant de se conformer aux exigences de la logique.

Je ne puis tout citer et je saute à l'une des conclusions (p. 548, § 344) :

La vraie leçon que nous inculque l'étude de la marche de la pensée est celle de la tolérance absolue, du respect de la pensée d'autrui.

Préface	7
---------	---

TRIFUNCTIONALIA

51. HOMERUS UINDICATUS, LE TROISIÈME CHANT DE <i>L'Iliade</i>	15
52. Le triple péché de Laomédon	31
53. Ilos, Ilion et le Palladion	38
54. Portes et fonctions	47
55. Le roman de Crésus	55
56. Mort et testament d'Héraclès	71
57. Adraste coupable et sauvé	80
58. La triple Hécate	87
59. La quatrième branche du <i>Mabinogi</i> et la théo- logie des trois fonctions	93
60. Les trois fonctions et la triade précapitoline chez les poètes latins du premier siècle avant J.-C.	112

VARIA

61. L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux	135
---	-----

62. Anchise foudroyé ?	151
63. Pilumnus et ses compagnons	162
64. Encore Genius	170
65. Encore Vacuna	180
66. D'une coupe à quatre, de quatre bols à un	192
67. Le serment des Scythes	211
68. Romans scythiques	218
69. Le costume de guerre du dernier Darius	229
70. Alexandre et le mandat céleste	236
71. Notes sur l'idéologie des Perses suivant Hérodote	242
72. Hérodote et l'intronisation de Darius	246

CONTROVERSIAE

73. « Dumézil revisited » (R. I. Page, <i>Saga-book of the Viking Society</i> , XX, 1-2, pp. 49-69)	259
74. La malédiction du scalde Egill (R. I. Page, <i>ibid.</i> , pp. 66-67)	278
75. Une idylle de vingt ans (A. Momigliano, <i>OPVS</i> , II, 2 pp. 329-341)	299

CONCLUSION

<i>Pro domo</i> (1949) revisited (1984)	319
---	-----

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard :

TARPEIA, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPÉENNE. « *Les Mythes romains* », 1947.

DISCOURS DE RÉCEPTION À L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET RÉPONSE DE M. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *jeudi 14 juin 1979. Collection Blanche*, 1979.

« ... LE MOÏNE NOIR ET GRIS DEDANS VARENNES », *sotie nostradamique, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate. Collection Blanche*, 1983.

Dans la Bibliothèque des Sciences humaines :

MYTHE ET ÉPOPÉE

I. L'IDÉOLOGIE DES TROIS FONCTIONS DANS LES ÉPOPÉES DES PEUPLES INDO-EUROPÉENS, 1968.

II. TYPES ÉPIQUES INDO-EUROPÉENS : UN HÉROS, UN SORCIER, UN ROI, 1971.

III. HISTOIRES ROMAINES, 1973.

IDÉES ROMAINES, 1969.

FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE, *suivi de DIX QUESTIONS ROMAINES*, 1976.

LES DIEUX SOUVERAINS DES INDO-EUROPÉENS, 1977.

APOLLON SONORE ET AUTRES ESSAIS, *ESQUISSES DE MYTHOLOGIE*, 1982.

LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS. *ESQUISSES DE MYTHOLOGIE*, 1983.

BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES HUMAINES

Déjà publiés

<i>Raymond Aron,</i>	LES ÉTAPES DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE
<i>Raymond Aron,</i>	ÉTUDES POLITIQUES
<i>Raymond Aron,</i>	PENSER LA GUERRE, CLAUSEWITZ, I ET II
<i>Marc Augé,</i>	GÉNIE DU PAGANISME
<i>Étienne Balázs,</i>	LA BUREAUCRATIE CÉLESTE
<i>Jean Baudrillard,</i>	L'ÉCHANGE SYMBOLIQUE ET LA MORT
<i>Émile Benveniste,</i>	PROBLÈMES DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE, I ET II
<i>Jacques Berque,</i>	L'ÉGYPTES : IMPÉRIALISME ET RÉVOLUTION
<i>Jacques Berque,</i>	LANGAGES ARABES DU PRÉSENT
<i>Roger Caillois,</i>	APPROCHES DE L'IMAGINAIRE
<i>Roger Caillois,</i>	APPROCHES DE LA POÉSIE
<i>Roger Caillois et</i>	
<i>G.-E. von Grunebaum,</i>	LE RÊVE ET LES SOCIÉTÉS HUMAINES
<i>Geneviève</i>	ETHNOLOGIE ET LANGAGE : LA PAROLE CHEZ
<i>Calame-Griaule,</i>	LES DOGON
<i>Elias Canetti,</i>	MASSE ET PUISSANCE
<i>Jacqueline Delange,</i>	ARTS ET PEUPLES DE L'AFRIQUE NOIRE
<i>Marcel Detienne,</i>	L'INVENTION DE LA MYTHOLOGIE
<i>Georges Devereux,</i>	ESSAIS D'ETHNOPSYSCHIATRIE GÉNÉRALE
<i>Hubert Dreyfus et</i>	MICHEL FOUCAULT. UN PARCOURS PHILOSO-
<i>Paul Rabinow,</i>	PHIQUE
<i>Georges Dumézil,</i>	IDÉES ROMAINES
<i>Georges Dumézil,</i>	MYTHE ET ÉPOPÉE, I, II ET III
<i>Georges Dumézil,</i>	FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE, <i>suivi</i> <i>de DIX QUESTIONS ROMAINES</i>
<i>Georges Dumézil,</i>	LES DIEUX SOUVERAINS DES INDO-EURO-
	PÉENS
<i>Georges Dumézil,</i>	APOLLON SONORE et autres essais
<i>Georges Dumézil,</i>	LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS et autres essais
<i>Louis Dumont,</i>	HOMO HIERARCHICUS
<i>Louis Dumont,</i>	HOMO AEQUALIS, I
<i>A. P. Elkin,</i>	LES ABORIGÈNES AUSTRALIENS

<i>E. E. Evans-Pritchard,</i> <i>E. E. Evans-Pritchard,</i>	LES NUER SORCELLERIE, ORACLES ET MAGIE CHEZ LES AZANDÉ
<i>Jeanne Favret-Saada,</i> <i>Michel Foucault,</i> <i>Michel Foucault,</i> <i>Pierre Francastel,</i> <i>Northrop Frye,</i> <i>J. K. Galbraith,</i>	LES MOTS, LA MORT, LES SORTS LES MOTS ET LES CHOSES L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR LA FIGURE ET LE LIEU ANATOMIE DE LA CRITIQUE LE NOUVEL ÉTAT INDUSTRIEL (nouvelle édition)
<i>J. K. Galbraith,</i>	LA SCIENCE ÉCONOMIQUE ET L'INTÉRÊT GÉNÉRAL
<i>Marcel Gauchet et</i> <i>Gladys Swain,</i>	LA PRATIQUE DE L'ESPRIT HUMAIN. L'INSTITUTION ASILAIRE ET LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE
<i>Clifford C. Geertz,</i> <i>E. H. Gombrich,</i> <i>Luc de Heusch,</i> <i>Gerald Holton,</i> <i>Sir Julian Huxley,</i>	BALI. Interprétation d'une culture L'ART ET L'ILLUSION POURQUOI L'ÉPOUSER ? et autres essais L'IMAGINATION SCIENTIFIQUE LE COMPORTEMENT RITUEL CHEZ L'HOMME ET L'ANIMAL
<i>M. Izard et P. Smith,</i>	LA FONCTION SYMBOLIQUE, essais d'anthropologie
<i>François Jacob,</i> <i>Pierre Jacob,</i> <i>Abram Kardiner,</i> <i>Robert Klein,</i> <i>Paul Lazarsfeld,</i> <i>Edmund Leach,</i> <i>Claude Lefort,</i>	LA LOGIQUE DU VIVANT DE VIENNE À CAMBRIDGE L'INDIVIDU DANS SA SOCIÉTÉ LA FORME ET L'INTELLIGIBLE PHILOSOPHIE DES SCIENCES SOCIALES L'UNITÉ DE L'HOMME et autres essais LES FORMES DE L'HISTOIRE : Essais d'anthropologie politique
<i>Michel Leiris,</i> <i>Iouri Lotman,</i> <i>Ernesto de Martino,</i> <i>Henri Mendras et alii,</i> <i>Alfred Métraux,</i>	L'AFRIQUE FANTÔME LA STRUCTURE DU TEXTE ARTISTIQUE LA TERRE DU REMORDS LA SAGESSE ET LE DÉSORDRE : FRANCE 1980 RELIGION ET MAGIES INDIENNES D'AMÉRIQUE DU SUD
<i>Alfred Métraux,</i> <i>Wilhelm E. Mühlmann,</i>	LE VAUDOU HAÏTIEN MESSIANISMES RÉVOLUTIONNAIRES DU TIERS MONDE
<i>Gunnar Myrdal,</i>	LE DÉFI DU MONDE PAUVRE

