

**ÉTUDES
INDO-EUROPÉENNES**

1996

14^{ème} année

SOMMAIRE

Philippe JOUET :	<i>Deux schèmes notionnels indo-européens dans le Ménexène de Platon</i>	5
Edgar POLOME :	<i>La sacralité dans le monde germanique pré-chrétien</i>	15
Jean HAUDRY :	<i>Le seigneur-ami et le problème de la royauté dioscurique</i>	25
Goulven PENNAOD :	<i>Caractères généraux de l'épopée celtique</i>	83
Carl-Heinz BOETTCHER :	<i>Pouvoir centralisé ou pouvoir partagé : L'Orient et l'Occident au cuprolithique . . .</i>	103
Philippe JOUET :	<i>Notes de lecture sur deux articles de C.H. Boettcher Note sur les «substrats» religieux</i>	149
CHRONIQUE DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES		167

DEUX SCHEMES NOTIONNELS INDO-EUROPEENS
DANS LE *MENEXENE* DE PLATON :
«PENSEE-PAROLE-ACTION»
ET L'ENSEMBLE TRIFONCTIONNEL DES VERTUS ET DES VICES

La «tradition indo-européenne» s'exprime par des schèmes notionnels et narratifs, des images, des «formules», des procédés verbaux dont les littératures qui en sont issues nous donnent des applications dans tous les genres (1). Le domaine grec en livre un grand nombre et bénéficie d'une place de choix dans l'entreprise comparative.

Cet article propose de reconnaître deux schèmes notionnels hérités dans un passage du *Ménexène* de Platon (*Exhortation*) : «pensée-parole-action» et un ensemble trifonctionnel de qualités, conjoints dans le même discours.

1. Le texte

C'est un dialogue entre Socrate et Ménexène, un jeune homme qui est «au bout de son éducation», à l'âge où l'on songe à se tourner «vers des fins qui ont plus d'importance», en particulier l'administration de la cité (*Prologue, a*). Il a pour objet, on dirait même pour cible, le discours officiel, *épitaphia, logos épitaphios*, délivré par les orateurs désignés lors des cérémonies funèbres qui marquaient le transport annuel au cimetière du Céramique des restes des soldats morts pour la patrie. C'est donc un genre convenu et une circonstance connue, au rituel bien établi. Que pense donc Socrate de ces pompes officielles ?

(1) Voir *EIE* (1986) pp. 5 et 6 et le compte-rendu de la communication de R. PREVOST dans *EIE* 11 (1985), pp. 65-67.

Il ne ménage ni les orateurs, ni les discours. Ce sont des «hommes qui louent tellement bien que, énonçant de chacun aussi bien les qualités qui lui sont propres que celles dont il est dépourvu, brochant pour ainsi dire en mots les plus magnifiques variations, ils ensorcellent nos âmes... (2). «Le discours, ajoute-t-il, continue à ce point de résonner en moi, les accents qui viennent de l'orateur sont entrés si profonds, que c'est à peine si, le quatrième ou le cinquième jour, je me ressouviens qui je suis et je prends conscience du lieu de la terre où je me trouve». Ironie de socrate qui avoue lui-même qu'en pareille circonstance il n'aurait «rien à dire» (*Prologue, e*) ! On devine son refus, ou l'incapacité où il se trouve, d'être dupe, on pressent l'efficacité des accents officiels sur des cœurs plus naïfs ou des natures plus généreuses, et le regards narquois des étrangers de passage qui «dans mon idée, ressentent cette même impression (de majesté), tant à mon égard qu'à l'égard du reste de la Cité».

2. Un genre convenu

Comme Ménexène lui fait remarquer que cette fois l'orateur choisi sera forcé d'improviser, Socrate réplique : «Chacun de ces hommes a des discours tout préparés et, en même temps, l'improvisation même, sur de tels sujets au moins, n'est pas difficile».

Socrate évoque alors le jeu d'Aspasie, et comment elle réutilisait en les «recollant les uns aux autres» des morceaux de l'oraison composée par elle pour être dite par Périclès. Le tableau est amusant, mais l'image d'un travail d'atelier à partir d'éléments tout préparés n'est pas fausse. Elle doit beaucoup aux réalités du métier d'orateur, fût-il assuré par des citoyens désignés.

Ce discours est d'ailleurs exigé «par la loi et le devoir», un second terme qui ne semble pas enthousiasmer Socrate, sinon par antiphrase. Il faut «louer convenablement» et «exhorter à imiter». Nous nous en doutions, cet exercice est des plus convenus. Il s'agit pour Aspasie de montrer comment la douleur des familles est équilibrée par le bénéfice que tire la communauté du sacrifice d'une partie des siens. L'orateur doit selon elle «se conformer à la nature» et mettre

(2) Trad. Léon ROBIN, *La Pléiade*, Paris, 1950, p. 491 ss.

leur sacrifice au compte d'une vaillance lignagère. Suit un éloge de l'autochtonie des Athéniens et des bienfaits de l'Attique, d'intention satirique, et c'est précisément cette charge oratoire qui met en évidence les procédés rhétoriques du temps.

Après une évocation historique des guerres soutenues contre des Grecs et des Barbares vient le rappel des paroles que les ancêtres, «si la possibilité leur en était donnée, auraient plaisir à vous adresser, telles que je les conjecture d'après les propos qu'ils tenaient alors».

Le lecteur, qui savait déjà que les orateurs ont des morceaux tout prêts, comprend bien que cette prosopopée sera conforme aux lois du genre, et même en fera sentir le poids. L'ironie socratique l'a préparé à cette épreuve civique.

3. L'exhortation et ses formules

Voici, dans la traduction de L. MÉRIDIER (3), le début de l'«exhortation des morts à leurs fils» où nous allons nous arrêter :

«Enfants, que vos pères soient des braves, à elle seule la cérémonie présente en est la preuve ; libres de vivre sans honneur, nous préférons mourir avec honneur avant de vous précipiter, vous et votre postérité, dans l'opprobre, avant de déshonorer nos pères et toute la race de nos ancêtres, persuadés qu'il n'est pas de vie possible pour qui déshonore les siens, et qu'un tel être n'a point d'amis ni parmi les hommes ni parmi les dieux, ni sur terre ni sous terre après sa mort. Vous devez donc, en souvenir de nos paroles, quel que soit l'objet de votre effort, y travailler conformément à la vertu, certains que sans elle toute richesse et toute activité ne sont que que honte et vice. Car l'argent ne donne point de lustre à qui le possède en lâche : c'est pour autrui qu'un tel homme est riche, et non pour lui-même ; beauté et vigueur physique chez un lâche et un méchant font l'effet, non d'une parure convenable, mais d'une inconvenance ; elles mettent mieux en vue leur possesseur et font voir ainsi sa lâcheté ; enfin, toute science, séparée de la justice et des autres vertus, apparaît comme une rouerie, non comme un talent.»

(3) Paris, 1931 (2ème éd., 1964), pp. 100-101.

3.1. «Pensée-parole-action»

Ce schème notionnel mis en lumière par B. Schlerath dans le domaine indo-iranien (4) et attesté aussi en Grèce, en Anatolie, dans l'*Edda*, les *sagas* nordiques et le *Beowulf* vieil-anglais (5) unit trois domaines, *men-, *wek-, *werg- qui résument l'activité de l'être humain. La pensée et la parole y sont deux formes de l'«agir», l'«action» au sens physique du terme tout ce qui ne relève pas des deux premiers domaines. L'union des trois termes homogènes suppose que n'ont de portée que des pensées et des paroles traduites en actes.

Il est présent dans notre texte dont il justifie le fonctionnement : «Vous devez donc, en souvenir de nos paroles, quel que soit l'objet de votre effort, y travailler conformément à la vertu, certains que sans elle toute richesse et toute activité ne sont que honte et vice.»

C'est le *souvenir* (*memnēmenous...*) des *paroles* (...*tôn emētéron lógōn*), cas particulier de la pensée (*men-), qui pousse au *travail bien mené* (... *eán ti kaì állo askēte, / askēn...*), forme honorable de l'action.

Le rapport des trois termes est intéressant : les paroles n'existent que comme souvenir, de sorte que la pensée devient l'intermédiaire obligé entre les deux autres modes d'action de la triade. Mais leur efficacité demeure intacte pour peu qu'elles soient répétées. Il y a deux niveaux de parole, la parole mémorisée et la parole renouvelée. Le souvenir seul permet la survie des actions passées. Forme de l'action, il aboutit à la reproduction des exploits ancestraux par les jeunes générations qui constituent à leur tour une «nouvelle mémoire» ou mieux la partie encore malléable de la mémoire commune.

Le schème n'est pas appliqué à un seul individu mais à deux groupes, les morts et jeunes vivants, unis par un intermédiaire, le porte-parole désigné. Mais l'unité de l'être se retrouve relativement au corps social, la cité comprise comme un corps éternel possédant sa mémoire (durable, presque intemporelle à condition d'être entretenue, transmise), sa parole (passée mais réactualisée) et

(4) «Gedanke, Wort und Werk im *veda* und *Awesta*»? *Antiquitates Indogermanicae*, Gedenkschrift für Hermann GÜNTERT, Innsbruck 1974.

(5) J. HAUDRY, *Beowulf dans la tradition indo-européenne*, *EIE* 19, p. 20.

ses actions (dans le passé et dans l'avenir). Le temps de l'orateur est en marge de l'action, il se situe entre deux engagements, celui de soldats morts qu'on conduit au cimetière et celui des jeunes, à venir. Le temps de paix procure un répit favorable à la transmission des valeurs civiques.

Le «travail», quel qu'il soit, auquel se livreront les jeunes gens doit être accompli «conformément à la vertu». C'est la notion de «conformité» qui domine : *met' aretês* indique qu'il s'agit d'un «bon ajustement» (Ie. **ar-*«ajuster»). Sans elle, tout tourne à la honte et au vice (*aiskhrà kai kaká*), même la richesse (cette allusion aux *ktēmata* anticipe la suite du discours). La vertu se confond avec le bon usage des trois termes qu'elle qualifie positivement. On retrouve ici le sens de l'élément *arti-* qui joue le même rôle dans nombre de composés (6) et ne peut être séparé de la triade. Il s'agit de penser, parler et agir «correctement», ce dont témoigne l'adjonction d'un adverbe : indo-iranien *áram*, ou d'un préfixe, Skr. *su-*. On retrouve la conception de l'acte juste comme produit d'un «bon ajustement» (métaphore du parler «bien charpenté»).

La bonne reproduction de la parole entraîne celle de l'action. Rien ne sera changé en principe puisque la parole est fidèle comme le souvenir. On mesure par là combien la marge de manœuvre de l'orateur est étroite, mais aussi qu'elle l'incite à user d'effets peut-être excessifs s'il tient à faire œuvre personnelle. On devine par Socrate que certains ne s'en privaient pas.

3.2. Les vertus et les vices tripartis

Le schème conceptuel triparti des qualités est bien connu. Il organise les vertus selon les trois domaines des activités de «première fonction» relatives à l'esprit et aux pouvoirs de décision ; de «seconde fonction», relatives à l'exercice de la force physique, en particulier dans les activités militaires ; de «troisième fonction», domaine de la production et de la reproduction, des valeurs du nombre et de la paix.

La suite de l'exhortation adopte un plan nettement triparti selon l'ordre F3-F2-F1 :

(6) Cf. HAUDRY, «Les composés homériques en *arti-*», *Lalies*, 1983, 2, pp. 7-12 ; *The Indo-Europeans*, Lyon 1994, p. 34.

«Car l'argent ne donne point de lustre à qui le possède en lâche : c'est pour autrui qu'un tel homme est riche, et non pour lui-même ; beauté et vigueur physique chez un lâche et un méchant font l'effet, non d'une parure convenable, mais d'une inconvenance ; elles mettent mieux en vue leur possesseur et font voir ainsi sa lâcheté ; enfin, toute science, séparée de la justice et des autres vertus, apparaît comme une rouerie, non comme un talent.»

La répartition est claire et oppose des contraires de manière à faire ressortir les deux types de comportement possibles, le bon et le mauvais. Voici d'abord un classement fonctionnel :

F3

posséder de l'argent

être riche

être beau

F2

être lâche

être vigoureux de corps

être méchant

F1

être savant

ne pas être juste

faire preuve de rouerie

faire preuve de talent

Voici le classement par antithèses (où se devine le scandale d'une société où le *beau* pourrait bien ne pas toujours être le *bon*) :

argent	
richesses	lâcheté
beauté	méchanceté
vigueur physique	
sciences	
justice	
talent	rouerie

La lâcheté, qui marque souvent le comportement de la troisième fonction, est le défaut de la seconde. La rouerie, *panourgía*, est une perversion de la *sophía*.

3.3. Contrainte du schéma ?

Ce passage offre deux particularités, dont l'une a trait au fond et s'explique par son objet tandis que l'autre pose une question de forme.

D'abord, les valeurs des fonctions 3 et 2 sont mises en rapport et la précellence donnée à un critère de «seconde fonction» : le courage, dont l'absence prive de tout mérite le possédant, voire le vigoureux. C'est ce qu'on pouvait attendre d'un discours de commémoration militaire. Le courage prend le caractère d'une valeur «transfonctionnelle» qui permet de juger toutes les autres. Ce n'est pas un cas isolé (7).

Mais le contenu de «première fonction» est sans lien direct avec le contexte de la cérémonie : «toute science, séparée de la justice et des autres vertus, apparaît comme une rouerie, non comme un talent.» Que vient faire la première fonction, avec sa science (*epistēmē*), sa justice (*dikaiosúnē*) et les autres vertus (*aretē*), dans le domaine de la guerre ? Il ne s'agit pas de la science polémique ou stratégique, et l'opposition finale de la «rouerie» (*panourgía*) et du «talent» (*sophía*) sort vraiment du sujet. Soyons sûrs que si Aspasia a placé à cet endroit

(7) Même observation sur un passage de Tyrtée cité par M.DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, p. 74, trifonctionnel (J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan et Paris 1987, pp. 220-221).

des considérations sans lien direct avec les circonstances, c'est parce qu'elles lui étaient dictées par le cadre triparti qu'elle avait décidé d'utiliser. Elle s'en est tirée au mieux avec les fonctions 3 et 2 tandis que la première fonction, rattachée tant bien que mal au discours, vient en troisième position, comme entraînée par le mouvement rhétorique : le moule conceptuel a déterminé pour une part le contenu de l'exhortation. L'exposé trifonctionnel s'achève sur un appel à la renommée : «Ainsi donc, au début, à la fin, et toute votre vie, mettez toujours tous vos efforts à nous surpasser le plus possible en gloire, nous et nos ancêtres !»

Le modèle des trois fonctions était applicable à toutes sortes d'événements, y compris ceux qui n'appelaient pas nécessairement un commentaire trifonctionnel. Le début de la prosopopée contient une indication en ce sens : «Vous devez, disent les Pères, *quel que soit l'objet de votre effort, y travailler conformément à la vertu...* ». Le discours n'a pas été pensé spécialement pour une cérémonie militaire. C'est une généralité morale tirée de l'arsenal pédagogique.

La suite revient à la thématique de l'honneur familial. L'expression est conforme aux règles de l'art. Le fin du fin est le paradoxe sur la compétition de vertu entre les pères et les fils : être victorieux sous ce rapport fait le déshonneur des premiers, être vaincus par les seconds leur apporte le bonheur. Après ce bel effet l'oratrice rappelle que l'honneur est un capital qui doit s'augmenter au fil des générations, non se dilapider honteusement. Le vocabulaire des biens matériels fournit les termes de ce développement moral.

3.4. Récapitulation

Une récapitulation du passage commenté, dans la traduction de Léon Robin (8), mettra en évidence les deux schèmes étudiés (étant entendu qu'on y observe aussi des procédés hérités, qui ne font pas l'objet de cet article). Les éléments de «pensée-parole-action» sont en italiques, ceux de l'ensemble trifonctionnel en gras :

(8) Trad. mentionnée note 2.

«Or ce qu'il faut, c'est que le *souvenir* de nos *paroles* assure l'accompagnement de la vertu à *l'exercice de votre activité*, quel que soit d'ailleurs cet exercice, sachant bien que, faute de cela, tout ce qu'on possède, tout ce à quoi on s'occupe est laid et mauvais ; car ni la **richesse** ne confère de **beauté** à qui la possède accompagnée de la **lâcheté** (...), ni la **beauté** et la **vigueur** du corps visiblement ne siéent, messiéent tout au contraire, à l'homme **couard** et **méchant** ; (...) sans compter que toute **connaissance**, isolée de la **justice** et du reste de la **vertu**, est manifestement un **savoir-faire**, non pas un **savoir**.»

4 Archaïsme et vie sociale

Laissons l'oratrice à ses figures et Ménéxène à ses ambitions. Ce petit passage soulève bien des questions, relatives à la conservation de l'art oratoire indo-européen dans le domaine grec et aux rapports qu'il entretint avec la philosophie (ce n'est pas la seule occasion où Socrate apparaît comme un bon connaisseur de la tradition). Triomphe modeste du formulaire ? Le contenu de nos deux schémas est archaïque - même si le climat n'est pas celui de l'*Illiade* ! Mais la rhétorique a conservé la théorie et la cérémonie civique lui a donné une occasion de vie officielle : l'emploi n'a pas vraiment changé (9).

Philippe JOUET

(9) Pour le texte grec original, on consultera : PLATON, *Oeuvres Complètes*, Tome V, vol. 1 : *Ion-Ménéxène-Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis MÉRIDIÈRE (Collection des Universités de France) Paris 1931, pp. 100-101 [= 246 d - 246e -247a - 247 b - 247 c]

LA SACRALITE DANS LE MONDE GERMANIQUE PRE-CHRETIEN

L'ouvrage magistral de Rudolf Otto sur le sacré (1917) a servi de base à la dichotomie du sacré proposée par W. Baetke dans son travail classique sur l'expression verbale de la sacralité en germanique (1942). Il y oppose les termes germaniques **wīhaz* et **hailagaz*, considérant le premier comme exprimant spécifiquement le concept de retrancher du profane et intégrer dans le divin [i.e., "consacrer" = allem. *weihen*], et le second comme désignant la plénitude du patronage favorable du surnaturel. Le terme **hailagaz* dérive du substantif représenté par le vieux norrois *heill* "salut, bénédiction, bonheur" ; il s'applique aussi aux objets pourvus d'un pouvoir magique, comme l'hydromel mélangé aux copeaux des bâtonnets de runes, *helgi mjöðr*. Il désigne aussi la sacralité attachée à un bâtiment tel un temple [p. e. *hofshelgi* pour le sanctuaire de *Gaular* dans la saga d'Eric]. Il peut même se référer à la période pendant laquelle se réunit l'assemblée populaire dans v. norr. *þinghelgi*. Germ. **wīhaz* n'est conservé en vieil anglais que dans le sens d'"idole" [*wīg*, *weoh*] ; en vieux saxon, *wīh* désigne un sanctuaire, un temple, et en vieil-haut-allemand, le terme recouvre quasi tous les aspects du "sacré", tandis qu'en vieux-norrois, *vé* s'applique également à un sanctuaire ou temple [p.e., dans le toponyme *Óðinsvé*]. Le fait que son sens premier soit "consacrer" ressort aussi de la formule eddique *brúði at vígja* s'appliquant au marteau de Thor sanctifiant les mariages. Ces notions furent ensuite intégrées dans le cadre indo-européen décrit par Emile Benveniste (1973, pp. 445-69) et Harriet Lutzky (1993). En fait, la notion de sacralité dépasse largement ce cadre comme le montrent les substantifs articles de Carsten Colpe sur "the sacred and the profane", de Joël Brereton sur

"sacred space", et de Barbara Sproul sur "sacred time" dans l'*Encyclopedia of Religion* (1987) de Mircea Eliade. Particulièrement importante est la "sacralization" de l'espace : comme les peuplades germaniques vénéraient leurs dieux à ciel ouvert, le *templum*, comme l'espace consacré aux augures dans l'Italie antique, devait être délimité et rituellement séparé du reste de la nature. Similairement, lors des assemblées populaires, les prêtres de Tyr traçaient les contours et entouraient d'une séparation symbolique le terrain où le *þing* devait se réunir, le sauvegardant de toute interférence extérieure. Les prêtres gardant la paix étaient nommés *ewarto*, i.e. "protecteur de la loi", en vieil-haut-allemand.