*Max Nicholson,
Erwin Panofsky,
Erwin Panofsky,
Kostas Papaioannou,
Denise Paulme,
Karl Polanyi,
Krzysztof Pomian,
Ilya Prigogine et
Isabelle Stengers,
Vladimir Ja. Propp,
Vladimir Ja. Propp,*

*Henri-Charles Puech,
Gérard
Reichel-Dolmatoff,
Lloyd G. Reynolds,
Gilbert Rouget,
Marshall Sahlins,
Marshall Sahlins,
Marshall Sahlins,*

*Meyer Schapiro,
Joseph A. Schumpeter,*

*Andrew Shonfield,
Ota Šik,
Gérard Simon,
Victor W. Turner,
Thorstein Veblen,
Yvonne Verdier,*

LA RÉVOLUTION DE L'ENVIRONNEMENT
ESSAIS D'ICONOLOGIE
L'ŒUVRE D'ART ET SES SIGNIFICATIONS
DE MARX ET DU MARXISME
LA MÈRE DÉVORANTE
LA GRANDE TRANSFORMATION
L'ORDRE DU TEMPS
LA NOUVELLE ALLIANCE : MÉTAMORPHOSES
DE LA SCIENCE
MORPHOLOGIE DU CONTE
LES RACINES HISTORIQUES DU CONTE MER-
VEILLEUX
EN QUÊTE DE LA GNOSE, I ET II
DESANA, LE SYMBOLISME UNIVERSEL DES IN-
DIENS TUKANO DU VAUPÉS
LES TROIS MONDES DE L'ÉCONOMIE
LA MUSIQUE ET LA TRANSE
ÂGE DE PIERRE, ÂGE D'ABONDANCE
CRITIQUE DE LA SOCIOBIOLOGIE
AU CŒUR DES SOCIÉTÉS : RAISON UTILITAIRE
ET RAISON CULTURELLE
STYLE, ARTISTE ET SOCIÉTÉ
HISTOIRE DE L'ANALYSE ÉCONOMIQUE
I. L'âge des fondateurs
II. L'âge classique
III. L'âge de la science
LE CAPITALISME D'AUJOURD'HUI
LA TROISIÈME VOIE
KEFLER ASTRONOME ASTROLOGUE
LES TAMBOURS D'AFFLICTION
THÉORIE DE LA CLASSE DE LOISIR
FAÇONS DE DIRE, FAÇONS DE FAIRE

*Composé par SEP 2000 à Paris
et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch à Mayenne
le 6 mars 1985.
Dépôt légal : mars 1985.
Numéro d'imprimeur : 22869.*

ISBN 2-07-070316-9/ Imprimé en France

35173

GEORGES DUMÉZIL

L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux

Ce troisième volume d'Esquisses de mythologie indo-européenne, comme les précédents, se borne à poser des problèmes et à indiquer les principaux éléments de solution.

Une première partie étudie des récits ou des conceptions fondés sur la structure, fondamentale chez les Indo-Européens, des trois fonctions de souveraineté magico-religieuse, de force et de fécondité. Huit concernent des œuvres bien connues de la littérature grecque (51-58) : ainsi la longue introduction que forment les premiers chants de l'*Iliade* se justifie unitairement à la lumière du conflit des trois déesses et des idées qu'elles incarnent ; dans la geste de Crésus, les trois fonctions ne soutiennent pas seulement le fameux dialogue de Solon et du roi de Lydie, mais le triple malheur qui punit ensuite le roi de son orgueil. Les deux Esquisses suivantes étendent l'analyse aux plus occidentaux des Indo-Européens, Celtes (59) et Italiques (60) ; la première partie du *Mabinogi* de *Math* apparaît comme la mise en scène d'une doctrine cohérente.

Dans la deuxième partie sont réunies des questions très diverses de mythologie, séparée ou comparée, qui se posent à Rome (61-65), en Scythie (67-68), dans la Perse achéménide (69-72).

La troisième partie contient trois réponses à de récentes critiques de méthode. Deux (73-74) réfutent les objections d'un germaniste américain ; l'auteur est ainsi conduit à vérifier l'interprétation précédemment proposée de récits aussi importants que la fabrication et la destruction de Kvasir, la boisson enivrante personnifiée, à la fin de la guerre des dieux Ases et des dieux Vanes, ou que l'ensemble de la théologie de Týr, avec le mythe du loup enchaîné (73) ; une des attestations les plus claires de la triade des grands dieux scandinaves patrons des trois fonctions, dans la saga du scalde Egill, obscurcie comme à plaisir, est restaurée dans sa simplicité (74). La dernière Esquisse (75) examine la présentation qu'un historien de Rome, M. Arnaldo Momigliano, vient de faire des thèses de l'auteur.