Comme le suggère Eliade (1978, p.190), une des fonctions essentielles du prêtre officiant était de mesurer le terrain et d'établir des repères pour l'espace à consacrer au culte (1). On conserve ainsi dans la toponymie maints vestiges des sièges de sacrifice et de vénération divine [p. e. *Godesberg*, près de Bonn, autrefois *Wodenesberg*]. Les lieux de sépulture, de préférence sur des collines, entrent aussi en considération, car les endroits élevés sont fréquemment associés à d'importants actes rituels : c'est là que le *þulr* récite ses déclamations sacrées ; les *seiðkona* s'isolent sur leur hauteur [*seiðhjallr*] pour formuler leurs incantations magiques, et même les dieux s'installent sur leur *rökstólar*. Certaines pierres prennent aussi une importance particulière : on y prête serment, et l'*Edda* mentionne le serment juré *at inom hvíta helga steini* [«à la pierre blanche sacrée»] ; faut-il aussi mentionner le rôle des pierres sacrées dans les cérémonies nuptiales ? La jeune épouse rompait les relations avec sa communauté paternelle et son clan familial en marchant sur la tombe ancestrale des siens et cherchait bon accueil dans la famille de son mari en foulant aux pieds la pierre tombale de ses aïeux. En fait, de multiples objets dans la nature

(1) C'est encore le cas en Inde, comme en témoignent les documentaires anthropologiques tels celui projeté il y a quelques années par P.B.S. sur la présence de *Siva* ou la recreation solennelle d'un *Agnihotra* védique, décrite et filmée par F. Staal ; dans chaque cas, le sol était soigneusement mesuré et délimité pour que l'enceinte du sacrifice ou de la cérémonie rituelle puisse être sanctifiée ; après achèvement de la procédure sacrée, l'endroit était «désacralisé» à grande fanfare.

étaient imbus de sacralité, et les décrets de l'Eglise autant que les prescriptions royales interdisent toute pratique cultuelle liée à eux : l'*admonitio generalis* de Charlemagne met en garde contre les arbres, les pierres ou les sources entourées de pratiques stupides [*ubi aliqui stulta luminaria vel alias observationes faciunt*]. Le culte des arbres, en particulier, était fort ancien, et les innombrables interdictions de l'époque chrétienne indiquent sa longue survivance. Il est coutumier pour le paysan germanique de planter près de sa ferme un arbre protecteur de son clan, ordinairement un frêne ou un tilleul ; parfois on attribue à cet arbre des propriétés magiques ou curatives. Faut-il rappeler l'arbre cosmique *Yggdrasill* ? Ou le *taxus* voisin du temple d'Uppsala selon la description d'Adam de Brême ? L'arbre est perçu symboliquement comme le siège d'une divinité comme le *robur Jovis*, chêne sacré que Saint Boniface fit abattre dans le voisinage de Geismar. De haute antiquité sont les bocages sacrés ; citons simplement le bois sacré des Semnons, la retraite boisée [*castum nemus*] de Nerthus, la *silva Herculi sacra* près de la Weser et tant d'autres.

La notion de « temps sacré » est plus délicate à trancher : il existe certes autour des équinoxes et des solstices des périodes particulièrement propices à certaines activités rituelles telles que celles qui survivent dans les feux de la Saint-Jean ou, sous une forme profondément christianisée, les « douze nuits » de la Noël au Jour des Rois. Il est difficile d'établir si le rôle de la lune dans la fixation de la date d'actions importantes telles qu'un mariage ou la construction d'une demeure a un sens profondément religieux. Il n'y a pas à proprement parler de culte lunaire chez les Germains. L'astre est sans plus une mesure du temps, et ses phases déterminent automatiquement les jours fastes et néfastes : les *matres familiae* président aux pratiques divinatoires chez les Suèves d'Ariviste, considèrent la nouvelle lune comme condition préalable à tout combat victorieux. Les nuits sans lune sont celles où l'*exercitus feralis* bat la campagne, et l'assemblée populaire ne se réunit que *certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur* (Tacite, *Germanie*, chap. 11). Son nom germ. **þengaz* signifie en fait « moment déterminé » [alternant selon la loi de Verner avec got. *þeihs* < **þenhaz* « moment déterminé »].

Quoiqu'il n'y ait pas de « sacrement » à proprement parler, il y avait évidemment d'importantes cérémonies cultuelles, telles la célébration régulière

d'un sacrifice humain dans le bosquet sacré des Semnons. Tacite, décrivant le rite au 39^{ème} chapitre de sa *Germanie*, insiste sur la crainte respectueuse qui entoure le lieu où la tribu commémore ses origines par un retour symbolique aux temps primordiaux en la présence d'une hiérophanie du mystérieux *regnator omnium deus*. On a voulu voir en cette immolation un scénario répétant l'acte créateur par lequel Odin et ses frères dépecèrent l'ancestral géant *Ymir* pour constituer l'univers avec les parties de son corps, mais rien n'autorise cette hypothèse : après de longs débats sur l'identité du *regnator omnium deus*, il semble qu'A. Lund ait raison de simplement reconnaître en lui une divinité tribale, éponyme des Semnons (1988, pp. 216-17). Le terme «sacrifier» signifie littéralement «rendre sacré» et désigne donc originellement l'opération rituelle par laquelle le prêtre transfère une entité du monde profane dans le domaine du sacré ; dans le cas de l'animal consacré [on se souviendra que lat. *victima* «animal offert aux dieux» est apparenté au germanique **wīhan-* «consacrer» ; cf. Benveniste 1973, pp. 450, 452 ss.], cela consiste en une mise à mort. Il est intéressant à cet égard de se souvenir que le même terme est utilisé dans les dialectes germaniques pour indiquer le sacrifice [Got. *saups*] et l'animal sacrificiel [v. norr. *sauðr* «mouton»], l'idée de base étant le sort réservé à la chair de la victime que l'on fait bouillir pour un repas communautaire [v.h.a. *siodan*, angl. *seethe*, etc. . Lehmann 1986, pp. 297-8].

La paix de l'enceinte consacrée est protégée par un puissant interdit, et c'est un grave sacrilège, sévèrement punissable, de la rompre de quelque façon.

La sacralité du mariage est illustrée par diverses actions rituelles : les mariages sont célébrés de préférence le mardi [jour de **Tīwaz*] ou le jeudi [jour de **Donar*] ; en Scandinavie, le marteau de Thor est déposé dans le giron de la jeune mariée, et parfois un sacrifice est offert à Freyr. Il est également passablement coutumier de célébrer les épousailles soit auprès de tombes ancestrales soit à l'autel de la famille. Le mariage est sanctionné par la religion et la loi : v.h.a. *ēwa* [alle. *Ehe*] signifie «droit, loi, ordre» [= v. angl. *æ* [*w*] «law, custom, faith». La sacralité du *vinculum matrimoniale* est également soulignée par les dures sanctions, qui sont infligées en cas d'adultère : un époux surprenant son épouse en flagrant délit a le droit de tuer son rival impunément sur le champ ; la femme est privée de tout droit et perd toute protection de la

part de son clan. L'époux peut la tuer ou la mutiler [les sources scandinaves et anglo-saxonnes mentionnent que le nez et les oreilles sont tranchées]. Diverses sources nous précisent les humiliations auxquelles la femme adultère est exposée : selon la loi Gombette [*lex Burgundiorum Gundebaudi* 34.1], *si qua mulier maritum suum, cui legitime est iuncta, dimiserit, necetur in luto*. La noyade dans les marais est déjà décrite par Tacite comme le châtimeut réservé aux traîtres et aux infâmes, et l'on a découvert dans les tourbières du nord de l'Europe maint cadavre de femmes ainsi noyées. Avant la suprême punition, on leur rasait le crâne, et de nombreuses chevelures féminines apparaissent aussi à proximité des cadavres. En fait, au chapitre 19 de la *Germanie*, Tacite fournit une description explicite du sort de l'épouse adultère : *accisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verbere agit*. La sacralité du mariage est également confirmée par la restreinte entourant les époux : spectacles impudiques, échange de lettres amoureuses, convivialité moralement douteuse, etc. sont autant d'usages bannis par la société germanique, où l'on requiert la virginité de la jeune épousée lors de ses noces. Le mariage n'est pas affaire de choix personnel, mais le résultat de négociations entre familles ; déjà César insiste sur la chasteté et les réticences sexuelles des Germains, et leur pudicité est louée à travers les siècles. Non qu'ils fussent des anges, et les nombreuses concubines mentionnées ultérieurement dans la littérature le confirment, mais la pression sociale imposait initialement un profond respect de la femme. Comme le souligne Tacite, *inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant*, et cette sacralité implique leur don de prophétie abondamment attesté [même les empereurs romains s'entourent de devineresses germaniques, et l'on connaît le rôle joué par la voyante *Veleda* dans la révolte de Civilis]. Par ailleurs, les Romains, conscients de l'importance que les Germains attachaient à leurs filles, préféraient ces jeunes vierges comme otages.

Dans une communauté où les valeurs éthiques primordiales du contrat social sont loyauté et confiance, le respect de la parole donnée est sacré : le serment sanctionne ses assertions et leur confère une garantie divine. Depuis Osthoff, on a lié le terme exprimant la fidèle loyauté [alle. *treu*, néerl. *trouw*, etc.] au nom du chêne [gr. *drûs*] pour en souligner l'indéfectible fermeté (cf.

Benveniste 1973, pp. 84 ss.). La pratique du serment selon une institution commune aux Celtes et aux Germains [v. irl. *óeth* = got. *aips*] implique la nécessité de se rendre solennellement vers un endroit spécial réservé à cette intention [p.e. la place dans le sanctuaire où l'on préserve l'anneau sur lequel on jure], car la meilleure explication du terme le rattache au gr. *oîtos* «marche, destinée» (cf. lat. *ire* «aller» ; Lehmann 1985, pp. 20-1) : en fait, celui qui prêtait serment était originellement censé marcher entre les parties d'un animal sacrificiel immolé pour la circonstance [on retiendra aussi l'alle. *Eidgang* et les expressions v. russ. *iti na rotu* et lat. *ire in sacramentum* ; Benveniste 1973, p. 393].

L'or et les trésors sont également empreints de sacralité : des dragons gardent les objets de valeur accumulés en diverses cachettes, et des malédictions protègent le métal précieux indûment acquis. On songe à l'anneau du nain Andvari et à sa prédiction qu'il provoquerait la mort de quiconque le posséderait, au meurtre de Hreidmar par ses fils, et au sort ultérieur de Fafnir et Regin, et enfin à ce qu'il advint du trésor et de Sigurd, comme le décrit Snorri dans le *Skáldskaparmál* [cf. Dillmann 1991, pp. 120 ss.].

Il convient aussi de mentionner le «feu» comme source majeure de sacralité dans le monde germanique. César le nommait déjà sous le nom de Vulcain parmi les dieux des tribus germaniques, et si l'on a glosé abondamment sur la validité de son assertion, il n'en reste pas moins que le feu a, de toute antiquité, été utilisé rituellement pour les sacrifices, dans les procédures de purification, pour les bûchers funéraires, etc... Le feu dans l'âtre symbolise l'esprit des aïeux de la famille, et on l'éteint pour le rallumer solennellement lorsqu'un membre éminent du clan décède ; on emploie à cette fin un instrument produisant du feu par friction, tel qu'il est représenté sur l'une des plaques de la tombe de Kivik au sud de la Suède vers 1000 avant notre ère. On utilisait un feu allumé de la sorte pour protéger le bétail contre les épidémies [v. angl. *niedfyr*, v. sax. *nôdfiur*] ; l'*Indiculus superstitionum* le condamne au chapitre : *de fricato igno*. La longue survivance de la croyance est démontrée par le décret de Canut le Grand [11ème siècle] contre les superstitions païennes où le soleil, la lune et le feu [cf. César !] figurent à côté des sources, des fleuves, des rochers et des arbres.

Il y encore le problème de la hiérogamie ou mariage sacré que l'on évoque notamment à propos des rapports intimes entre *Freyr* et *Gerðr*, selon l'eddiq *Skírnismál*, après neuf nuits de fébrile attente, dans le bocage *Barri*, symbolisant le mûrissement du blé [v. norr. *barr* «blé» ; cf. Ström 1975, p.143]. Dans son ouvrage sur *Ingunar-Freyr* [1941, pp. 33-37] F.R. Schröder considère germ. **kunjaz* comme l'équivalent du latin *genius* dans le sens de «progéniteur» et en fait le partenaire de la Déesse Mère. Cela rappelle les spéculations à propos de Nerthus voulant faire de son prêtre un parèdre identique à Attis dans le culte de Cybèle. Un rôle similaire est souvent assigné au dieu *Ing*, mentionné dans le poème runique anglo-saxon.

Edgar C. POLOME
Université du Texas à Austin

Bibliographie succincte :

BAETKE, Walter

1942 *Das Heilige im Germanischen*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

BECK, Heinrich

1986 Article «Ehe» dans le *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. 6, fasc. 5/6, pp. 478-79. Berlin / New-York : W. de Gruyter.

BENVENISTE, Emile

1973 *Indo-European Language and Society* [traduction anglaise par E. Palmer du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* [2 vols.], Paris : Editions de Minuit, 1969.

Coral Gables, Floride : University of Miami Press.

BRERETON, Joël P.

1987 Article «Sacred Place» dans l'*Encyclopedia of Religion* de M. Eliade, vol. 12, pp. 526-35. New-York : Macmillan Publishing Co.

COLPE, Carsten

1987 Article «The Sacred and the Profane» dans l'*Encyclopedia of Religion* de M. Eliade, vol. 12, pp. 511-26 [traduit de l'allemand par R. Stockman] New York : Macmillan Publishing Co.

de VRIES, Jan

1956-57 *Altergermanische Religionsgeschichte* [2 vol.] Deuxième édition, entièrement remaniée. Berlin : W. de Gruyter.

DILLMANN, François-Xavier

1991 *L'Edda : Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté. [L'aube des peuples]

Paris : Gallimard.

ELIADE, Mircea

1978 *A History of Religious Ideas : I. From the Stone Age to the Eleusian Mysteries* [translated by W. Trask from the French : *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Vol. 1 : *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. Paris : Payot 1976] Chicago : University of Chicago Press.

LEHMANN, Winfred P.

1986 *A Gothic etymological Dictionary*.

Leiden : E.J. Brill.

LUND, Allan A.

1988 *P. Cornelius Tacitus : Germania*, interpretiert, herausgegeben, übertragen, kommentiert und mit einer Bibliographie versehen.

Heidelberg : Carl Winter.

LUTZKY Harriet

1993 «On a Concept Underlying Indo-European Terms for the Sacred.»

In : *Journal of Indo-European Studies*, vol. 21, pp. 283-91.

MUCH Rudolf

1967 *Die Germania des Tacitus erläutert* [3ème édition, revue et élargie par Herbert Jankuhn et Wolfgang Lange].

Heidelberg : Carl Winter.

OTTO, Rudolf

1917 *Das Heilige*. Traduit en anglais par John W. Harvey et publié en 1923 par Oxford University Press [nombreuses réimpressions : nous utilisons la 2ème édition anglaise de 1950]. L'original a paru à Breslau [voir sur cet ouvrage et son auteur l'instructive note de Th. Ludwig dans l'*Encyclopédie* d'Eliade, vol. 11, pp. 139-41]

POLOME, Edgar : *César et les croyances germaniques*, dans Diego POLI, ed. : *La cultura di Cesare*, Rome 1993, pp. 3-16 [= Quaderni Linguistici e Filologici dell' Università di Macerata, vol. V., Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata-Matelica 1990].

SCHRÖDER, Franz-Rolf

1941 *Ingunar-Freyr* (Untersuchungen zur germanischen und vergleichende Religionsgeschichte, vol. 1). Tübingen : J.C.B. Mohr [Paul Siebeck].

SCHULZE, R.

1986 Article «Ehebruch» dans le *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. 6, fasc. 5/6, pp. 479-80.

Article «Eherecht» dans le *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. 6, fasc. 5/6, pp. 480-500.

SPROUL, Barbara C.

1987 Article «Sacred Time» dans l'*Encyclopedia of Religion* de M. Eliade, vol. 12, pp. 535-44. New-York : Macmillan Publishing Co.

STRÖM, Åke [& Haralds Biezais]

1975 *Germanische (und baltische) Religion*.

Stuttgart : W. Kohlhammer.

LE SEIGNEUR - AMI ET LE PROBLEME DE LA ROYAUTE DIOSCURIQUE

Sommaire

1 Vieil-anglais *wine* «seigneur»

1.1 Les deux sens de v.a. *wine*

1.2 De «ami» à «seigneur»

1.3 Indices d'une liaison antérieure entre «seigneur» et «ami, familier»

2 Les Vanes «maîtres», «seigneurs» et «familiers»

2.1. Les Vanes «maîtres, seigneurs»

2.1.1 **Fraujaz* et **Fraujō*

2.1.1.1 La **druhtiz* de **Fraujaz*

2.1.1.1.2 Frey pacifique et Frid-Frodi

2.1.1.3. Frey guerrier, les Frodis, Frothos fratricides et Frø

2.1.2 **Nerþuz* (masc. et fém.)

2.1.3 Du trio dioscurique indo-européen aux deux couples de Vanes

2.1.3.1 **Nerþuz* et **Fraujaz* «rois bienfaisants»

2.1.3.2 **Nerþuz* fém. et **Fraujō*

2.1.3.3 *Nerthum id est Terram matrem*

2.1.3.4 Le remariage des Vanes : sa signification sociale

2.1.3.5 Le remariage des Vanes : sa signification cosmique

- 2.1.3.6 Deux vestiges dioscuriques dans le monde des Vanes
 - 2.1.3.6.1 Kvasi
 - 2.1.3.6.2 Ing
- 2.1.4. Baldr ? Vali ?
- 2.1.5 L'antiquité des Vanes
- 2.2 Les Vanes, dieux «familiers», «amicaux»
 - 2.2.1 Germanique *wani-
 - 2.2.2 Les Vanes «seigneurs amicaux», les Ases «seigneurs liens»
 - 2.2.3 Parallèle védique
- 2.3. Germanique *wani-, *weni(z)- et la racine i. -e. *wenH-

- 3 Grec *wának(t)-* «roi»
 - 3.1.1 Les différents emplois de gr. *wának(t)-*
 - 3.1.2 Astyanax et *Vāstoṣpati*
 - 3.1.3 *Anakre(i)on*
 - 3.2 grec *wának(t)-* qualificatif ou désignation dioscurique
 - 3.2.1 *Anaktes* «les Dioscures»
 - 3.2.2 Agamemnon et Apollon
 - 3.2.2.1 Agamemnon
 - 3.2.2.2 Apollon
 - 3.2.2.3 *Wanassa*
 - 3.2.2.4 Poseidon
 - 3.3. Grec *wának(t)-* : étymologie
 - 3.3.1 Morphologie
 - 3.3.1.1. *wának-* ou *wánakt-* ?
 - 3.3.1.2 Etymologies antérieures
 - 3.3.1.2.1 A partir d'une forme simple
 - 3.3.1.2.2 A partir d'un composé

3.3.1.3 Solution proposée

4 La relation formulaire entre le seigneur et ses hommes

4.1 Synthèse des données comparées

4.2 La relation sous sa forme passive

4.3 La relation sous sa forme active

4.4 Seigneur ami ou roi dioscurique ?

5 La royauté dioscurique

5.1 Inde védique

5.1.1 Les Aśvins «seigneurs»

5.1.2 Aśvinī «reine»

5.1.3 Mitra et Varuṇa jumeaux divins

5.2 Iran

5.3 Arménie

5.4 Reconstruction

5.4.1 Le schéma narratif

5.4.2 La signification cosmique et cosmogonique

5.5 Du roi dioscurique au *wanax* grec mycénien ?

5.6 L'évolution de la royauté dioscurique dans le monde germanique

5.6.1 Royauté dioscurique et royauté sacrale

5.6.2 Royauté vanique et royauté wodanique

Conclusion.

Note additionnelle : Latin *vindex*

1 Vieil-anglais *wine* «seigneur»1.1. Les deux sens de v.a. *wine*

Dans la poésie vieil-anglaise, *wine*, qui représente le nom germanique de l'«ami» (ou du «conjoint») **weni-* (v. isl. *vin-r*, v.h.a. et v. sax. *wini*, v. fris. *wine*), a pris le sens de «seigneur» et peut désigner le roi, en liaison avec le nom de ses sujets au génitif pluriel. Ainsi dans *Beowulf*, vers 30, le roi Hrothgar est désigné comme l'«ami des Scyldings», *wine Scyldinga* ; de même, le patriarche Abraham est l'«ami des Hébreux» *wine Ebraea*, *Genèse* 2205, etc. On trouve d'autres exemples dans le dictionnaire de Bosworth et Toller sous la rubrique «2- applied to one who can help or protect, a friendly lord, a (powerful) friend». Le substantif germanique **weni-* est soit le dérivé en *-i- (Torp Falk 1909 : 387, Trier 1963 : 112), soit une réfection du dérivé en *-es- (van Helten 1910 : 500, suivi par Bammesberger 1990 : 137) de la racine germanique **wen-* (Torp Falk 1909 : 386 et suiv.) qui exprime également les notions de «souhait» (**wunskō-*), «espoir» (**wēni-*), allant jusqu'à l'illusion (allemand *Wahn*), «joie» (**wunjō-*, forme qui désigne aussi la «pâturage»), «habitude» (**wana-*, **wuna-gewohnt*), «résidence paisible» (**wunēn* «*wohnen*») et pour les animaux de «pâturage» (ci-dessus **wunjō-* et **wenjō-*) : donc un ensemble varié de notions favorables et, par antiphrase, la désignation de la «gauche» **wenistra-*. Quelques correspondants extérieurs permettent de dégager la valeur originelle de **weni-*. Il ne s'agit pas d'une désignation directe du «seigneur» (cette valeur se limite au vieil-anglais), ni même de l'«ami», bien qu'elle soit germanique commune, mais du «familier», du «camarade» : *Beowulf* est dit *winia bealdor* «le héros parmi les camarades», *Beowulf* 2567. Le vieil islandais *vin-r* est le nom de l'«ami» en général, qui a pour antonyme son composé négatif *ó-vin-r* «ennemi», et se distingue nettement de *frændi* «parent» (Cleasby Vigfusson 1957 : 709). Le v.h.a. *wini* («*sodalis*», gloses) s'applique aux diverses formes d'«association», de «partenariat», (*winiscaft*) «*foedus*», gloses) et en particulier à la camaraderie ; secondairement, chez Notker (*winiscaft*) «*amor*»), à la relation conjugale ou amoureuse (Soeteman 1961). Le v. sax. *wini* désigne l'«ami», qui peut être

aussi un parent (*mâg-wini*, cf. v. angl. *wine-mæg* «a loving kinsman» Bosworth Toller 1898 : 1233) ; le compagnon, lié à son seigneur par la «fidélité entre compagnons» *wini-treuwa* (= v. angl. *wine-trēow*), et qui en reçoit des torques (*bôg-wini*). Mais le seigneur qui les donne est dit *bôg-gebo*, non *bôg-wini*, désignation du compagon qui les reçoit, ni **gold-wini* (= v. angl. *gold-wine*, ci-dessous). Ce n'est pas pas le «parent» (**frijōnd-*, **sebjā(n)-*) ni l'allié (**māga-*), mais un passage est possible, comme en témoigne la correspondance entre le germanique **wenjō-* «pâturage» et le vieil-irlandais *fine* «famille» (celt. **venjā-*). Le passage au sens de «conjoint» a un parallèle en indo-iranien : v. ind. *vanitā-*, avest. réc. *vantā-* «épouse». D'autre part, si l'on adopte l'hypothèse de van Helten, la forme germanique correspond au vieil-indien *-vanas-* «qui aime, désire», et au théonyme latin *Venus*. Il est probable que cette désignation du seigneur comme «familier» reflète la camaraderie entre ses hommes et lui. On peut comparer la désignation v. angl. *lēod* «homme», pluriel «gens», «peuple», et aussi «prince», «roi», emploi d'autant plus surprenant que *lēod* peut désigner l'«homme du commun» par opposition au «noble», *æðeling*, *Beowulf* 1804-1805 a ; v. isl. *ljóði* qui, dans son unique attestation, semble signifier «chef», «prince» (de Vries 1962 : 359 ; autre Kuhn 1968 : 129 «landsmann») en face de son homologue anglais *lēoda* «compatriote», si *álfa ljóði*, *Vkv.* 10, 3 équivaut comme il est probable à *vísi álfa*, *ibid.* 13. 4 ; 32, 2 (ci-dessous § 2.1.1.2) ; v. isl. *fylkir* «chef de guerre», «roi», dérivé d'appartenance en *-ja-* de *folk* «bande guerrière». Dans *Widsith*, le roi des Myrgingas, le peuple du poète, se nomme *Meaca*, v. 23. Cette forme kentoise qui, en west-saxon, serait **maca* (Malone 1962 : 182) repose selon cet auteur (qui rapproche l'emploi de *wine* au sens de «seigneur») sur la troncation de *gemaca* (= v. sax. *gimaco*, v.h.a. *gimahho*) «compagnon», «égal» ; on a aussi, en ce sens, *hēafod-gemaca*, et, pour préciser qu'il s'agit de camaraderie guerrière, *fyrð-gemaca*. Une troncation similaire s'observe du dérivé en **-jan-* *gemæcca* (id.) à l'anglais actuel *match*. Le poète applique le terme de *gesīþ* «compagnons», usuel pour désigner les hommes dont le roi ou le seigneur est entouré (Whitelock 1984 : 29), aussi bien au grand roi ostrogoth Eormenric, v. 110, où *sīþa* (faute de texte ou troncation ?) équivaut à *gesīþa*, qu'à deux chefs de bande, deux bannis (*wræccan*), Wudga et Hāma (v. 125). Plus loin, on comparera la désignation

ombrienne du supérieur des frères Atiedii de Gubbio : *fratres* «fraternel» ; c'est un chef «*primus inter pares*» (1). La désignation hittite, ancienne et isolée, du prince comme «l'homme (de telle ville)», *Anitta* 74 et 76 LÚ^{URU} *Purušanda* «l'homme de Purushanda» semble devoir s'expliquer aussi par cet usage : avant d'être un roi (LUGAL) ou un grand roi (LUGAL GAL), comme ceux des pays voisins, le souverain a été un «compagnon». Comme l'indique Neu (1974 : 36), dans son édition du texte, cette désignation ancienne du prince était tombée en désuétude à l'époque de la rédaction : deux des trois versions conservées substituent le pluriel au singulier, et comprennent «les gens de Purushanda». De plus, dans le monde anglo-saxon, le seigneur est le père nourricier de ses hommes (v. angl. *hlāford* «gardien du pain»). C'est pourquoi il est également désigné par un abstrait apparenté à *wine*, *wyn(n)* «joie» : Pharaon «joie des jeunes guerriers», Guthlac «joie des parents», «joie des nobles», et autres exemples, Bosworth Toller 1898 : 1285, Marquardt 1938 : 257. Nombre de passages, ou de textes entiers, évoquent la situation déplorable du peuple privé de roi (*Beowulf* 14 b-16 a) ou de l'individu privé de son seigneur, *L'errant*, en particulier 35 b-36 b : depuis qu'il a perdu son «généreux-ami», *gold-wine*, «toute joie (*wyn*) a disparu». On notera que de *wine* «ami» à *wine* «seigneur (amical)», il ne s'agit pas, en synchronie, d'une pure et simple extension d'emploi, comme c'est évidemment le cas en diachronie. Bien que la forme ne figure pas parmi celles que Strauß (1974) a retenues dans son étude des désignations du «seigneur» et du «maître» dans la poésie vieil-anglaise, l'existence d'un emploi bien distinct de *wine* au sens de «seigneur» est établie par la composition : *goldwine* signifie «seigneur qui donne généreusement de l'or, généreux seigneur», non «ami de l'or» ou «ami cher comme l'or» ; et par l'équivalence avec *frēa*- «maître» dans le formulaire : *Beowulf* 350 *wine Deniga*, 271 *frēa Deniga*, 291 *frēa Scyldinga* ; *wine* est le synonyme de *frēa*, mais cette synonymie est conditionnée par la présence d'un nom d'hommes au

(1) Il ne faut pas étendre cette interprétation à la formation en *-na- des noms de chefs comme le fait Meid (1967 : 109) : dans cet emploi, le suffixe i. -e. *-no- conserve sa valeur possessive, et équivaut au second terme de composée *-pot(i)- «possesseur», «chef» (latin *domi-nus* : grec *des-pôtēs*), comme l'a signalé de Saussure (1955 : 309 et suiv.).

génitif pluriel, que ce soit le terme générique (*gumena*, *Beowulf* 1602) ou un terme spécifique (*Deniga*, etc.). Il en va de même pour le nom du « rempart » qualifiant le prince « protecteur », *Beowulf* 428, 663 (*Scyldinga*), 1044 (*Ingwina*) : la présence obligatoire du déterminant montre qu'il s'agit d'une désignation indirecte (*kenning*). Pour l'essentiel, l'emploi se limite au vieil-anglais. On trouve toutefois des exemples approchants dans les noms de personnes (ci-dessous § 2.2.3), ainsi que dans le qualificatif v. isl. *málvinr manna* « herr, der gern mit seinen leuten spricht » (Kuhn 1968 : 135) appliqué, *Grottasong* 8, à Frodi, représentant du dieu Frey. Nous verrons § 1.3 que ce n'est pas un hasard.

1. 2 De «ami» à «seigneur»

Le sens de «seigneur» provient manifestement de la réduction des composés *frēa-* (*frēo-*)*wine* «un ami (qui est) le maître», *Beowulf* 430, 2357, 2429 ; *wine-dryhten* «un chef (qui est) un ami» *Beowulf* 862, 1604, 2722, 3175. À leur tour, ces composés reposent sur des syntagmes appositifs tels que *frēan ūserne / lēofne mannan*, *Beowulf* 3107 b-8 a «notre maître, notre chef bien-aimé» (trad. Crépin 1991 : 876). La réduction du composé à l'un de ses termes est un mécanisme bien connu dans l'ensemble des langues germaniques anciennes (Schröder 1924 : 115 et n. 15). Comme d'autre part la valeur de «seigneur» n'est attestée sûrement qu'en vieil-anglais, l'impression première est qu'il s'agit d'une innovation de cette langue.

1.3 Indices d'une liaison antérieure entre «seigneur» et «ami», «familier»

Pourtant, un premier indice engage à supposer que la liaison entre les notions d'«ami», de «familier» et de «seigneur» est plus ancienne : le composé *frēa-wine* évoqué ci-dessus § 1.2 a un premier terme (issu de **frawan-*) proche du nom du dieu germanique **Frajaz* et le second est proche de celui des dieux Vanes, **wani-*, dont **Frajaz* est l'un des principaux représentants. Un autre exemple de la liaison entre **weni-* et cette classe de dieux est le composé v.a. *Ing-wine* qui, dans *Beowulf*, vers 1044 et 1319, désigne les Danois comme les «amis d'Ing», c'est-à-dire probablement de Scyld Scefing, ci-dessous § 2. 1. 3.

6. 2, ou plutôt, s'il s'agit d'un composé possessif du type de *Aud-vin* (Procopé), v. a. *Ēad-wine* (*Widsith*) «qui a pour amie la Fortune», «favori de la Fortune», «les peuples chers à Ing», comme traduit Crépin (1991 : 696). D'autre part, *frēa Ingwina* de 1319 a été comparé à une désignation du dieu Frey (ci-dessous § 2. 1. 1) *Ingunar-Freyr*, *Ls.* 43 (Polomé *RGA* 9 : 587) ; mais cette désignation a été diversement interprétée (Simek 1984 : 207 et suiv.).

2 Les Vanes «maîtres, seigneurs» et «familiers»

2.1 Les Vanes «maîtres, seigneurs»

2.1.1 **Fraujaz* et **Fraujō*

Les noms de deux des trois représentants des dieux Vanes qui portent un nom individuel, **Fraujaz* et **Fraujō* (thème **Fraujōn-*) signifient «maître» et «maîtresse». La signification en est précisée en ce qui concerne le dieu nordique Frey par son qualificatif de *fólkvaldi goða* «chef de bande-guerrière parmi les dieux». Au plan social, il représente donc le **druhtinaz* germanique («Führer der Gefolgschaft», de Vries 1956 : 307), entouré de son compagnonnage, **druhtiz*, et accompagné de son épouse (qui, en l'occurrence, est également sa sœur, ci-dessous § 2.1.3) : la *dryht-cwēn* vieil-anglaise, la *dróttning* vieil-islandaise. Ce terme est devenu l'une des désignations du roi : «Aux yeux des guerriers», observe Meid (1966 : 188), «le prince est plus le chef du compagnonnage que le chef de l'Etat, d'où le fréquent emploi de v. a. *dryhten*, v. isl. *dróttinn* pour la personne du roi, dans des contextes où l'on attendrait plutôt respectivement *þjóden*, *þjóðann* et plus tard *cyning*, *konungr*». C'est l'une des désignations indirectes du roi dans la poésie scaldique (Marold 1987 : 63). Pour ses hommes, un tel roi est un camarade : Harald au manteau gris est "l'ami de ses hommes" (*ibid.* 82).

2.1.1.1 La **druhtiz* de **Fraujaz*

La désignation des Vanes comme classe par le dérivé *van-ingi*, *Skm.* 37 indique la nature de la relation qu'exprime le terme **wani-* si l'on adopte l'étymologie qu'en propose de Vries (1962 : 163 et 644) à partir d'un composé en *-gengi-* «accompagnement, suite» (**ga-gang-ja-*) : les Vanes comme classe

(ceux qui n'ont pas de nom individuel) constituent une bande, un compagnonnage (germ. **druhtiz*) dont **Fraujaz* est le chef, le seigneur : d'où la qualification de Frey *fólkvaldi goða*, *ibid.* 3 (ci-dessus § 2.2.1) ce qui fait penser d'abord à un compagnonnage guerrier (*fólk-drótt*). Pourtant, ce n'est pas le cas, à en juger par la nature des compagnons que lui associe la mythologie.

2.1.1.2 Frey pacifique et Frid-Frodi

Les membres de la **druhtiz* de **Fraujaz* sont les Alfes de lumière : c'est parmi eux, dans leur monde, nommé Alheim, que vit Frey, *Grm.* 5 ; ce monde lui a été donné comme *tannfé* «cadeau qu'un enfant reçoit à sa première dent» : ce n'est donc pas un bien héréditaire (*aðal*). C'est probablement à **Fraujaz* que s'appliquent à l'origine les composés utilisés comme noms propres **Alb(a/i)-weni-* (*Alboin*) et **Alb(a/i)-rik-* (*Alberich, Elberich, Aelfric*). Les observations précédentes engagent à supposer que les deux composés ont le même sens et que l'«ami des Alfes» est en fait leur seigneur, **Fraujaz*. Ce «seigneur-ami des Alfes» correspond aux «seigneur des R̥bhus» védiques, *R̥bhukṣán* (Kluge 1963 : 12) : c'est donc une figure héritée. On connaît un autre «prince des Alfes» dans les poèmes eddiques : Volund *álfa lióði*, *Vkv.* 10, 3 *vísi álfa* 13, 4 ; 32, 2 (§ 1.1), mais c'est une expression figurée contredite par l'introduction en prose qui le présente comme un humain, fils du roi de Finlande. Cette expression surprenante se fonde sur un trait non attesté des Alfes germaniques, mais essentiel chez leurs correspondants indiens les R̥bhus (Haudry 1987 b, où cette indication est omise) : l'habileté technique, transférée aux Nains dits les «Alfes noirs» (d'où l'application du nom *Alberich* à un Nain). Le composé **Alb(a/i)-gaiza-* «qui a une lance des (= fabriquée par les) Alfes» (v. isl. *Álf-geir-r*, v.h.a. *Albgēr*) indique un lien avec l'activité guerrière : celui des R̥bhus indiens qui fabriquent les chevaux d'Indra. Comme l'objet des activités des R̥bhus est la répétition du cycle annuel (Haudry 1987 b), ce lien est indirect, et symbolique. Il en va de même pour les Alfes et leur seigneur **Fraujaz* : le compagnonnage a un caractère pacifique, comme c'est le cas pour certains représentants historico-légendaires du dieu, Frid-Frodi (Olrik 1919 : 446 et suiv.) et, chez Saxo, les Frothos correspondants. Ce Frey pacifique est le roi de l'âge d'or. Selon l'*Ynglinga saga*, 10, il meurt de maladie et, grâce à Freyja, qui lui survit,

l'âge d'or de la «paix de Frodi» se prolonge avec son fils Fiolni. Il représente l'un des types des Jumeaux divins, celui des Jumeaux de troisième fonction. On peut se demander, avec de Vries (1956 : 308), si la désignation de **Frauja-* («premier») convient à un tel personnage. La question ne se pose pas si l'on admet, avec Dick (1965), que la *dryht* et son chef le *dryhten* étaient liés originellement à la fécondité. D'autre part, **Fraujaz* guerrier, bien attesté lui aussi, et lui aussi originel (le Jumeau guerrier), justifie pleinement cette dénomination, sans qu'il soit nécessaire de recourir à d'autres hypothèses (2).

2.1.1.3 Frey guerrier, les Frodis, Frothos fratricides et Frø

Il est une autre version de la mort de Frodi, celle du *Grottasong* eddique : fin violente (il est tué par un pirate) et catastrophique, entraînant celle de l'âge d'or. Et il y a un second Frodi, tueur de dragon (Olrik 1919 : 471 et suiv.) fratricide et «Hadubarde», membre d'une confrérie guerrière (Haudry 1993 b). C'est le double humain de Frey «chef de bande», celui qui a pour attribut l'épée. Tout indique, à l'origine, un autre type de Jumeaux divins : les jumeaux guerriers, comme les Ašvins du livre 8 du *R̥gveda*, et les Dioscures ; et surtout les jumeaux dont l'un tue son frère, comme Romulus et Remus, Étéocle et Polynice, Hod et Baldr.

A ce type se rattache le personnage que Saxo III, 2, 13 décrit en ces termes (trad. Troadec 1995 : 106) «... Frø le délégué des dieux, dont la résidence était proche d'Upsal et qui remplaça l'ancien système de sacrifices, qu'avait pratiqué pendant tant de siècles tant de peuples, par d'horribles, d'inavouables rites expiatoires. Il institua le massacre de victimes humaines pour que celles-ci servissent atrocement d'offrandes aux dieux.». Ce Frø ne peut représenter, ici comme ailleurs, que le dieu Frey. L'aspect contrasté des deux Frey ou Frodi et le thème de la fin de l'âge d'or ont été mis en relation par les anciens, et, à leur

(2) de Vries *ibid.* suppose que Frey est la désignation secondaire d'un dieu qui se serait appelé initialement Niord, et renvoie à l'hypothèse d'une origine orientale (Neckel 1920, Schröder 1924). L'origine dioscurique de ces dieux implique à la fois leur dualité originelle et le caractère guerrier de l'un des deux.

suite, par les modernes, avec des événements historiques, survenus dans l'île de Seeland au cinquième siècle (Schulz 1932 : 166). Mais la conception des âges du monde, et celle d'un Frey - Frodi guerrier, sont beaucoup plus anciennes. (ci-dessous § 2.1.3.1).

2. 1. 2 *Nerþuz (masc. et fém.)

La troisième figure majeure de la classe des Vanes dans le panthéon nordique Niord porte un nom qui n'est pas interprétable en germanique et pour lequel plusieurs étymologies sont envisageables. L'attestation d'une déesse *Nerthus* dans la *Germanie* de Tacite, qui l'identifie à la Terre, suggère un couple parallèle au précédent. Dans cette hypothèse, l'étymologie la plus probable est celle qui rattache la forme au nom indo-européen du «héros» *H₂ *nér-* et plus précisément à son dérivé *H₂ *ner-t-* représenté directement en iranien par le nom des *Nartes* ossètes, en celtique (v. irl. *nerth*, gall. et corn. *nerth*, breton *nerzh* «force» ; v. irl. *so-nirt*, gall. *hy-nerth* «fort» ; NP gaulois *Nertomaros* «à la grande force» (Lambert 1994 : 32), correspondant à irl. *nerthmar*, gall. *nerthfawr*, et en balte par la racine qui désigne la «fureur» *ner-*, *nart-*, *nirt-* (lit. *nértėti* «être furieux», *nartūs* «opiniâtre», *narsūs* «furieux», *niřsti* «être furieux», etc). Elle est représentée indirectement en vieil-indien par la racine *nart-* «danser» (*EWAia* II : 22), la danse étant considérée comme une préparation au combat. Les formes baltes mettent en évidence le lien entre danse et héroïsme : c'est la transe guerrière que la danse a pour but de produire. Par là s'explique la désignation fréquente d'Indra et des Maruts comme «danseurs». Les Ašvins sont également invoqués une fois à ce titre (*nṛtā* Voc. *RV* 6, 63, 5 d) et l'Aurore, leur mère, se pare «comme une danseuse» 1, 92, 4 a. Le lien entre danse, aurore et héroïsme est clairement indiqué 10, 29, 2 ab (à Indra) :

*prá te asyā uśásah prá áparasyā
nṛtaú syāma nṛtamasya nṛñám*

«A cette aurore, à la suivante, puissions-nous l'emporter dans ta danse à toi, le plus héroïque des héros». Comme l'indique une scholie à Pindare, *Pythiques* II 127 (A.B. Drachmann, *Scholia vetera in Pindari carmina*, Teubner,

1910, ad loc.), les Dioscures sont des danseurs (*orkhēstikoi*) ; ils auraient même inventé la danse guerrière (*tēn énopton órkhēsin*) dite *Kastóreion*, qui porte le nom du Jumeau guerrier. On s'étonnera qu'un dieu et une déesse spécialement pacifiques (la «paix de Nerthus», ci-dessous § 2.1.3.3) soient désignés à partir de cette base qui, à en juger par ses représentants baltiques, s'applique à la fureur (guerrière). Deux explications sont envisageables : à côté du *Nerþuz pacifique, il a pu exister un *Nerþuz guerrier, comme dans le cas de *Fraujaz (ci-dessus § 2.1.1.3), mais qui n'aurait pas laissé de traces ; on supposera plutôt que la base *nert- a perdu cette connotation et que *nerþu- équivaut au substantif i. -e. *H₂nér- : les deux *Nerþuz seraient donc, comme *Fraujaz et *Fraujō, «le Seigneur et la Dame».

2. 1. 3 Du trio dioscurique indo-européen aux deux couples de dieux Vanes

2.1.3.1 *Nerþuz et *Fraujaz «rois bienfaisants»

Si comme l'a soutenu (après d'autres) Dumézil, en dernier lieu 1994 : 130-141, Niord et son fils Frey sont les représentants des jumeaux divins dans le panthéon nord-germanique, le nom de *Nerþuz est à rapprocher de la fréquente désignation des Aśvins védiques par *nārā* «seigneurs». L'*Ynglinga saga*, qui présente Niord et Frey comme deux rois bienfaisants de Suède, sous le règne desquels le pays jouit de la paix et de la prospérité, rejoint l'une des quatre interprétations (les trois autres étant de nature cosmique) que propose Yāska, *Nirukta*, 12, 1 (Sarup 1920 : 184 et suiv.) pour les Aśvins : «selon les historiens», ce sont «deux rois à l'action bénéfique». Telle est également la conception lacédémonienne des Dioscures-rois (*wánakes*) ci-dessous § 3. 2. 1. Mais les Jumeaux divins ne sont pas identiques : l'un est immortel (Pollux), l'autre mortel (Castor). Comme les caractères de l'un sont souvent transférés à l'autre, ils peuvent être tous deux immortels, ou tous deux mortels. De même, l'un des deux, à l'origine, est guerrier. D'où les Jumeaux guerriers, comme les Aśvins du livre 8 du *R̥gveda*, les Dioscures, Frey «chef de bande», Frø et les Frodis, Frothos correspondants. Ils peuvent être toujours unis, comme les

Aśvins et les Dioscures, ou s'affronter, comme Romulus et Rémus, ou Etéocle et Polynice : d'où le Frodi fratricide.

2.1.3.2 *Nerþuz fém. et *Fraujō

L'*Ynglinga saga* ne mentionne pas l'épouse de Niord, et adopte la version courante (celle des *Skirnismal* eddiques) selon laquelle Frey est marié à la géante Gerð, tandis que Freyja a pour époux un nommé Óð qui ne peut être qu'un humain puisqu'elle est dite être alors la seule survivante du panthéon. C'est elle qui maintient le culte après la mort de Frey. Or nous savons par ailleurs que Freyja, que Snorri qualifie d'«inconstante», n'a pas toujours été mariée à Óð : on peut supposer que selon la coutume des Vanes (ci-dessous § 2.1.3.4) elle était initialement l'épouse de son frère Frey. Si l'on réunit ces diverses indications, il apparaît que l'*Ynglinga saga* présente une triade divine Niord Frey Freyja qui correspond au trio dioscurique indo-européen : les Aśvins et la Fille du Soleil, les Fils de Dieu et la Fille du Soleil baltiques, les Dioscures et leur sœur Hélène. Il en résulte que *Nerþuz fém. doit, à l'origine, s'identifier à *Fraujō.

2.1.3.3 *Nerthus id est Terram matrem*

Nerthus est une déesse de la paix, notion étroitement associée à celle de bonne récolte dans les formules appliquées au règne de Niord (*Ynglinga saga* 9 *friðr... ár*) et au culte de Frey (*Gylfaginning* 23 *til árs ok friðar*) citées à ce propos par Much (1967 : 456). Cette trêve de Nerthus mentionnée par Tacite représente une commémoration annuelle de l'âge d'or (Ebenbauer 1976 : 150 et suiv.). L'identification formelle de Nerthus à *Terra mater* (*Germanie* 40, 2) repose sur une confusion. La divinité en question n'est pas la «Terre mère», mais la «Mère de la Terre», totalement étrangère au panthéon romain, mais connue à la fois des Germains (v. angl. *eorðan mōdor*) (3) et des Finlandais

(3) Cette «Mère de la Terre» a été identifiée abusivement par la plupart des auteurs à la Terre (Much 1898 : 229 ; Helm 1950 : 40 ; H. Beck dans l'article *Erdgöttin* *RGA* 7 : 442-3 ; Berthoin-Mathieu 1996 : 140 et suiv.). Mais la strophe qui lui est consacrée dans le poème vieil-anglais MS Cotton Caligula A

(finnois *maan emä*) comme l'indique Much (1967 : 451), et aussi chez les Baltes, où elle est une divinité funéraire (lette *zemes mati*, Jonval 1929 : strophes 1205-1210). Les indications de Tacite donnent à penser qu'il s'agit d'une déesse proche de Cybèle, la Magna mater, sans qu'il soit nécessaire pour autant de supposer un emprunt, en raison des représentations locales remontant au néolithique, d'un culte similaire à celui que décrit Tacite (Jankuhn chez Much 1967 : 459). Le culte de la Mère des dieux représenté chez les Aestii baltes (chapitre 45) est une autre forme du culte de Nerthus (Much 1967 : 511). Cette Mère des dieux peut être l'Aurore (annuelle), comme l'Uṣas védique dite *mātā devānām RV 1, 113, 19 a*. Cette relation de l'Aurore aux dieux est

VII f 176 a-178 a (Storms 1948 : 176 ; Berthoin-Mathieu 1996 : 140 et suiv.) ne doit pas être réunie (comme le fait p. ex. Branston 1974 : 77) à la strophe suivante, consacrée à la Terre, dite *fira mōdor* «mère des hommes». Ces strophes n'ont ni la même place dans le rituel, ni le même objet. L'invocation à la Terre, dite lors de l'ouverture du premier sillon, est un souhait de fertilité. L'invocation à la Mère de la Terre, qui intervient antérieurement, a pour but de prévenir l'action des sorciers contre la récolte future. L'étymologie de son nom, *Erce*, n'est pas assurée (Berthoin-Mathieu 1996 : 198 et suiv.). Le rapprochement probable (Ström 1939 : 14) avec le groupe de got. **airkns* qui signifie à la fois «sacré» (le négatif *an-airkns* traduit le grec *anósios*) et «vrai, authentique» (le dérivé *airkniþa* traduit *tò gnésion*) ne mène à rien en dehors du germanique ; le rattachement à la racine i.-e. **arg-* (**H₂erg-*) «briller» (Torp Falk 1909 : 26) est caduc. Mais le nom propre *Eorcon-beorht* (Searle 1897 : 230) «brillant comme Erce» donne à penser qu'il s'agit d'une divinité lumineuse (comparer *Dago-bert* «brillant comme le Jour»). La Mère de la Terre peut être le sillon «matrice de la terre», comme le suppose Schröder (1951 : 28) qui compare la *Sītā* («sillon») du *R̥gveda* et du *Rāmāyaṇa*. Or dans ce dernier texte *Sītā* constitue le membre féminin de deux triades dioscuriques (Ward 1968 : 63 et suiv. O'Brien 1982 : 118 et suiv.) : auprès de *Rāma* et de son frère *Lakṣmaṇa*, elle joue le rôle de la Fille du Soleil, sœur-épouse des Jumeaux ; auprès de ses fils jumeaux *Kuśa* et *Lava*, celui de l'Aurore mère. Voir aussi Grottanelli (1986 : 130 et suiv.) sur *Sītā* et Hélène. De même, dans le premier état de la légende indienne du roi *Pr̥thu Vainya* (Haudry, à paraître), la Vache d'abondance, qui par la suite sera identifiée à la Terre, se nomme *Virāj*, l'un des noms de l'Aurore (Hillebrandt 1927-29 I : 51 et suiv. : ci-dessous § 5.1.2). Il s'agit de l'Aurore de l'Année, qui éveille la Terre de son sommeil hivernal et la fait renaître : d'où la notion de l'Aurore "mère de la Terre".

certainement originelle puisque les dieux sont «ceux du ciel du jour» (**deywó-*). On notera que l'indication qui suit immédiatement *áditer ántkam* la relie à la Terre divinisée : dans sa conception ancienne, Aditi est la Terre (RV 1, 72, 9 ; 5, 59, 8). Le chariot de Nerthus est à rapprocher du chariot (*ánas-*) qui est l'attribut spécifique d'Uşas : les autres dieux ont un char (*rátha-*). D'autre part, l'attelage de bovins et le bain rituel, caractéristiques de la Magna mater, le sont aussi de la déesse grecque Héra, qui incarne la belle saison (Haudry 1987 a). Nerthus n'est donc pas la Terre mère, mais l'Aurore de l'année, mère de la Terre, qui (re)naît au printemps ; elle est proche de l'Uşas védique, des Filles du Soleil védique et baltique. Et elle a été secondairement dédoublée en deux déesses, *Nerþuz et *Fraujō.

2.1.3.4 Le remariage des Vanes : sa signification sociale

La raison de ce dédoublement semble évidente : la continuité établie entre dieux et hommes dans la forme la plus récente de la mythologie, la seule qui nous soit accessible par les textes, rendait difficilement admissible la situation originelle du trio dioscurique : deux frères jumeaux amants ou époux de leur sœur. C'est pourquoi les dieux Vanes, c'est-à-dire *Nerþuz et *Fraujaz (ce sont les seuls connus), anciens jumeaux divins, ont dû rompre une union doublement scandaleuse une fois intégrés aux Ases, et prendre une nouvelle épouse chez les Géants : Skadi, Gerd. De même, la mythologie a donné une épouse à chacun des Dioscures, leurs cousines germaines les Leucippides. Pour leur sœur Hélène, la légende héroïque a substitué un mari (Ménélas) et un frère du mari (Agamemnon) aux Dioscures frères-époux dans leur fonction héritée qui était de la «faire revenir» (i. -e. **nes-*) de chez son ravisseur.

2.1.3.5 Le remariage des Vanes : sa signification cosmique

Il ne faut toutefois pas perdre de vue que la séparation des jumeaux de sexe différent est par ailleurs une image de l'alternance du soleil et de la lune dans le ciel : telle est la signification du mythe védique (probablement indo-iranien) de Yama et de sa sœur jumelle nommée Yamī dans le Véda. D'autre part, le Véda connaît deux versions des rapports entre les Aşvins et la Fille du Soleil :

dans l'une, ils l'ont pour épouse commune après l'avoir conquise dans une course de chars ; dans l'autre, ils ne sont que les «demandeurs en mariage» pour le compte de Soma-Lune. Les chansons mythologiques lettonnes conservent une trace de cette situation :

Soleil éleva sa fille
 la promit au Fils de Dieu
 Quand elle fut grande
 ce n'est pas à lui qu'elle la donna, mais à Lune.
 (Mannhardt 1875 : 82, str. 72)

Un arrière-plan cosmique n'est donc pas exclu ; ce serait une confirmation de l'ancienneté de cet ensemble mythologique.

2.1.3.6 Deux vestiges dioscuriques dans le monde des Vanes

2.1.3.6.1 Kvasi

Kvasi, divinisation du *kvas* slave (?), que Snorri nomme «le plus avisé des Vanes» au chapitre 4 de l'*Ynglinga saga*, et «le plus sage des Ases» au chapitre 50 de la *Gylfaginning* (ce qui n'est pas contradictoire, puisqu'alors les Vanes sont réunis aux Ases), a été interprété par Dumézil (en dernier : 1994 : 43 et suiv.) comme la contrepartie nord-germanique de *Mada* «Ivresse» de la légende brahmanique de Cyavana et des Aśvins. J'y verrais plutôt celle du soma que les Aśvins obtiennent, Kvasi n'ayant rien d'un monstre destructeur comme Mada. Mais d'une façon comme de l'autre, le lien de Kvasi avec la mythologie des Jumeaux divins semble assuré.

2.1.3.6.2 Ing

Le personnage ne nous est connu directement que par la strophe correspondante d'un poème runique vieil-anglais (trad. Crépin 1991 : 456) : «Ing fut aux premiers temps parmi les Danois Orientaux / visible aux hommes jusqu'à ce qu'il partît vers l'est / par-delà l'océan, que son char le suivît dans sa course : / ainsi les vaillants appelaient ce héros.». Ing a été identifié à tort à l'un et à l'autre des deux principaux Vanes. Ce n'est pas un dieu, mais un héros, celui de la population «dioscurique» des *Heardingas* (les *(H)astingi* vandales, les

Haddingjar scandinaves). Comme l'a montré Olrik (1919 : 416 et suiv. ; 436 et suiv.), Ing s'identifie à Scyld Scefing, l'ancêtre éponyme des Scyldingas. Or ce jeune enfant qui, guidé et protégé miraculeusement, vient de la mer pour être roi fait penser à un protégé des Aśvins, Bhujyu. On peut expliquer par là le char qui, dans le poème runique, le «suit dans sa course» : ce n'est pas le sien, mais celui des Jumeaux divins qui le protègent, semblable à l'attelage ailé des Aśvins qui sauvent Bhujyu sur l'océan, RV 6, 62, 6 ; 7, 69, 7.

2.1.4 Baldr ? Vali ?

On peut être tenté de rattacher à ce groupe Baldr, dieu amical, selon le portrait qu'en trace Snorri, *Gylfaginning* ch. 22 (trad. Dillmann) : «à son sujet, il n'y a à dire que du bien. Il est le meilleur, tous le louent». Plusieurs traits le rapprochent de Frey (Neckel 1920 : 103 et suiv.). Avec son frère Hod, il représente l'un des types des Jumeaux héroïques, les Jumeaux conflictuels (Romulus et Remus, Étéocle et Polynice, etc.), et un trio dioscurique avec Nanna. Mais, comme l'a montré Kuhn (1951), son nom ne signifie pas «seigneur». De fait, l'un des traits que retient Snorri montre que son personnage est à l'opposé de celui d'un chef : «Il est le plus sage des Ases et le plus habile à parler. Mais il possède cette caractéristique essentielle qu'aucun de ses jugements ne peut se réaliser». De plus, en tant que fils d'Odin, il appartient de naissance à la classe des Ases.

On peut en dire autant de *Vāli*, autre fils d'Odin, et vengeur de Baldr ; l'interprétation de son nom à partir de **wanila*- «le petit Vane» (Detter 1894 : 509) est donc à écarter.

2. 1. 5 L'antiquité des Vanes

Si les Vanes s'identifient au trio dioscurique indo-européen, leur antiquité est mieux établie que celle de la plupart des Ases, qui n'ont pas de correspondant assuré dans les autres panthéons. Or, le nom de la classe qu'ils constituent n'est attestée qu'en nordique ; et, dans l'ancien futhark, on trouve la notion de Dieu (*teiwaz*) et celle d'Ase (*ansuz*), mais non celle de Vane. Cette situation paradoxale s'explique par l'antiquité des Vanes : le terme de *teiwaz* s'applique

aussi bien à eux, les Jumeaux divins «fils du Ciel diurne» et la Fille du Soeïl, qu' à leur commun père * Teiwaz, qui passera ultérieurement à la classe des Ases (ci-dessous § 5. 6. 2), celle de *Wōdanaz, dont le culte s'étend à partir du premier siècle avant notre ère (Schultz 1932 : 169).

2.2 Les Vanes, dieux «familiers», «amicaux»

2.2.1 Germanique *wani-

Le nom générique des Vanes, *wani- peut s'interpréter comme une forme alternante du nom de l'«ami» *weni- (Much 1898 : 260) , si celui-ci est bien un ancien thème en *-i- (§ 1.1). Le degré *a se justifie directement par un degré *o du type grec *trókhis* «coureur», de *trékhein* «courir». On connaît un exemple parallèle d'alternance dans cette formation, entre le degré *e et le degré zéro : *kwem-i- et *kwum-i- «fait de venir» (Bammesberger 1990 : 132 et 136). Il peut aussi représenter une réfection secondaire de la forme *wen-i- sur le type majoritaire *hlaut-i- (Bammesberger 1990 : 133). L'absence d'inflexion palatale dans un masculin en *-i- ne pose pas de problème : face aux thèmes lourds infléchis (v. isl. *gest-r* de *gasti-z), les thèmes légers ne le sont pas (v. isl. *stað-r* de *staðiz), Heusler 1962 : 68. Comme on l'a rappelé (§ 1.1), le nom des Vanes et celui de l'ami sont étroitement liées à l'adjectif (également alternant) *wana- (v. isl. *van-r*) *wuna- (v. sax. *giwono*, *giwuno* ; v.h.a. *giwon*, v. angl. *gewun*) «habituel», «habitué». De Vries (1962 : 644) interprète ainsi ce rapprochement : «Le mot se rapporte aux usages qui se sont établis dans la communauté de *thing*, donc "qui appartient au groupe d'hommes, ce qui y est convenable"». On a également rappelé ci-dessus § 1.1. que dans le monde celtique le dérivé en *-yā- *wen-yā- a servi à désigner la «famille», v. irl. *fine*. Toutefois, malgré Devoto (1962 : 472), ce n'est pas un ancien nom de la famille, du lignage ; c'en est seulement une désignation indirecte. Contrairement aux dérivés de la racine *genH₁- «engendrer, enfanter», méd. pass. «naître», *gen(H₁)-ti-, etc., ceux de *wenH- «aimer», «désirer», etc. n'impliquent pas de liens du sang : il peut s'agir aussi bien d'«amour» (latin *Venus*, i.-ir. *vanHtā- «épouse») ou de camaraderie, de communauté de résidence, et, pour les animaux domestiques, de pâture (germ. *wenjō-). Mais c'est seulement en confrontant

le nom des Vanes à celui des Ases que l'on peut en déterminer la signification, à partir de la raison de ces dénominations.

2.2.2 Les Vanes «seigneurs amicaux», les Ases «seigneurs liens»

Contrairement à celui des Vanes, dont l'origine est assurée, même si l'interprétation n'en est pas évidente, le nom des Ases admet diverses étymologies qui, prises individuellement, se valent, tant pour la forme que pour le sens. Il n'en va pas de même si l'on suppose que le nom des Ases et celui des Vanes sont liés dès l'origine. C'est une hypothèse raisonnable, mais ce n'est qu'une hypothèse : il existe d'autres possibilités, notamment celle de deux panthéons originellement distincts. Mais comme il est de bonnes raisons de penser que les Vanes sont tout aussi indo-européens que les Ases, et que les deux catégories sont d'égale antiquité (§ 2.1.5), l'hypothèse d'une dénomination conjointe mérite considération. Dans ce cas, il n'est plus envisageable d'interpréter le nom des Ases, germ. **ans-*, **ansu-*, **ansi-* comme «souffle vital» (d'autant que le rapport avec l'indo-iranien **ásu-* est caduc, Haudry 1993 a), ou comme «poutre» (**ansa-*) : on voit mal comment s'articulerait un panthéon composé d'une classe d'«amis», d'«habitués» et une de «souffles vitaux» ou de «poutres». En revanche, le rapport proposé par Polomé (1953) avec le groupe de v. isl. *æs* < **ansjō* «œillet de chaussure» (all. *Öse*), lat. *ansa id.* (et aussi «poignée», «anse»), grec *hēnía* «rêne», etc. offre une possibilité d'interprétation : les Ases sont les dieux liens, ceux de la «religion de la vérité» (Haudry 1992^b : 62 et suiv. ; pour le monde germanique : Haudry 1991), même si certains d'entre eux sont des dieux cosmiques : **Teiwaz* «ciel du jour», **punaraz* «tonnerre» ; la dénomination serait parallèle au v. isl. *bond* «liens» qui désigne les dieux dans leur ensemble. Ces dieux (ou : les dieux considérés sous cet angle) sont par nature l'objet d'un culte négatif, consistant à respecter les engagements pris sous leur garantie. Au contraire, les Vanes «amicaux» sont l'objet d'un culte positif destiné à les renforcer pour accroître leur action bénéfique. Une autre possibilité pour le nom des Ases est le rapprochement avec l'adjectif indo-iranien **asrá-* «agressif», qui est à la base de la dénomination d'*Ahra Manyu* «Fureur agressive». Ici encore, il est possible que les deux désignations aient pu s'appliquer indistinctement aux dieux selon

le point de vue auquel on se plaçait. L'onomastique atteste l'existence d'une relation de «camaraderie» avec les Ases (*Oswin*, v.a. *Óswine*), les Alfes (*Alboin*, v.a. *Ælfwine*) similaire à celle qu'on peut avoir avec les Vanes, Ing et la Fortune (ci-dessus § 1.3), mais non, par exemple, avec les Géants ou les Nains. Néanmoins, un rapport s'est établi entre les dieux désignés comme «maître» (**Fraujaz*), «maîtresse» (**Fraujō*), «seigneur» (**Nerþuz* masc.), «dame» (**Nerþuz* fém.) et la classe des «familiers», «amicaux», les **wantz*.

2.2.3 Parallèle védique

Il existe dès la période commune des Indo-Européens deux formes complémentaires de la souveraineté, représentées dans l'Inde védique par Mitra et Varuṇa (Dumézil 1977 : 55 et suiv.). Cette complémentarité, qui est représentée par **Teiwaz* et **Wōde/anz* chez les Germains (Dumézil 1977 : 196 et suiv.) a une signification que Dumézil a définie comme celle du souverain «juriste» et du souverain «magicien». Sans remettre en cause cette interprétation, qui peut passer pour acquise, il est permis de supposer une signification plus ancienne : la complémentarité entre une face «diurne» et une face «nocturne» de la souveraineté : **Teiwaz* représente le **deywós* indo-européen, «celui du ciel diurne», «dieu». Mais ce parallèle n'est pas applicable : **Teiwaz* et **Wōde/anz* appartenaient à la même sous-classe des dieux, celle des Ases, si l'existence de deux sous-classes, Ases et Vanes, remonte à la période commune des Germains. Et si elle est plus récente, il est vain de la rattacher à une structure ancienne, et probablement très ancienne, de la tradition indo-européenne. Mais l'Inde védique offre un parallèle plus utilisable. Dans une invocation conjointe à Indra et Varuṇa *RV* 7, 82, 2a, l'un des deux dieux est dit se proclamer *samrāj*, l'autre *svarāj*. Dans les textes ultérieurs, les deux termes semblent s'équivaloir (liste des noms du roi chez Rau 1957 : 72), peut-être comme variantes régionales, selon l'*Aitareya brāhmaṇa* 8, 14. Mais dans le *Rgveda*, ils ont nécessairement une signification distincte, bien qu'ils puissent s'appliquer à un même personnage, comme on le constate en d'autres passages. La suite du texte permet de préciser la différence entre les deux termes, et d'abord de déterminer auquel des deux dieux chacun d'eux s'applique. La strophe 5 indique très clairement que depuis la création du monde par Indra et Varuṇa Mitra sert

(*duvasyāti*) Varuṇa par l'action pacifique (*kṣēmeṇa*), tandis qu'Indra va en expédition guerrière avec les Maruts. C'est dire que Varuṇa est le roi, et que les deux autres dieux président aux deux secteurs d'activité, pacifique (*kṣēma*) et guerrière (*yóga*). Bien qu'il soit par ailleurs qualifié de roi, comme on l'a rappelé ci-dessus, Mitra est présenté ici comme le chapelain (*puróhita*) de Varuṇa, ou l'un de ses ministres chargé de l'un des offices pacifiques, tandis qu'Indra est le chef de son armée (son *senānti*). On peut donc supposer, avec Dumézil (1939 : 23), que le titre de *samrāj* est revendiqué par Varuṇa «l'administrateur-magicien» et celui de *svarāj* par Indra «le conquérant-champion». De fait, Varuṇa est le dieu suprême de la «religion de la vérité», comme Ahura Mazdā en Iran, celui qui veille au respect des accords conclus, et aux répartitions (*vidátha-*, Schlerath 1960 : 134, renvoyant à l'étude consacrée à ce mot par Paul Thieme), qui relèvent également de ce domaine (Haudry 1992 b : 68) : donc un dieu qu'il convient de «ne pas offenser» (**yaž-*) par la violation de la parole donnée ou par des répartitions injustes. Au contraire, Indra est un «camarade», *yuj-*, souvent invoqué comme tel : *tváya yujā* «avec toi comme camarade» RV 1, 8, 4 et parallèles. Par là s'éclairent les deux termes. Il ne s'agit pas seulement d'une hiérarchisation, comme entre le roi et «le roi des rois» de l'empire perse, ou entre les divers *rí* irlandais, mais aussi et d'abord une relation différente entre le roi et son groupe. Comme l'indique Schlerath (1960 : 133), le *samrāj* est le roi d'un ensemble (*sam-*) qui peut être exprimé par un génitif : Indra est le *samrāj* «du grand ciel et de la terre» 1, 100, 1 b ; «des populations», 8, 16, 1a, etc., tandis que *svarāj-* n'est jamais accompagné d'un complément. C'est parce qu'il comporte l'indication : le *svarāj* est le «roi des siens», c'est-à-dire de ses compagnons, comme le **druhtinaz* germanique (ci-dessus § 2.1.1), ceux dont fait partie celui qui, dans la cérémonie du *rājasūya*, lui donne l'onction, *Śatapatha brāhmaṇa* 5, 3, 5, 12, car le «sien», explique le texte, c'est la nourriture : tant qu'on est chez les siens, on ne souffre pas de la faim. La souveraineté divine et humaine a donc, dans le Veda, deux visages : celui, sévère, du *samrāj*, l'autre, amical (et nourricier), du *svarāj*, à la fois maître et camarade, comme le *wine* vieil-anglais, et comme les *Vanes*.

2.3 Germanique *wani-, *weni(z)- et la racine i. -c. *wenH-

On reconstruira donc en germanique deux formes susceptibles de désigner le «seigneur amical», *wan-i- et *wen-i-, qui peuvent être issues d'un paradigme alternant ou d'une réfection (ci-dessus § 2.2.1). La formation en -i- exprime (entre autres) le patient du procès exprimé par le verbe base (type germ. *bur-i- «celui qui est porté», «fils»). Comme cette valeur est aussi celle des neutres i.-e. en *-e/os-, l'hypothèse selon laquelle *wen-i- serait une réfection d'un *wenez- est admissible. Reste à trouver la base verbale. Elle fait défaut en germanique. On ne peut pas la trouver dans le verbe *wenn-a-, tant en raison de la forme (le *n* géminé figure dans tous les dérivés à suffixe d'initiale vocalique) que du sens : «faire effort», et, avec les préverbes à valeur résultative *ga-, *uz -, «gagner», «obtenir». Pas davantage dans l'adjectif *wunda- «blessé», ancien adjectif en *-to- d'un verbe *wen- «blesser». Il faut donc remonter à l'indo-européen où l'on trouve, à côté de la racine *wen- «trionpher de, l'emporter sur» et «gagner» (le sens des préverbes résultatifs du germ. *wenn-a-), une racine *wenH- «désirer», «souhaiter», «aimer», etc. qui fournit un dérivé en *-e/os- *wénH-e/os- : latin *venus- nt dans *venus-tus* «charmant» et *venenum* «philtre d'amour», puis «poison», de *wenes-no-, et le nom divin fém. *Venus* (Meillet 1929), auxquels correspond le vieil-indien *vānas-* «ce qui est désiré», *RV* 10, 172, 1 a : le bienfait (ou : le charme) de l'Aurore et le second terme de composé -*vānas-* «qui souhaite», «qui désire», «qui aime». En revanche, le second terme -*vāni-* se rattache à *van-* «gagner» (*RV upamāti-*, *vasu-*, *vṛṣṭi-* «qui gagne la faveur, les biens, la pluie»), «trionpher de, l'emporter sur» (*VS sajāta-vāni-*, ci-dessous § 4. 3). De même le simple *vaní-* fém. «fait de gagner, de triompher» *AV* 5, 7, 2. 3. 6 ; 12, 4, 11, plutôt qu'à *vani-* «désirer» (malgré *BR VI* 675). Comme l'indique le verbe dérivé latin *venerārī*, le «désir» exprimé par *wénH-e/os- peut s'appliquer à la quête de la faveur des dieux et à la prière. La racine exprime également les notions de «faveur» (latin *venia* ; v.ind. *vāmá-*). L'euphémisme de la désignation germanique de la «gauche» par *wenistra- a un correspondant védique, *vāma-* identique, à l'accentuation près, au précédent. En revanche, les notions d'«habitude» (germ. *wuna-, *wana-) et d'«habitat» (*wunēn), de «pâturage» (*wenjō-) semblent des développements propres au germanique («Wohnung» als «gemütliches, trautes Heim», *LEW II* : 753). Tout

cela procède donc de «désirer, souhaiter» (v. ind. *vāñchati* «il souhaite» : germ. **wunskō-*, **wunskā-* «souhait »). Pour la présente étude, on s'en tiendra à cette conception, avec Mayrhofer, *EWAia* II : 501, bien que la filiation des valeurs soit problématique, notamment en latin (Schilling 1958), et que la frontière avec **wen-* «gagner» (par le travail ou la violence) soit incertaine (*LEW* II : 753). Cette situation a suggéré à Trier (1963) l'idée de relier les deux groupes par l'intermédiaire de la notion de «fourrage de feuilles» servant à attirer le bétail, et, formellement, du groupe de l'indo-iranien **van(a)-*. Mais son ingénieuse reconstruction achoppe sur le fait que **van(a)-* signifie «brousse», puis «forêt», enfin «arbre», non «feuillage». Il est en revanche envisageable que la notion de «chasse» (latin *vēnārī*), issue de celle d'«aimer», comme pour v. ind. *lubdha(-ka)-* «chasseur», de *lobh-* «aimer», russe *oxóta* «chasse», de *xotéti* «vouloir, souhaiter», constitue un intermédiaire entre les deux racines, mais le verbe latin admet une autre explication, *EWAia* II : 583.

3 Grec *wának(t)-* «roi»

3.1.1 Les différents emplois de gr. *wának(t)-*

La reconstruction d'une forme germanique **weni-* (**wenez-*) , **wani-* susceptible de désigner le «seigneur» sous ses aspects familiaux, amicaux, protecteurs (Leumann 1950 : 42) suggère une étymologie pour le grec *wának(t)-* «roi», «seigneur» terme dont les connotations domestiques, familiales sont manifestes dans les poèmes homériques ainsi que l'a montré Calhoun (1935 : 4) qui utilise le terme de «patriarcal» : «Dans la grande majorité des cas où *ánax* n'est pas une simple épithète, il désigne un homme dans ses rapports à sa propriété, ses trésors, ses animaux familiaux, ses animaux domestiques, ses serviteurs, la maison dont il est le maître ; naturellement, il apparaît plus souvent en tels contextes dans l'Odyssée que dans l'Iliade et surtout quand il est question d'esclaves ou que le trésor est décrit.». Par ailleurs, *wának(t)-* qui est à la fois une désignation institutionnelle du roi mycénien dont Palmer (1955) a montré qu'il constituait avec le *lāwagetās* «chef de l'armée» un couple similaire à celui du *rex* et du *dux* de la *Germanie* de Tacite, et un terme honorifique appliqué aux dieux dans les poèmes homériques et ailleurs (Bruchmann 1893).

S'il fallait partir de la valeur institutionnelle, la forme serait à considérer sans étymologie ; l'hypothèse d'un emprunt (Meillet 1932) serait alors la plus probable, bien qu'elle ne mène à rien dans l'état actuel de notre documentation (4). Mais l'emploi de cette forme pour qualifier certains dieux et même pour désigner certains d'entre eux (ci-dessous) favorise l'hypothèse d'une désignation indirecte. Le roi et certains dieux ont pu être désignés comme «ami», ou «ce que l'on souhaite, désire» pour les mêmes raisons que dans le monde germanique, dont le monde grec archaïque est proche par certains côtés. Cette hypothèse est confortée par deux traits du *wának(t)*- qu'a relevés Benveniste (1969 II : 25) : «A l'inverse [de *basileús*], *wánaks* a généralement un déterminant, nom de communauté... ou bien nom de pays», et «on dénomme ainsi, spécifiquement, les Dioscures». Or, les Dioscures, nommés *Ánakes* à Athènes, où ils sont honorés dans un temple nommé *Anákeion*, où leurs fêtes se nomment *Anákeia* (5) (Deubner 1932 : 216 ; Hemberg 1955 : 32 et suiv.) sont les homologues des *Vanes* germaniques *Fraujaz et *Nerpuz, et leur sœur Hélène correspond à *Fraujō et à son double *Nerpuz fém. (§ 2.1.3.4). Clytemnestre représente un double similaire. D'autre part, la formule homérique (*w*)*ánax andrôn* correspond à la formule vieil-anglaise (*gold*)*wine gumena*, *wine Scyldinga*, etc. La présence fréquente d'un déterminant au génitif montre qu'il s'agit d'une désignation indirecte du chef. C'est à partir de cette observation que Kuhn (1951) a démontré que le vieil-anglais *b(e)aldor* ne signifie pas par lui-même «seigneur». Il ne prend ce sens qu'en liaison avec un déterminant, comme c'est le cas pour *eodor* «rempart», *helm* «casque», *hlēo(w)* «refuge», *ord* «pointe» - et *wine* «ami».

(4) Le phrygien *wanakt*- auquel recourent Schrader Nehring (1917-1929 I : 619) est emprunté au grec (Solmsen 1897 : 39 et suiv.) ; l'hypothèse d'un emprunt à l'arménien ou à l'indo-iranien (van Windekens 1948) repose sur des formes reconstruites *ad hoc*.

(5) L'origine lacédémonienne de ce culte athénien est clairement indiquée par Plutarque, *Thésée*, 33. Le récit qu'il fait de l'enlèvement d'Hélène *ibid.* 31 et suiv. repose sur le mythe sous-jacent de la légende troyenne : Hélène y joue le même rôle, Thésée joue celui de Pâris, Athènes celui de Troie, et les Dioscures lacédémoniens leur rôle de Jumeaux divins transféré dans la légende troyenne à Agamemnon et Ménélas (ci-dessous § 2.1.3.4), celui de «faire revenir» leur sœur-épouse enlevée.

L'emploi formulaire et l'emploi comme qualification ou désignation divine (en particulier dioscurique) seraient donc à la base de l'emploi institutionnel du substantif pour désigner le roi. On notera qu'au terme de son évolution la forme s'est éloignée de sa valeur initiale.

3.1.2 Astyanax et Vāstoṣpati

Le nom propre *Astúanax* porte également témoignage de la signification première de *wának(t)*-. La comparaison avec le théonyme védique *Vāstoṣpati*- «maître de la résidence» révèle son caractère formulaire. *Vāstoṣpati* est le génie tutélaire de la résidence ; mais c'est aussi le précédent occupant d'un lieu non habité, le génie du lieu dans lequel on s'installe, et qu'il convient de propitier. D'où son identification ultérieure à Rudra, dieu de la nature sauvage (*TS* 3, 40, 10, 3) dont on connaît le rapport qu'il a avec Apollon (Grégoire et autres, 1949). *Vāstoṣpati* préside aux activités du temps de paix, à la «résidence paisible», *kṣéma*-, terme antonyme de celui qui désigne l'«expédition guerrière» *yóga*-. On peut donc supposer que le composé grec *wastú-wanak(t)*- désignait une figure similaire - divine ou humaine - assurant la sécurité de la maison, de la famille, et des animaux dans leur pâturage : cette désignation a été appliquée secondairement au fils d'Hector, initialement nommé Scamandrios. Les deux versions de son destin après la chute de Troie confirment cette interprétation : selon l'une, la plus anciennement attestée (*Iliade*, 24, 734 et suiv.), il est mis à mort par les Grecs, et Troie ne renaît pas ; selon l'autre, il survit et fonde une nouvelle Troie (Wagner, *PW* I : 1866-7).

3.1.3 *Anakre(i)on*

Le nom propre d'homme *Anakrelōn* (-*kréōn*) a un second terme qui, sous sa forme première d'adjectif, signifie «glorieux», «éclatant» ; mais sa place montre qu'il est substantivé («chef», «prince»), compte tenu de la règle générale de l'antéposition du déterminant. Dans ce composé, le premier terme (*w)ana(kt)*- doit avoir son sens premier de «amical», «camarade», plutôt que celui de «roi», «seigneur» : contrairement au vieil-anglais, le grec n'affectionne pas les composés de synonymes. Ce nom est donc très proche du composé vieil-anglais

wine-dryhten «seigneur ami».

3. 2. Grec *wának(t)*- qualificatif ou désignation dioscurique

3.2.1 *Ánaktes* «les Dioscures»

Dans l'*Odyssée*, en un passage où il est question d'une tempête qui se déchaîne «malgré les divins seigneurs» *theôn aékēti wanáktōn* 12, 290, la forme tient probablement la place du nom des Dioscures (6) dont le rôle de sauveteurs est bien connu, amplement attesté (Jaisle 1907), et ancien (parallèles indiens, baltiques, germaniques). L'emploi correspond exactement à celui qui a été signalé ci-dessus § 3.1. Les «Seigneurs» secourables aux marins de l'*Odyssée* sont donc comme les Dioscures de Sparte et les deux rois qui en sont les reflets humains (§ 5.5), des «seigneurs amis».

3.2.2 Agamemnon et Apollon

Les deux formules les plus fréquemment attestées dans les poèmes homériques sont (*w*)*ánax andrôn Agamémnōn* et, au vocatif, *Agámemnōn* (*Iliade* : 45 occurrences, *Odyssée* : 3) et (*w*)*ánax Apóllōn* (*Iliade* : 6, *Odyssée* : 3, *Hymnes homériques* : 12). Or, il s'agit de deux figures que l'on peut qualifier de «dioscuriques», compte tenu de l'absence des Dioscures proprement dits (censés morts, *Iliade* 3, 243-4).

3.2.2.1. Agamemnon

Bien que par son nom, ancienne épithète de Zeus, et certaines correspondances appuyées entre le chef des Grecs et le roi des dieux, Agamemnon puisse

(6) Hemberg (1955 : 12) refuse l'identification et considère que l'expression s'applique aux dieux dans leur ensemble. C'est peu vraisemblable : les vents, divinités inférieures, ne peuvent s'opposer à la volonté unanime des dieux. Il faut reconnaître que dans leurs deux attestations homériques, *Iliade* 3, 237, *Odyssée* 11, 300, les Dioscures sont considérés comme des mortels et non comme des dieux. L'ancienneté de la fonction de sauveurs en mer pour les Jumeaux divins autorise toutefois l'hypothèse d'une «attestation voilée de cette conception» (Lcumann 1950 : 43).

être considéré comme le reflet humain de Zeus, il tient dans le cycle troyen (pas seulement dans l'*Illiade*) un rôle dioscurique du mythe originel, celui du «frère (de l') époux» (Ménélas) de la Fille du Soleil (Hélène) enlevée et finalement ramenée, avec ses trésors (§ 2.1.3.4).

3.2.2.2 Apollon

Les quatre syllabes qui séparent *ánax* d'*Apóllōn* sont constituées par le qualificatif *Diòs huiós*. Ce qualificatif peut-être considéré comme dioscurique, non seulement parce que le sens des deux termes est identique, mais surtout parce qu'Apollon est dans une relation qui peut être qualifiée ainsi avec *Dionysos* (7), dont le nom est issu, par métathèse, de **Diwos sūnos* «fils de Zeus». Leur séjour alterné au temple de Delphes est caractéristique d'un certain type dioscurique, celui des «jumeaux» contrastés, et de mère différente, comme les Ásvins de *RV* 1, 181, 4 «nés ici et là», et portant des noms différents (indication confirmée par *RV* 4, 3, 6 c et 7 b) ; 5, 73, 4 c ; Yāska, *Nirukta*, 12, 2. Bien entendu, la nature de ces dieux ne se réduit pas à cette relation. Comme pour Agamemnon, il s'agit de rôle, non de nature. Mais la réalité de cette relation est incontestable et sa signification sans ambiguïté.

3.2.2.3 Wanassa

La forme (*W*)*ánassa* est rare dans les poèmes homériques, mais plusieurs inscriptions de Chypre mentionnent un prêtre de la *Wanassa* (Hemberg 1955 : 18 et suiv.). Aphrodite y est donc nommé «la Dame», comme **Fraujō* et **Nerþuz* (ci-dessus § 2.1.3.2.). On sait qu'Aphrodite est la contrepartie divine d'Hélène, la sœur-épouse des Jumeaux divins.

3.2.2.4 Poséidon

Fréquemment qualifié de (*w*)*ánax* (Hemberg 1955 : 45), Poséidon n'a

(7) En dehors des poèmes homériques où il est très peu mentionné, le dieu est l'un de ceux qui reçoivent le plus souvent le titre de (*w*)*ánax* (Hemberg 1955 : 45).

assurément aucun trait «dioscurique» (d'autant qu'il est le frère, et non le fils, de Zeus). Mais il a dû posséder, dans un état ancien de sa légende, un point commun avec le Niord : «époux de la terre» (c'est le sens de son nom), il a dû se séparer d'elle, comme Niord de Skadi, quand il est devenu dieu de la mer.

3.3 Grec *wának(t)-* : étymologie

3.3.1 Morphologie

3.3.1.1 *wának-* ou *wánakt-* ?

La première question qui se pose est celle de l'antiquité relative des formes *wának-* (dorienne) et *wánakt-*. Jadis, la plupart des auteurs, mis à part ceux qui supposaient un ancien composé en *-kt-*, admettaient l'antériorité de la forme *wának-* (Hirt 1913 : 275 ; Chantraine 1933 : 266 ; Lejeune 1947 : 88 n. 3). A la suite de Plutarque, *Thésée*, 33, certains rapprochaient l'adverbe *anakôs* qui figure dans l'expression *anakôs ékhein tinós* «surveiller, guetter» (Chantraine admet encore ce rapprochement *DELG* I : 83). Le témoignage du mycénien (Ventris Chadwick 1973 : 589 et suiv.) a fait pencher la balance en faveur de l'antériorité de *wánakt-* (Lejeune 1972 : 103 n. 2, Chantraine *DELG* I : 84, sous *ánax*). Nous verrons ci-dessous § 3.3.1.3 que les deux formes ont chance d'être d'égale ancienneté, et secondaires l'une comme l'autre.

3.3.1.2 Etymologies antérieures

3.3.1.2.1 A partir d'une forme simple

Meringer (1926) part d'une forme apparentée au v. ind. *vaṃśá-* «poutre» désignant les *dokana* dioscuriques ; Winter (1970) rapproche *wánakt-* du tokharien A *nātāk* «seigneur» et son féminin *nāśi* «dame» que van Windekens (1976 : 313) ramène à AB *nātk-* «soutenir, appuyer», en écartant explicitement le mot grec.

3.3.1.2.2 A partir d'un composé

La plupart des étymologies écartées par Frisk (1973 : 102) reposent sur un ancien composé. Le premier terme est rapporté soit à la racine **wenH-* (aimer),

etc. (Ribezzo 1928, Pisani 1930), soit à la racine **wen-* «conquérir» (Schwyzer 1915 ; hypothèse abandonnée Schwyzer 1939 : 499) ; le second, à la racine de *ktízein* («fondateur de grande famille») ou à celle de *ktâsthai* («qui conquiert du butin»). Puhvel (1955) pose un composé **wñn-ñk-* «qui triomphe de la mort», «not subject to doom».

Szemerényi (1991 II : 1065 et suiv., III : 1502 et suiv.) interprète *wanak(t)-* à partir d'un ancien composé **wñH-ag-t-* «chef de famille étendue, de clan». Cette interprétation qui suppose que *wanakt-* est la forme la plus ancienne s'accorde avec les données mycéniennes (*wanakt-* «roi», *wanassa-* «reine», de **wanaktya-*, Ventris et Chadwick 1973: 478 et suiv.), mais elle se heurte à trois objections :

1° Nulle part, le représentant du nom racine indo-européen **wenH-* ou de son dérivé **wenH-i-* ne désigne la famille étendue. Le vieil-irlandais *fine*, qui la désigne, repose sur un dérivé en *-*yā-* (celtique **venjā-* Pokorny 1959 : 1147). Pour le latin *vindex*, voir la note additionnelle en fin d'article. Le nom grec de la «famille étendue» est *génos* ; rien n'indique que son chef se soit jamais appelé *wanak(t)-*.

2° «Chefs de famille étendue» serait une désignation surprenante pour les Dioscures, célibataires et sans progéniture, comme les autres représentants des Jumeaux divins indo-européens.

3° Les composés grecs élargis en *-t-* (type *a-gnō-t-* «ignoré ou qui ignore») ont tous l'accent sur le second terme comme le composé védique *pr̥tanāj-* «en compétition», et une voyelle longue, comme il ressort de la liste de Chantraine (1933 : 265 et suiv. ; seule exception *dāmar* «épouse», dont la formation est incertaine).

3.3.1.3 Solution proposée

Sur la base des concordances observées avec le nom germanique de l'«ami» (et du «seigneur (amical)» en vieil-anglais), ainsi qu'avec celui de la classe divine des *Vanes*, on partira simplement du vocatif du nom racine correspondant **w(e)nH-* au degré zéro, avec un traitement du type *thánatos*, généralement lié à l'accentuation initiale (Rix 1992 : 73) : la forme *wána*, dans *Zeû (w)ána*,

Iliade 3, 351 ; 16, 233 ; *Odyssée* 17, 354, *ô (w)ána*, *Hymne à Apollon*, 179 et le composé *Ana-krelôn*, *-krêôn* (§ 3.1.3). Pour la flexion de cette forme isolée en *-ǎ*, les motivés à vocatif en *ǎ*, (les masculins du type *hippó-ta*) ou à cas direct en *-a* (les neutres en *-ma*) étaient inutilisables. En revanche, l'immotivé *gála nt*. «lait» offrait un modèle possible. Or *gála* présente deux flexions : l'une, la plus représentée, en *-kt-*, mais également une en *-k-*, attestée à la fois par le datif singulier *gálak-i* et, indirectement, par les formes reposant sur *glak-* (Chantraine *DELG* 1 : 207). Les formes *wának-* et *wánakt-*, si elles ont été bâties sur ce modèle, peuvent être considérées comme de même ancienneté, et comme secondaires.

4 La relation formulaire entre le seigneur et ses hommes

4.1 Synthèse des données comparées

Les données comparées dans les pages qui précèdent se laissent résumer sous la forme d'un tableau :

Plan humain	i.-e.* <i>wenH-</i>	hommes (génitif pluriel)
vieil anglais	<i>wine</i>	<i>gumena</i> , <i>Scyldinga</i> , etc.
grec	<i>(w)ánax</i>	<i>andrôn</i>
Plan divin	i.-e. * <i>wenH-</i>	Jumeaux divins et sœur-épouse
germanique	* <i>wani-</i>	* <i>Fraujaz</i> , * <i>Nerþuz</i> «seigneur» ; * <i>Fraujō</i> , * <i>Nerþuz</i> fém. «dame»
grec	<i>(W)ának(t)es</i> <i>(W)ánassa</i>	Les Dioscures, la Dame

4.2 La relation sous sa forme passive

L'ensemble des faits résumés dans le tableau ci-dessus ne permet pas de reconstruire une formule, puisque les formes ne sont pas superposables, mais un type de formules exprimant une relation de «désir, souhait, amour» entre le seigneur et ses hommes, ou les Jumeaux divins et leurs dévots. Cette relation est passive : le seigneur (le dieu) est «souhaité, etc.» par ses hommes (ses dévots) en raison des bienfaits qu'ils en reçoivent ou qu'ils en attendent.

4.3 La relation sous sa forme active

Curieusement, la prose védique connaît un substantif *sajātavanasyā-* «désir de recevoir le bénéfice d'un village» (Pour la réalité correspondante : Rau 1957 : 54 et n. 3), formation en *-yā-* du type de *śravasyā-* «désir de gloire» (Debrunner 1954 : 243) bâti sur un composé non attesté **sajāta-vānas-* «qui désire un village» exprimant le même type de relation (*VANi-* «aimer», «désirer», «souhaiter») entre un seigneur et ses hommes, mais inversée par rapport à la précédente, le verbe du syntagme prédicatif de base étant à la voix active. Cette ambition se nomme *sajāta-* ou *grāma-kāma-* «désir de gens», «désir d'un village» (Mac Donell Keith 1958 I : 246-7 ; II : 214-5 et 254-6 ; Rau 1957 : 54 et n. 3). Il semble que ces expressions, que leur contenu même dénonce comme récentes, soient issues d'un jeu sur le type formulaire étudié ci-dessus, bien qu'il ne soit pas attesté dans les textes védiques. Le jeu verbal s'est poursuivi avec le composé *sajāta-vāni-* épithète d'Agni VS 1, 17 où le contexte montre clairement qu'il signifie «qui gagne (= procure à son dévot) le bénéfice d'un village». Bien que tiré de la racine *VAN-* «gagner», la forme se réfère à la même situation que la précédente fondée sur *VANi-*.

4.4 Seigneur ami ou roi dioscurique ?

Les données rassemblées ci-dessus et l'étymologie qui se fonde sur elles laissent subsister une incertitude sur la signification de la désignation institutionnelle du roi mycénien par le terme *wānakt-*. Faut-il partir de la notion de «seigneur ami», certes bien établie, mais peu adaptée à une monarchie administrative, ou, compte-tenu de l'existence d'une double royauté mythique,

réalisée à Sparte, d'une «royauté dioscurique» originelle ?

5 La royauté dioscurique

5.1 Inde védique

5.1.1 Les Aśvins «seigneurs»

On chercherait vainement des traces de royauté dioscurique dans la légende aśvinienne. Certes comme on l'a rappelé ci-dessus § 2.1.3.1, les Aśvins seraient initialement, selon Yāska, «deux rois à l'action bénéfique», mais ce n'est qu'une interprétation (entre plusieurs) et non une donnée. Les seules occurrences de *rāj(an)*- dans leurs hymnes du *R̥gveda* (6, 62, 9 ; 10, 39, 11) concernent Mitra et Varuṇa, (et, curieusement, leurs chevaux, qualifiés de *svarājah* 1, 181, 2 «selbstherrlichen» (Geldner) ; mais *svarāj-* est aussi une désignation institutionnelle, ci-dessus § 2.2.3). Le qualificatif habituel des Aśvins est *nārā* «seigneurs» (ci-dessus § 2.1.3.1). Il existerait une attestation directe d'une royauté dioscurique 1, 112, 3 ab :

yuvāṃ tāsāṃ divyāsya praśāsane
viśāṃ kṣayatho amṛtasya majmānā

si l'on interprétait, avec Oldenberg (1909 : 103) et Geldner «vous réglez sur ces villages», et surtout si, avec Geldner, on construisait *divyāsya* avec *praśāsane* «sur l'ordre de la céleste (race)» : les Aśvins seraient les représentants terrestres des dieux, délégués par eux pour régner sur les villages aryens comme le Frø (= Frey) *deorum satrapa* de Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* 3, 2, 13 (§ 2.1.1.3). Mais le texte est susceptible d'autres interprétations comme celle de Schlerath (1960 : 12) qui donne pour complément à *kṣayathah* non *viśām*, qu'il rattache à *praśāsane*, mais *divyāsya... amṛtasya* «vous disposez de l'ambrosie céleste», ou celle de Pirart (1995 : 128) qui rattache également *viśām* à *praśāsane*, mais en donnant à ce mot le sens de «instruction». Les Aśvins ne sont donc plus que les «instructeurs» des villages. Le seul lien -tenu- des Aśvins à la royauté que retient Schlerath (1960 : 12-13) est que leur victoire dans la

course de chars où ils conquièrent la Fille du Soleil en fait un exemple pour le roi qui souhaite un char semblable, et les rend aptes à conférer la royauté.

5.1.2. Aśvinī «reine»

Un hymne aux Viśve Devāḥ mentionne une Aśvinī qualifiée de «reine» parmi d'autres épouses de dieux, 5, 46, 8 ab :

utā gnā vyantu devápatnīr

indrāny àgnāyy aśvinī rāt

«Viennent (au sacrifice) les Femmes célestes, épouses des dieux : l'épouse d'Indra, celle d'Agni, celle des Aśvins, la reine». Le contexte montre à l'évidence qu'Aśvinī, dont c'est la seule mention dans l'ensemble de la littérature védique (elle reparaît dans quelques textes ultérieurs comme nom d'astérisme) ne peut être que l'épouse des Aśvins (BR I 528), comme Indrāṇī est celle d'Indra, Agnāyī celle d'Agni. Mais comment peut-elle être reine alors que ses époux ne sont pas rois ? Dans son commentaire, Geldner rapporte les deux interprétations que donne de *rāt* (8) le commentateur indien Sāyana : qualificatif d'Aśvinī, ou désignation de l'épouse du roi Soma. Or ces deux interprétations se rejoignent, puisque l'épouse du roi Soma n'est autre que la Fille du Soleil, qui est par ailleurs l'épouse commune des Aśvins. Une figure voisine est *Virāt* (*Virāj-*, ci-dessus n. 3). Ces détails sont importants pour la reconstruction : nous retrouverons ci-dessous des princesses qui tiennent le premier rôle dans les aventures du trio dioscurique, et dont certaines sont des épouses volages.

5.1.3 Mitra et Varuṇa Jumeaux divins

La seule attestation d'une «royauté dioscurique» se trouve hors des hymnes aux Aśvins, 3, 38, 5 où deux dieux souverains, probablement Mitra et Varuṇa,

(8) Cette forme qui équivaut à *rājñī*, est comme les autres formes substantives et adjectives non marquées de féminin (*apād* = *apād-ī* «sans pieds») un vestige de l'origine agglutinative de la formation (Haudry 1982 : 39 et 72). La séquence *aśvin-ī rāt* est parallèle au tour *nāvyas-ā vācas* (*ibid* 3 et suiv.)

sont invoqués *dīvo napātā* (Voc.) et donc assimilés aux Aśvins «fils du Ciel du jour». Par là s'explique la présence de Mitra et Varuṇa rois dans les passages cités ci-dessus des hymnes aux Aśvins. Il y a bien trace d'une «royauté dioscurique» dans le *Ṛgveda*, mais ce sont Mitra et Varuṇa qui l'exercent, non les Aśvins. La justification de cette assimilation des dieux souverains aux Aśvins est leur double royauté. Mais le rapprochement s'arrête là. Si Mitra peut être considéré comme un roi amical (c'est le sens de son nom en vieil-indien), il n'en va pas de même pour le «souverain terrible» Varuṇa. Ce n'est donc pas à partir des données védiques que l'on peut interpréter la désignation grecque mycénienne du roi *wánakt-* comme «(roi) dioscurique».

5. 2 Iran

Il en va différemment avec la légende iranienne reflétée par le *Livre des rois* perse : nous y trouvons, comme dans le monde nord-germanique, des Jumeaux divins devenus rois. A la dynastie guerrière des Kayanides, qui vient immédiatement à la suite des fondateurs mythiques les Pešdadiens, succèdent deux rois, Luhrāsp, puis son fils Guštāsp, dont l'hymne avestique à Anāhitā, *Yt* 5, 106, nous donne les formes plus anciennes, *Aurvaṭ.aspa-* et *Vīštāspa-* (celui que Zarathuštra convertit à la religion mazdéenne grâce à la déesse). Les études consacrées à cette légende par Wikander (1950) et Dumézil (en dernier lieu 1994 : 142-165) en ont dégagé la signification fonctionnelle : la troisième dynastie perse représente une royauté de troisième fonction, exercée successivement par deux représentants des Jumeaux divins, dont les noms en *-asp(a)-* «cheval» (signifiant respectivement «au cheval courant» et «au cheval (qui court) bride abattue») soulignent la nature originelle. De plus, on note que leurs règnes ont exactement la même durée, ce qui montre que les deux personnages sont initialement interchangeables, comme les Aśvins védiques dans la grande majorité de leurs attestations. Mais surtout l'essentiel de leur histoire est centrée sur une princesse, (Kitāyūn-) *Nāhīd*, qu'il s'agit de conquérir -thème dioscurique bien connu - et dont le nom reflète celui de la déesse iranienne ancienne *Anāhitā*. Or, comme *Anāhitā* est l'homologue de la *Sarasvatī* indienne, ainsi que l'a établi Lommel (1954), le trio Luhrāsp Guštāsp *Nāhīd* rappelle l'association de *Sarasvatī* aux Aśvins, attestée dans plusieurs textes védiques,

comme *ŚB* 12, 7, 3 où Indra leur demande du secours dans sa lutte contre Namuci, et surtout *VS* 19, 94 qui présente Sarasvatī comme l'épouse commune des Aśvins. Cette forme du trio dioscurique dans laquelle le rôle attribué par ailleurs à la Fille du Soleil revient à un cours d'eau est sûrement ancienne : elle se retrouve dans le Latium (puis à Rome) avec l'association aux Castores de la nymphe des sources Juturna, et dans la source Hélène de l'île de Chio, dont on expliquait le nom en racontant qu'Hélène, femme de Ménélas, s'y était baignée (Pauly Wissowa 3 : 2290 ; 7 : 2824).

5.3 Arménie

Comme l'a montré Ahyan (1982), les représentants arméniens de la royauté dioscurique, Aray le Beau et Aray fils d'Aray au chapitre 15 du premier livre de l'*Histoire des Arméniens* de Moïse de Khorène présentent des traits comparables aux précédents. Eux aussi viennent à la suite d'un roi guerrier, Aram (ch. 13 - 14) qui succède à la dynastie des héros fondateurs, le géant Hayk, son fils Aramaneak et leurs successeurs immédiats (ch. 10-12). Ce sont donc, comme Luhrāsp et Guštāsp (et comme Niord et Frey) des rois de troisième fonction. Comme tels, on ne leur attribue pas d'exploits guerriers, et le rôle principal, dans leur histoire, est tenu par une femme, la voluptueuse Šamiram qui courtise Aray le Beau avant de donner à son fils (ch. 19) ou à son petit-fils (ch. 20) le royaume dont elle s'est emparée. Son règne, marqué par des grands travaux, comme celui d'Ancus Marcius dans la série des rois préétrusques de Rome (Dumézil 1949 : 156 et suiv.) illustre l'autre volet de la troisième fonction. Le parallélisme (partiel) avec la version iranienne pourrait faire supposer un emprunt ancien et fortement remanié. Mais un trait, relevé par Ahyan, qui a son correspondant exact dans la version nord-germanique, en garantit le caractère hérité. A la mort d'Aray le Beau, après avoir tenté en vain de le ressusciter, Šamiram fait croire aux Arméniens pendant un certain temps qu'il vit encore. C'est exactement ce que font les proches de Frey à sa mort, au chapitre 10 de l'*Ynglinga saga* : ils l'enterrent en secret afin de maintenir la «paix de Frodi» et la rentrée des impôts. Cette indication, entre autres concordances, se retrouve dans la transposition romanesque du mythe chez Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* 5, 16, 3, la *gestatio* de Frotho, étudiée par Dumézil (1952). Or au

premier rang de ses proches figure la déesse Freyja, dont la *Saga* rappelle à cette occasion l'inconstance amoureuse ; c'est elle qui continue le culte après sa mort. Mais, comme Šamiram, elle laisse le royaume au successeur légitime du roi défunt, Fiolni. Ce parallèle arméno-germanique se double d'un parallèle germano-scythe mis en évidence par Schier (1968) qui compare la description des funérailles royales chez les Scythes décrites par Hérodote IV, 73, 1.

5.4 Reconstruction

5.4.1 Le schéma narratif

La comparaison des trois versions permet de conclure à un héritage commun et à reconstruire la forme originelle. Il s'agit d'un mythe du trio dioscurique, les Jumeaux divins et leur sœur-épouse qui est le personnage dominant : Ašvinī reine face aux Ašvins «seigneurs», Nāhīd-Anāhitā déesse dont Luhrāsp (Aurvat.aspa) et Guštāsp (Vīštāspa) sont initialement les protégés ; Šamiram victorieuse ; Freyja qui survit à Frey. Cette sœur-épouse, comme dans d'autres formes de la légende (par exemple dans la légende troyenne) est séparée des Jumeaux ; dans les versions arménienne et iranienne, c'est une princesse étrangère. Dans la version nord-germanique, elle est mariée à un autre homme, et qualifiée d'inconstante : il en va de même pour Šamiram, et pour la Fille du Soleil, mariée soit aux Ašvins, soit au roi Soma. Dans les trois versions historico-légendaires, elle tente de maintenir la paix et la prospérité à la mort de l'un des Jumeaux en dissimulant l'événement (versions arménienne et nord-germanique), et confie le royaume à l'autre Jumeau, considéré secondairement comme le fils du précédent : innovation commune remarquable. Comme l'indique Mahé (1993 : 63 et 333-4), la légende d'Ara et de Šamiram «a rappelé aux historiens des religions différents épisodes de la légende d'Ichtar/Inanna et de ses amants, Izdoubar et Tammouz». Si l'on admet, avec Neckel (1920), Schröder (1924) et bien d'autres (Branston 1984 : 157 et suiv.) qu'elle a pénétré dans le monde germanique ancien, où, selon ces auteurs, elle rendrait compte du personnage et de la mythologie de Baldr, le lien étroit observé entre le récit arménien de Moïse de Khorène et celui de l'*Ynglinga saga* s'expliquerait par là. En effet, ces deux récits comporteraient une innovation commune par rapport à la forme première de la légende, selon laquelle le héros

mort était ressuscité.» L'opération magique échoue, et Chamiram s'en tire par une supercherie» (Mahé 1993 : 63 n. 2) - tout comme Freyja. Mais l'hypothèse d'une diffusion laisse inexplicables à la fois la présence des représentants des Jumeaux divins indo-européens et l'intégration de la légende à la mythologie des âges du monde (ci-dessous § 5.4.2). Ces deux traits indiquent plutôt un héritage commun, et le second rend compte de la différence par rapport à la forme première de la légende : le héros ressuscite nécessairement dans la mythologie du cycle annuel ; dans celle du cycle cosmique, il ne ressuscite pas.

5.4.2 La signification cosmique et cosmogonique

La nature originelle du personnage de la sœur-épouse dans ce schéma narratif n'est précisée que dans la version iranienne : il s'agit de la source universelle, celle dont tous les cours d'eau tirent leur origine. Cette source tient le rôle de la Fille du Soleil des autres légendes dioscuriques. Il est possible que les deux figures soient plus proches qu'il ne paraît au premier abord : la source peut-être l'image du printemps, comme dans l'anglais moderne *spring*, qui remplace, par-delà le vieil-anglais *lencten*, le germanique **wēr* (v. isl. *vār*). La signification du mythe ainsi reconstruit est claire : c'est le passage plus ou moins réussi des temps héroïques de la fondation à la période historique, malgré la disparition des derniers héros (ou dieux), grâce à la déesse source qui, chaque année, ramène la belle saison. On notera en passant que les deux grands mythes cosmogoniques indo-iraniens, celui de Vala et celui de Vṛtra, bien conservés dans l'Epopée nationale arménienne (Lamberterie 1983), qui transposent dans le cycle cosmique le schéma du cycle annuel, sont parallèles aux deux conceptions de la sœur-épouse des Jumeaux divins : à la Fille du Soleil répondent les Vaches-aurores libérées de Vala ; à la Source universelle, les Eaux libérées de Vṛtra. En revanche, la sœur-épouse originelle n'intervient pas dans l'autre version de la fin de la Paix de Frodi, celle du *Grottasong* (ci-dessus § 2.2.3.2). Ici, les événements ont un caractère dramatique, avec la mort violente de Frodi et la fin brutale de l'âge d'or. Ils sont dus à une double faute de Frodi qui fait peiner comme des esclaves deux géantes qu'il a achetées sans s'informer de leurs origines. A la base de cette version se trouve un mythe similaire à celui du Yima avestique, roi déchu de l'âge d'or : autre Jumeau,

mais relevant d'un secteur différent, celui des Jumeaux de sexe opposé (ci-dessus § 2.1.3.5). La royauté dioscurique s'enracine donc dans la mythologie cosmique avant de déboucher, à travers l'idéologie des trois fonctions, sur l'histoire légendaire. Mais comment rejoint-elle la réalité historique, institutionnelle, du *wanax* grec mycénien et du roi germanique ?

5. 5 Du roi dioscurique au *wanax* grec mycénien ?

Un intermédiaire possible entre la royauté dioscurique de la mythologie et celle du *wanax* mycénien est une double royauté analogue à celle de Sparte, dont Hatzopoulos (1970) a mis en évidence le caractère et l'origine «dioscurique». Mais, dans la ligne de Dumézil, il a identifié Dioscures et «troisième fonction». Or comment imaginer qu'un peuple guerrier comme les Lacédémoniens ait choisi les représentants de la troisième fonction comme divinités tutélaires, et se soit en conséquence doté d'une double royauté pacifique analogue à celle du Niord et du Frey de l'*Ynglinga saga* (ci-dessus § 2.1.3.1.) ? Hatzopoulos a visiblement pressenti la question, et envisagé comme réponse une rémanence laconienne. Rémanence improbable, si elle allait à l'encontre des idéaux et du comportement effectif des vainqueurs. En fait, on rappellera que les Dioscures, mis à part un passage isolé de Pindare (*Néméennes*, 10, 112 et suiv.), sont essentiellement guerriers, comme Frey «chef de bande» (ci-dessus § 2.1.1.3), les Ásvins du livre 8 du *Rgveda*, et les Castores romains. De fait, les auteurs anciens mentionnent non seulement le caractère guerrier des Jumeaux spartiates, Procles et Eurysthenes, mais aussi leur inimitié, qui est héréditaire (leur père Aristodème descend de Polynice, frère ennemi d'Étéocle), et reparaît chez leurs descendants. On voit que cette double royauté dioscurique était conforme au tempérament national, et qu'elle avait pour effet (peut-être même pour but) de neutraliser l'institution royale. Il est donc difficile d'y voir l'origine de la royauté mycénienne : il faudrait supposer des changements importants que rien n'atteste, ni ne permet de supposer. La dénomination du *wanax* n'est donc pas celle d'un roi dioscurique, mais bien plutôt celle d'un roi «camarade» de ses *egetai* («compagnons»).

5.6. L'évolution de la royauté dioscurique dans le monde germanique

5.6.1. Royauté dioscurique et royauté sacrale

Dans le débat qui oppose partisans et adversaires de la «royauté sacrale» dans le monde germanique pré-chrétien (résumé, Simek 1984 : 338 et suiv.), le «roi camarade» que suppose la formule vieil-anglaise semble au premier abord un argument de poids en faveur de ces derniers : la familiarité des relations entre le roi et ses compagnons se concilie mal avec une sacralisation de la personne royale. Mais l'origine dioscurique de cette forme de royauté peut rendre compte directement de deux traits fréquemment invoqués par les partisans de la royauté sacrale, le charisme qui permet d'obtenir de bonnes récoltes et d'assurer la paix, et le don de guérir. Si ces traits sont antérieurs au christianisme, bien qu'ils ne soient pas attestés directement, comme le souligne Baetke (1964), ils s'expliquent directement à partir de la royauté dioscurique : le rôle originel des Jumeaux divins est de «ramener» leur sœur-épouse l'Aurore annuelle, et de «ramener à la santé ou à la vie» le soleil hivernal, rôle exprimé par la même racine *nes- «ramener» et «guérir» (Frame 1978). Les rois thaumaturges, dans cette hypothèse, prolongent les Jumeaux médecins, comme les Ásvins ou Podalire et Machaon (Haudry 1992 a). Un autre trait les relie : la longue chevelure des *reges criniti* (Grégoire de Tours, *Historia Francorum* 2, 9) est celle des *Hasdingi* vandales, des *Haddingjar* nordiques, dont le nom signifie «chevelus», «à chevelure féminine», et dont l'origine dioscurique est manifeste (Detter 1894 : 73) : cette chevelure est celle de la Fille du Soleil, la «Quarante Tresses Blondes» de l'épopée nationale arménienne, (ci-dessus § 5.4.2). Tout cela se rattache à la troisième fonction. Mais on rappellera qu'à l'origine l'un des Jumeaux divins est aussi guerrier (caractère qui se transmet parfois à l'autre Jumeau, comme dans le cas des Dioscures grecs). Les Jumeaux réunissaient donc les deux faces de la fonction royale consistant à garantir à la fois la prospérité et le succès des armes (faute de quoi, chez les Burgondes, le roi était déposé, Ammien Marcellin 28, 5, 14).

5.6.2. Royauté vanique et royauté wodanique

A époque historique, la royauté vanique, d'origine dioscurique, est

concurrentielle à peu près partout par la royauté wodanique (Höfler 1937 ; Allard 1982 a et b). C'est une innovation : antérieurement, les rois devaient tirer leur origine non de *Wōdanaz, mais de *Teiwaz «Ciel diurne» dit également *Dagaz (*Daguz) «Jour» (Höfler 1952 a : 33 et suiv. de Vries 1956 : 295, Rosenfeld 1963 : 273 et suiv.), représenté probablement par le Saxnôt, Saxnet saxon, soit directement, comme les rois grecs «issus de Zeus», soit indirectement par l'intermédiaire des Jumeaux divins, eux-mêmes «Fils du Ciel diurne» (v. isl. *Dags synir* «Fils du Jour») : par là s'explique la succession des premiers rois dans l'*Ynglinga saga*, qui devait commencer non par Odin, mais par Tyr, auquel succédaient naturellement les représentants des Jumeaux divins, Niord et Frey, qui étaient initialement ses fils. C'est pourquoi aussi Thor, qu'on s'attendrait à voir figurer si la série était «trifonctionnelle», n'y a pas de place. Par là se résout le problème signalé par Marold (1987 : 65) de la désignation du roi Egil qui descend de Frey comme les autres Ynglingar par *Týs áttungr* "rejeton de Tyr", *Ynglingatal* 19. On peut supposer, avec de Vries (1956 : 307) que cette forme originelle de royauté était celle de la société lignagère traditionnelle, et que c'était la fonction du *rex* (**peudanaz*), tandis que la royauté wodanique du *dux* (**druhtinaz*) était une innovation de la société héroïque liée à la «consécration individuelle» (Höfler 1952 b). Il n'y avait donc, du point de vue religieux, qu'une seule origine pour la royauté. Le principe «souverain» lui venait de *Teiwaz, ceux des deux autres fonctions, des Jumeaux divins (dont l'un est originellement guerrier) et de la Fille du Soleil. En revanche, c'est du point de vue social que la royauté dioscurique posait un problème. Il ne semble pas que la double royauté se soit instaurée, contrairement à Sparte, bien que (Chaney 1970 : 9 ; Turville-Petre 1964 : 218-220) l'histoire légendaire mentionne plusieurs migrations conduites par deux frères représentant un couple dioscurique : les Winniles (futurs Langobards) Ibor et Aio de Paul le Diacre, *Historia Langobardorum* 1, 2-3, les Vandales Ambri et Assi (*ibid.* 1, 7), les Hasdingi (Vandales eux aussi) Raos et Raptos de Dion Cassius, *Historia Romanorum*, 7, 1, sans oublier Hengest et Horsa. On ne sait s'il faut imputer aux Germains ou aux Celtes la «double royauté» des Eburons, Germains celtisés (G. Neumann *RGA*² 6 : 348-350), attestée par César, *Guerre des Gaules* 5, 24, 4 *Eburones... qui sub imperio Ambiorigis et Catuvolci erant.*

Mais César précise *ibid* 6, 31 que Catuvolcus était roi de la moitié des Eburons, ce qui paraît indiquer une scission du peuple, dont le nom disparaît par la suite, plutôt qu'un partage institutionnel du pouvoir. Malgré Turville-Petre (1978-79 : 60), qui en soutient l'existence sans en donner un seul exemple, la double royauté dioscurique de la mythologie ne semble pas avoir été durablement réalisée dans le monde germanique. L'étude de Wagner (1960) «Dioskuren, Jungmannschaften und Dualkönigtum» et le chapitre «Germanic Dual Kingship» de Ward (1968 : 50-56) ne mentionnent que des chefs de tribus en migration dont certains sont accompagnés de leur mère : les Winniles Ibor, Aio et leur mère Gambara, qui, par leur situation, se rattachent manifestement à la mythologie dioscurique ; il en va de même pour *Hengest* et *Horsa* «chevaux», en raison de leur dénomination. Mais surtout, même si certaines de ces légendes contiennent une part de réalité, une double royauté de type spartiate ne s'est instaurée nulle part : les Winniles, devenus les Langobards, adoptent la royauté unique. On n'en trouve aucun dans les généalogies royales anglaises étudiées par Sisam (1953), et, dans *Widsith*, à chaque peuple mentionné correspond un seul roi ; seuls les compagnons d'Ermanaric et les chefs de bandes guerrières mentionnés aux vers 109 et suiv. comme les aventuriers Wudga et Hāma, figurent le plus souvent par deux. Cette discordance entre mythe et réalité posait un problème aux rédacteurs de la légende héroïque. Diverses solutions ont été apportées à ce problème : le fratricide (Frodi), la mort au combat de l'un des frères (Horsa), ou la transformation des frères jumeaux en un père (Niord) et un fils (Frey) qui lui succède.

Conclusion

Il ressort de ces observations que ni le *wanax* mycénien, ni le roi germanique ne sont les héritiers directs des «rois dioscuriques» de l'histoire légendaire. La «royauté dioscurique» est d'essence mythique et non institutionnelle. Elle ne s'est institutionnalisée qu'à Sparte, et paradoxalement, à partir du modèle mythique des Jumeaux conflictuels. Ailleurs, elle représente seulement la dramatisation littéraire de l'une des fonctions du roi - la «troisième fonction» dumézilienne - qui, dans la réalité, est nécessairement accompagnée des deux autres. Le roi est d'abord le prêtre de son royaume ; c'est aussi un guerrier,

surtout dans les sociétés du type celtique et indo-iranien, où il est issu de la caste guerrière. C'est pourquoi les Jumeaux divins, là où ils représentent la troisième fonction, ne sont rois que dans une série qui les associe (et les «subordonne», chronologiquement) aux représentants des deux autres fonctions. Les Jumeaux guerriers peuvent être des chefs de bande ; ils ne deviennent rois que si l'un des deux disparaît. Les Ašvins védiques sont des «seigneurs», non des rois ; la seule double royauté, également mythique, du monde indo-iranien est celle des «dieux souverains», Mitra et Varuṇa en Inde, Mithra et Ahura en Iran. Il convient donc de considérer le mycénien *wanax* comme une désignation indirecte du roi (terrestre) à partir de sa situation de camaraderie guerrière vis-à-vis de ses hommes, celle qui s'exprime dans ces strophes voisines du premier chapitre de la *Bhagavad-gītā* (trad. Senart) : «c'est en Bhīshma que notre armée a sa sauvegarde» (*Bhīṣmābhirakṣitam*), et «ne songez tous qu'à sauver Bhīshma» (*Bhīṣman evābhirakṣantu*), celle du **druhtinaz* germanique, base de la formule vieil-anglaise *wine gumena*. Cette concordance s'ajoute à celles qu'a relevées Palmer (1955) (9) entre le monde grec mycénien et le monde germanique. D'autre part, la désignation des Dioscures (et autres dieux «dioscuriques») par *wának(t)*- rejoint celle des *Vanes* nord-germaniques. Mais cette concordance mythologique n'est pas à l'origine de la précédente, pas plus qu'elle n'en découle ; elle s'y ajoute, et la confirme.

(9) de Vries (1956 : 299, n. 54) approuve ce rapprochement, mais son étude met en évidence les différences au plan institutionnel : alors que les fonctions sont nettement séparées dans le monde grec mycénien, elles sont en partie réunies dans le monde germanique, où le rôle de chef de guerre revient normalement au roi.

NOTE ADDITIONNELLE

Latin *vindex*

Reprenant une étymologie d'Otto Schrader (voir Schrader Nehring 1923 - 29 I, art. Familiē § 13, pp. 293-296) Szemerényi (1991 II : 1059) trouve un reflet de **weni-* «clan» dans le latin *vindex* «garant». C'est peu probable. Comme le grec avec *génos*, le latin a une désignation héritée pour le «clan» ou «grande famille», *genti-* (= germ. **kindi-*). Il serait surprenant qu'une autre forme ait été utilisée dans une expression de la terminologie institutionnelle. Mieux vaut rattacher le premier terme au groupe du vieux-slave *vina* «causa», donc à **weyH-* «poursuivre» avec Walde Hofmann *LEW* : 794, ou reprendre sur de nouvelles bases l'ancienne interprétation par **vim dīcere*. Cette expression, non attestée, et paradoxale, serait à *vim facere* «faire violence» dans le même rapport que **jūs dīcere*, base de *jūdex*, «remettre en ordre par la parole» à **jūs facere* (avestique *yaož-dā-*) «remettre en ordre matériellement», «purifier», et *interdīcere* «exclure par la parole» à *interficere* «exclure physiquement». Ce serait le substitut verbal, proprement juridique, du soutien physique apporté à un accusé dans un état antérieur de la procédure.

Jean HAUDRY

J'adresse mes remerciements à mes collègues André Crépin, François-Xavier Dillmann et Charles de Lamberterie qui m'ont fait l'amitié de lire une version antérieure de ce travail, et auxquels je dois de précieuses indications.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations :

BR : Böhlingk-Roth ; *DELG* voir Chantraine ; *EIE* : *Etudes Indo-Européennes* ; *EWAia* voir Mayrhofer ; *JAs* : *Journal asiatique* ; *JIES* : *The Journal of Indo-European Studies* ; *LEW* voir Walde Hofmann ; *PW* voir Pauly Wissowa ; *RGA*² : voir Hoops ; *RV* : *Ṛgveda* ; *ŚB* : *Śatapatha brāhmaṇa* (Mādhyam̐dina) ; *VS* : *Vājasaneyī saṃhitā* ; *ZfdA* : *Zeitschrift für deutsches Altertum* ; *ZVS* : *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*.

AHYAN Stepan, 1982 : Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions, *Revue de l'histoire des religions*, 199, 251-271.

ALLARD Jean-Paul, 1982 : La royauté wotanique des Germains I, *EIE*, 1, 65-83, 1982 b : II, *ibid.* 2, 31-57.

BAETKE Walter, 1964 : *Yngvi und die Ynglingar*, Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische «Sakralkönigtum», Berlin (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd 109, Heft 3).

BAMMESBERGER Alfred, 1990 : *Die Morphologie des urgermanischen Nomens*, Heidelberg.

BENVENISTE Emile, 1969 : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris.

BERTHOIN-MATHIEU Anne, 1996 : *Prescriptions magiques anglaises du Xème*

au XIIIème siècle, Paris.

BÖHTLINGK Otto, ROTH, Rudolph, 1852-1875 : *Sanskrit-Wörterbuch*, St-Petersburg.

BOSWORTH Joseph, TOLLER, T. Northcote, 1898 : *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford. (suppléments : TOLLER 1921, CAMPBELL 1972).

BRANSTON Brian, : 1974 : *The Lost Gods of England*, Londres.

BRUCHMANN C.F.H., 1893 : *Epitheta deorum*, Leipzig.

CALHOUN George Miller, 1935 : Zeus the Father in Homer, *Transactions of the American Philological Association*, 66, 1-17.

CHANEY William A., 1970 : *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Manchester.

CHANTRAINE Pierre, 1933 : *La formation des noms en grec ancien*, Paris, (collection linguistique XXXVIII).

1968-1980 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (4 tomes), Paris.

CLEASBY Richard, VIGFUSSON Gudbrand, 1957 : *An Icelandic - English Dictionary*, 2nd ed., with a supplement by Sir William A. CRAIGIE, Oxford.

CREPIN André, 1991 : *Beowulf* (2 vol.), Göppingen, (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 329).

DEBRUNNER Albert, 1954 : *Altindische Grammatik* von Jacob Wackernagel, Bd

II 2, *Die Nominalsuffixe*, Göttingen.

DETTNER Ferdinand, 1894 : Zur Ynglingasaga, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 18, 72-105.

DEUBNER Ludwig, 1932 : *Attische Feste*, Berlin.

DEVOTO Giacomo, 1962 : *Origini indeuropee*, Firenze.

DICK Ernst, 1965 : *Ae. dryht und seine Sippe*. Münster.

DILLMANN François-Xavier, 1991 : *L'Edda, Récits de mythologie nordique, par Snorri Sturluson*. Traduit du vieil-islandais, introduit et annoté par - , Paris.

DULAURIER Ed., 1852 : Etudes sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie, d'après une dissertation de M. J. B. Emin. *J As*, 4ème série, 19, 5-58.

DUMÉZIL Georges, 1939 : *Mythes et dieux des Germains*, Paris.

1949 : *L'héritage indo-européen à Rome* (3ème édition), Paris.

1952 : La *gestatio* de Frotho III et le folklore du Frodebjerg, *Etudes germaniques*, 7ème année, 156-160.

1977 : *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.

1994 : *Le roman des Jumeaux*, publié par Joël H. Grisward, Paris.

EBENBAUER Alfred, 1976 : Fródi und sein Friede, *Festgabe für Otto Höfler*, hsg. von Helmut Birkhan, Wien Stuttgart, 128-181.

FRAME Douglas, 1978 : *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven

London.

FRISK Hjalmar, 1973 : *Griechisches etymologisches Wörterbuch* (2. Aufl.), Heidelberg.

GELDNER Karl Friedrich, 1951 : *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen* Cambridge, Massachusetts, (Harvard Oriental Series, vol. 33-35).

GREEN D. H., 1968 : Old English "Dryht" - A New Suggestion, *The Modern Language Review*, 63, 392-406.

GREGOIRE Henri, avec la collaboration de R. GOSSENS et M. MATHIEU, 1949 : *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Mémoires, XLV.

GROTTANELLI Cristiano, 1986 : Yoked Horses, Twins and the Powerful Lady : India, Greece, Ireland and Elsewhere, *JIES*, 14, 125-152.

HATZOPOULOS Miltiades, 1970 : *Le culte des Dioscures et la double royauté à Sparte*, Thèse de 3ème cycle, Science des Religions, Paris 1, EPHE 5ème section.

HAUDRY Jean, 1982 : *Préhistoire de la flexion nominale indo-européenne*, Lyon. 1987 a : *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan.

1987 b : Les R̥bhus et les Alfes, *Bulletin d'études indiennes*, 5, 159-219.

1988 : Les Ásvins dans le *R̥gveda* et les Jumeaux divins indo-européens, *Bulletin d'études indiennes*, 6, 275-305.

1991 : La religion de la vérité dans le monde germanique, *EIE*, 1991, 125-168.

1992 a : Podalire et Machaon, *Lalies*, 10, 355-363.

1992 b *Les Indo-Européens* 3ème édition Paris (Que sais-je ?).

1993 a : Les adjectifs germaniques **swenþa-* «vigoureux», **sunda-* «sain» et le substantif indo-iranien **ásu-* «fluide vital», *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 88, 103-119.

1993 b : Les Heathobeards, *Etudes de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin*, réunies par Danielle Buschinger et Wolfgang Spiewock, Greifswald, 207-217.

A paraître : Le groupe latin de *fors*, *fortuitus*, *fortuna* : données comparatives.

HELM Karl, 1950 : Der angelsächsische Flursegen, *Hessische Blätter für Volkskunde*, 41, 34-44.

HELTEN W. van, 1910 : Grammatisches LXXIX-LXXXVIII, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 36, 453-515.

HEMBERG Bengt, 1955 : *ANAX, ANASSA, ANAKES als Götternamen*, Wiesbaden.

HEUSLER Andreas, 1962 : *Altisländisches Elementarbuch* (5ème éd.), Heidelberg. (Germanische Bibliothek, 1, Reihe).

HILLEBRANDT Alfred, 1927 - 1929 : *Vedische Mythologie*, 2 vol. (2ème édition), Breslau.

HIRT Hermann, 1913 : Fragen des Vokalismus und der Stammbildung im Indogermanischen, *Indogermanische Forschungen*, 32, 209-318.

HÖFLER Otto, 1934 : *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1 - Das Germanische Totenheer - Mythos und Kult, Frankfurt am Main.

1937 : *Das germanische Kontinuitätsproblem*, Hamburg.

1952 a : Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, *Edda, Skalden, Saga, Festschrift für Felix Genzmer*, Heidelberg, 1-67.

1952 b : *Germanisches Sakralkönigtum*, 1 Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, Tübingen, Münster, Köln.

1956 : Der Sakralcharakter des germanischen Königtums, *The Sacral Kingship*, Leiden, 664-701.

HOOPS Johannes, 1973 : *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. Aufl., hsg. von Heinrich Beck, Herbert Jankuhn, Hans Kuhn, Kurt Ranke, Reinhard Wenskus, Berlin New-York.

JAISLE Karl, 1907 : *Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden*, Diss. Tübingen.

JENTE Richard, 1921 : *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*, Eine kulturgeschichtliche etymologische Untersuchung, Heidelberg.

JONVAL Michel, 1929 : *Les chansons mythologiques lettonnes publiées avec une traduction française*, Paris.

KLUGE Friedrich, 1963 : *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* 19ème édition par Walther Mitzka, Berlin.

1995 : 20ème édition par Elmar Seebold, Berlin New-York.

KRÜGER Bruno 1986-1988 : *Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa. Ein Handbuch in zwei Bänden*, Ausgearbeitet von einem Autorenkollektiv unter Leitung von -, Berlin, I, 5ème édition, 1988 II, 2ème édition, 1986.

KUHN Hans, 1951 : Es gibt kein balder «Herr», *Erbe der Vergangenheit, Festschrift für K. Helm*, Tübingen.

1968 : *Edda*, hsg. von Gustav Neckel, II, Kurzes Wörterbuch 3ème édition, Heidelberg.

LAMBERT Pierre-Yves, 1994 : *La langue gauloise*, Paris.

LAMBERTERIE Charles de, 1983 : La geste de Vahagn, *EIE* , 4, 1-35.

LEJEUNE Michel, 1947 : *Traité de phonétique grecque*, Paris. (2ème éd. 1955).

1972 : *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris.

LEUBE Achim, 1988 : Die Gesellschaft. Entwicklung und Strukturen in : Bruno KRÜGER, *Die Germanen*, I, 523-543.

LEUMANN Manu, 1950 : *Homerische Wörter*, Basel.

LOMMEL Herman, 1954 : Anahita-Sarasvati, *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 405-413.

MAC DONELL Arthur Anthony, KEITH Arthur Berridale, 1958 : *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vol., London.

MAHE Annie et Jean-Pierre 1993 : *Histoire de l'Arménie* par Moïse de Khorène Nouvelle traduction de l'arménien classique par - (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes, Paris.

MALONE Kemp, 1962 : *Widsith* 2ème éd. Copenhagen.

MANNHARDT Wilhelm, 1875 : Die lettischen Sonnemythen, *Zeitschrift für Ethnologie*, 7, 73-104 et 209-330.

MAROLD Edith, 1987 : Die norwegische Reichseinigung und die Preislieddichtung in : Ulrich Groenke (Hrsg.) *Arbeiten zur Skandinavistik*, 59-105.

MARQUARDT Hertha, 1936 : Fürsten- und Kriegerkenning im Beowulf, *Anglia*, 60, 390-395.

1938 : *Die altenglischen Kenningar*, Halle (Saale).

MAYRHOFER Manfred, 1986 - : *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (3 Bde), Heidelberg.

MEID Wolfgang, 1966 : Die Königsbezeichnungen in den germanischen Sprachen, *Die Sprache*, 12, 182-189.

1967 : *Germanische Sprachwissenschaft III : Wortbildungslehre*, Berlin (Götschen).

MEILLET Antoine, 1929 : Le nom latin Venus, *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1929, 333-337.

1932 : Les noms des chefs en grec, *Mélanges Gustave Glotz*, Paris, 587-589.

MERINGER Rudolf, 1926 : Indogermanische Pfahlgötzen (Alche, Dioskuren Asen), *Wörter und Sachen*, 9, 107-123.

MUCH Rudolf, 1898 : Der germanische Himmelsgott, *Festgabe für Richard Heinzel*, Halle a. S., . 189-278.

1902 : Der Sagenstoff der Grimnismal, *ZfdA*, 46, 309-329.

1924 : Balder, *ZfdA*, 61, 93-126.

1925 : Widsith. beiträge zu einem commentar, *ZfdA*, 62, 113-150.

1967 : *Die Germania des Tacitus*, Erläutert von -. Dritte, beträchtlich erweiterte Auflage, unter Mitarbeit von Herbert Jankuhn, herausgegeben von Wolfgang Lange, Heidelberg.

NECKEL Gustav, 1920 : *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund.

NEU Erich, 1974 : *Der Anitta-Text*, Wiesbaden.

NILSSON Martin, 1906 : *Griechische Feste*, Leipzig.

1927 : Das homerische Königtum, *Sitzungsberichte der preußischen Akademie zu Berlin*, 1927, 23-40 (= *Opuscula selecta*, II, Lund, 1952, 871-897).

1950 : *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, 2ème éd., Lund.

O'BRIEN Steven, 1982 : Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythology , *JIES*, 10, 117-136.

OLDENBERG Hermann, 1909-1912 : *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*, Berlin.

OLRIK Axel, 1919 : *The heroic legends of Denmark*, transl. by Lee M. Hollander, New-York, London.

PALMER L.R., 1955 : *Achaeans and Indo-Europeans*, Oxford.

PAULY August, WISSOWA Georg, 1894 : *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2ème édition, Stuttgart.

PIRART Eric, 1995 : *Les Nāsarya*, Vol I, Genève, (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. CCLXI).

PISANI Vittore, 1928 : Elena e l'cidolon, *Rivista de Filologia e de Istruzione Classica*, 56, 476-499 (= *Lingue e Culture*, Brescia, 1969, 323-345).

1930 : Miscellanea etimologica 50, *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie sesta, vol. VI, 174-181.

POKORNY Julius, 1959 : *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern München.

POLOME Edgar C., 1953 : L'étymologie du terme germanique **ansuz* «dieu souverain», *Etudes Germaniques*, 8, 36-44.

PRZYLUKI Jean, 1936 : Les Aśvin et la grande déesse, *Harvard Journal of Asian Studies* 1, 129-135.

PUHVEL Jaan, 1955 : Greck ANAX, *ZVS*, 73, 202-222.

RAU Wilhelm, 1957 : *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*, Wiesbaden.

RIBEZZO Fr., 1928 : Per la cittadinanza di alcune parole greco-italice 2 *anax-basileús*, *Rivista Indo-Greco-Italica*, 12, 94-97.

RIX Helmut, 1992 : *Historische Grammatik des Griechischen*, 2ème éd., Darmstadt.

ROSENFELD Hellmut, 1955 : Alemanischer Ziu-Kult, *Archiv für Kulturgeschichte*

37, 306-335.

1963 : Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube, *Fs. F. van der Leyen*, 269-286.

SARUP Lakshman, 1920 : *The Nighanṭu and the Nirukta*, transl. by -, Delhi.

SAUSSURE Ferdinand de, 1955 : *Cours de linguistique générale*, 5ème édition publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Paris.

SCHIER Kurt, 1968 : Freys und Fródis Bestattung, *Festschrift für Otto Höfler*, 389-409.

SCHILLING Robert, 1958 : Les origines de la Vénus romaine, *Latomus*, 17, 3-26.

SCHLERATH Bernfried, 1960 : *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXIII, 3).

SCHRADER Otto, NEHRING Alfons, 1923-1929 : *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (2ème éd.). Berlin Leipzig.

SCHRÖDER Franz Rolf, 1924 : *Germanentum und Hellenismus*, Heidelberg. 1951 : Erce und Fjörgyn, *Fs. Karl Helm*, 25-36.

SCHULZ Walther, 1932 : Archäologisches zur Wodan- und Wanenverehrung *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, 19, 161-172.

SCHWYZER Eduard, 1915 : *Mélissa*, *Glotta*, 6, 84-86.

1939 : *Griechische Grammatik*, München.

SEARLE William George, 1897 : *Onomasticon Anglo-Saxonicum*, A list of Anglo-Saxon Proper Names from the Time of Beda to that of King John, Cambridge.

SENART Emile, 1967 : *La Bhagavad-Gîtâ* traduite du sanskrit avec une introduction par - (3ème tirage), Paris.

SIMEK Rudolf, 1984 : *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart.

SISAM Kenneth, 1953 : Anglo-saxon royal genealogies, *Proceedings of the British Academy*, 1953, 287-348.

SOETEMAN C, 1961 : Venus apud Germanos ? *Neophilologus*, 45, 45-54.

SOLMSEN Félix, 1897 : Zum Phrygischen , *ZVS*, 34, 36-68.

STORMS Godfrid, 1948 : *Anglo-saxon Magic*, The Hague.

STRAUSS Jürgen W., 1974 : *Eine Komponentenanalyse im verbal- und situations-kontextuellen Bereich. Die Bezeichnungen für "Herr" und "Gebietler" in der angelsächsischen Poesie*, Heidelberg.

STRÖM Hilmert, 1939 : *OE Personal Names in Bede's History. An etymological-phonological investigation*, Lund.

SZEMERENYI Oswald, 1979 : Etyma Graeca IV (22-29) : Homeric et Mycenaica *Studi Micenei ed Egeo-anatolici*. 20, 207-226.

1991 : *Scripta minora* Selected Essays in Indo-European, Greek, and Latin, Innsbruck.

TORP Alf, FALK Hjalmar, 1909 : *Wortschatz der Germanischen Spracheinheit*, Göttingen.

TRIER Jost, 1963 : *Venus*, Etymologien um das Futterlaub, Köln-Graz, (Münstersche Forschungen, Bd 15).

TROADEC Jean-Pierre, 1995 : *La Geste des Danois* par Saxo Grammaticus, traduit du latin par -, présenté par François-Xavier Dillmann, Paris.

TURVILLE-PETRE E.O. Gabriel, 1935 : The Cult of Freyr in the Evening of Paganism, *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, Literary and Historical Section*, vol. III, 317-333.

1964 : *Myth and Religion of the North*, The Religion of Ancient Scandinavia, London.

TURVILLE-PETRE Joan E., 1958 : Hengest and Horsa, *Saga Book of the Viking Society* XIV-4, 273-290.

1978-1979 : On Ynglingatal, *Medieval Scandinavia*, 11, 47-67.

VARENNE Jean, 1967 : *Mythes et légendes extraits des Brâhmana*, Paris.

VENTRIS Michael, CHADWICK John, 1973 : *Documents in Mycenaean Greek* (2nd ed.), Cambridge.

VRIES Jan de, 1956 : Das Königtum bei den Germanen, *Saeculum*, 7, 289-309.

1957-1957 : *Altgermanische Religionsgeschichte* (2ème édition), 2 Vol., Berlin,

(Grundriß der germanischen Philologie, 12).

1962 *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch* (2ème édition), Leiden.

1971 : *Nederlands etymologisch woordenboek*, Leiden.

WAGNER Norbert, 1960 : Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 79, 1-17 et 225-247.

WALDE A., HOFMANN, J.B., 1938-1954 : *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* 3ème édition, 2 vol., Heidelberg.

WARD Donald, 1968 : *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley and Los Angeles.

WHITELOCK Dorothy, 1984 : *The Beginnings of English Society*, Harmondsworth, (The Pelican History of England, 2).

WIKANDER Stig, 1950 : Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, *La Nouvelle Clio*, 1 et 2, 310-329.

WINDEKENS A. J. van, 1948 : L'origine asianique de quelques noms du chef-roi en grec, *Le Muséon*, 61, 277-290.

1976 : *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes*, vol. 1. La phonétique et le vocabulaire, Louvain.

WINTER Werner, 1970 : Some Widespread Indo-European Titles, *Indo-European and Indo-Europeans*, ed. by George Cardona, Henry M. Hoenigswald and Alfred Senn, Philadelphia, 49-54.

CARACTERES GENERAUX DE L'EPOPEE CELTIQUE

Pour un esprit occidental de formation classique, le mot épopée évoque immédiatement le nom d'Homère, les aventures d'Ulysse, bien sûr, mais avant tout la colère d'Achille sous les murs d'Ilion. On concède à l'*Enéide* ou à la *Pharsale* le titre d'épopée, tout en précisant bien qu'il s'agit là d'imitation plus ou moins artificielle ou servile d'Homère. Il est également significatif que les auteurs d'histoire littéraire du français aient répugné à utiliser ce terme pour désigner, par exemple, la *Chanson de Roland* et, de même, les spécialistes de l'occitan ancien : les uns et les autres utilisent en général le mot geste ou l'expression chanson de geste(s) et sous le premier terme, le *Robert* va jusqu'à préciser : «par extension, épopée» !

On a longtemps enseigné que l'épopée était «la forme merveilleuse que les peuples jeunes donnent spontanément à l'histoire» (1). Il est bien évident qu'une telle définition nous paraît aujourd'hui bien peu satisfaisante. De même, on hésitera à suivre le schéma qui voudrait assimiler l'épopée au poème épique sagement composé d'hexamètres dactyliques ou de leurs équivalents pour la bonne raison que, dans ce cas, je devrais me rasseoir dans mon coin car mon exposé serait sans objet : il n'y a rien de ce genre dans le monde celtique classique ! On se bornera donc à une définition plus lâche et on considérera comme épiques des récits transmis en général par voie manuscrite qui, pour être le plus souvent d'auteurs anonymes, n'en représentent pas moins des œuvres littérairement élaborées destinées à être récitées devant un auditoire formé de nobles seigneurs au Moyen-Age. C'est là un point de vue limitatif qui exclut donc le conte populaire qui visait un public de paysans et petites gens et les

(1) Cf. *Encyclopædia Universalis* 7, Paris, 1985, p. 70.

textes d'édification liés, dans nos pays, à l'approfondissement ou à la diffusion du christianisme. Il faudrait, certes, nuancer ces propos, car telle ballade populaire d'Ecosse ou de Bretagne peut refléter une geste épique et il en va de même pour certains passages de vies de saints, par exemple. On considérera néanmoins comme proprement épiques des textes à coloration guerrière chantant les exploits de héros de jadis proposés comme modèles aux contemporains et fondés sur des traditions indigènes qu'ils présentent sous une forme artistiquement travaillée. Il n'y a donc là, comme le remarque justement Etiemble (2), rien de «spontané» ni de «primitif».

En ce qui concerne la forme, les textes irlandais se rapprochent beaucoup des sagas islandaises. Comme elles, ils sont écrits en prose, mais parsemés çà et là de morceaux poétiques. Les récits gallois, en revanche, nous apparaissent pratiquement sans soutien poétique. Une caractéristique des uns et des autres est la tradition manuscrite toujours très postérieure à la rédaction du récit et toujours recopiée dans une langue modernisée par les scribes. Cela fait penser aux éditions de Rabelais, par exemple, mises en français moderne à l'usage du grand public : non seulement la graphie extérieure des mots est mise au goût du jour, mais certaines formes, verbales surtout, sont remplacées par de plus récentes. C'est surtout valable pour l'irlandais, car le système verbal du vieil-irlandais était d'une complication qui fait souvent le désespoir des philologues ou la délectation morose des linguistes. On peut penser que, parfois, les verbes demeuraient opaques pour les copistes tardifs et qu'ils les interprétaient au petit bonheur la chance ; cela nous donne parfois des formes impossibles ; dans le meilleur des cas, heureusement, ils les reproduisaient à peu près tels quels, ce qui permet aux exégètes modernes de dater grossièrement l'original ; de même, la langue ancienne connaissait le genre neutre qui disparut peu avant la date traditionnelle du début du moyen-irlandais, soit le 12ème siècle. Cependant, par inattention, les scribes ont quelquefois oublié de le transformer en masculin ou

(2) Ibid. p. 71.

féminin (3). En gallois, ce sont également des inadvertances de ce genre qui nous indiquent l'antiquité d'un texte. Une des plus notables consiste ainsi en la notation par < m > à l'intervocalique qui, en vieux-gallois et à l'imitation du latin britannique, notait la spirante nasale /μ/, écrite plus tard < u >, < v > ou < f > : la présence de < m > dans de tels cas indique une composition antérieure au 10^{ème} siècle.

C'est l'Irlande qui représente le mieux en littérature le genre épique. Il semble vraisemblable que les anciens Celtes continentaux aient connu eux aussi de telles compositions mais rien n'est parvenu jusqu'à nous, pas même le nom des thèmes qu'ils auraient pu traiter : tout au plus peut-on soupçonner que tel pouvait être le rôle des bardes en temps de paix en présence des chefs et guerriers de leurs tribus, mais ce n'est qu'une extrapolation à partir de leur statut chez les princes cambriens et gallois beaucoup plus tard. En Irlande, les *baird* (sg. *bard*) étaient des «poètes de rang inférieur» comme les définit exactement le *Lexique* de Vendryes, - Bachellery - Lambert (4) par opposition aux *filid* (sg. *file*) «poètes supérieurs», savants, légistes, historiens, proprement «voyants» (de la racine **uel-* «voir», limitée aux trois groupes linguistiques occidentaux, italique, germanique et celtique) (5), classe sociale que nous pouvons regarder comme celle à laquelle nous devons nos textes épiques puisqu'ils étaient les gardiens de la tradition «historique» si on entend par cette épithète le corpus des hauts faits, considérablement embellis, des anciens héros de la tribu et des aventures des dieux. Lorsque la foi nouvelle s'imposa, c'est sans doute parmi cette élite culturelle que se recrutèrent les moines, épine dorsale du christianisme irlandais où le clergé séculier ne tenait qu'une place modeste. Leurs nombreuses missions apostoliques en Bretagne et sur le

(3) Voir KENNETH HURLSTONE JACKSON (éd.), *Aislinge Meic Con Glinne*, Dublin 1990, pp. 80-81.

(4) J. VENDRYES, (+ E. BACHELLERY et P.Y. LAMBERT), *Lexique étymologique de l'irlandais ancien* [= LEIA], B 18, Dublin/Paris 1959.

(5) J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* [= IEW], Bern/München 1959, p. 1136 s.

continent montrent que leur foi était profonde et leurs convictions chrétiennes indiscutables, mais cela ne les conduisit pas à l'oubli des traditions de leur peuple. Il me plaît de rappeler le dernier paragraphe de la *Táin bó Cúalnge* dans la recension du *Book of Leinster* (6) :

Sed ego qui scripsi hanc historiam aut uerius fabulam quibusquam fidem in hac historia aut fabula non accommodo. Quaedam enim ibi sunt praest[r]igia demonum, quaedam autem figmenta poetica, quaedam similia uero, quaedam non, quaedam ad delectationem stultorum.

Mais cette «fable», il avait pris grand soin de la copier sur cinquante folios précieux de manuscrit, soit 4930 lignes de la plus récente édition et, immédiatement avant cette excuse en latin, il concluait le texte moyen-irlandais par ces mots :

Bendacht ar cech óen mebraigfes go hindraic Táin amlais seo 7 ná tuillfe cruth aile furri. (7)

Ce brave homme fait immédiatement penser à notre regretté ami Vladimir Georgiev qui, au début de son ouvrage sur les langues indo-européennes (8), dit à peu près que c'est grâce à la lumière du marxisme-léninisme qu'on a pu résoudre les problèmes linguistiques qui se posent à leur propos puis, durant quatre cents pages, poursuit un exposé des plus classiques sans la moindre

(6) CÉCILE O'RAHILLY, *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, Dublin 1970, p. 136 : «Pour moi qui ai écrit ce récit, ou plutôt cette fable, je n'accorde pas foi aux divers incidents de ce récit ou de cette fable. Car certains d'entre eux sont des tromperies des démons, d'autres des fictions poétiques, certains sont vraisemblables, d'autres non, d'autres encore pour la jouissance des sots».

(7) «Bénédition sur quiconque se rappellera fidèlement la *Táin* telle qu'elle est écrite ici et n'y ajoutera pas une autre forme».

(8) VLADIMIR I. GEORGIEV, *Introduction to the History of the Indo-European Languages*, Sofia 1981.

allusion à cette lumière... Comme l'écrivait en marge du livre de Mgr. Duchesne sur l'Eglise primitive l'historien des dogmes Joseph Turmel : «Grâce à cet habile subterfuge, il évita les Foudres de la Bête ! » (9). Sincèrement ralliés à la religion chrétienne, les *filid* n'en gardaient pas moins la «fidèle sapience» propre aux anciens druides (10) et cela n'allait pas, parfois, sans conflit dont on pourrait trouver un écho dans un poème gallois composé entre le 9ème et le 12ème siècle (faussement attribué à Taliesin), *Preiddeu Annwn* (11),

Myneych dychnut	val bleidawr...
ny wdant pan yscar	deweint a gwawr.
neu wynt pwy hynt	pwy y rynnawd.
py va diua	py tir a plawd.

En tout cas, clercs ou laïcs, les anciens Irlandais et les anciens Gallois ont su nous transmettre le plus précieux de leur patrimoine et être de fidèles serviteurs d'une mémoire qui est notre mémoire.

(9) J'ai lu personnellement cette annotation de la main de l'abbé (excommunié *vitandus* !) Joseph Turmel sur son exemplaire de *l'Histoire ancienne de l'Eglise* (3 volumes. Paris 1906-10) de son compatriote malouin Mgr. H. Duchesne, à propos d'une question hérésiologique ancienne sentant le soufre dont il s'était tiré par une pirouette lénifiante.

(10) Si on veut bien accepter mon explication du mot «druide» par «qui sait fidèlement» *Hor Yezh* 46 (1965) pp. 23 ss. et E.I.E., Mars 1986, pp. 41-53, notamment p. 45.

(11) Voir «'Preiddeu Annwn' and the Figure of Taliesin» par MARGED HAYCOCK, *Studia Celtica* 18/19 (1983/4) pp. 52-78, vers 53, 55-57 : «les moines forment bandes comme des loups, ils ne savent pas quand ténèbre et lumière se séparent, ni le vent, quelle est sa course, quelle sa ruée, quel lieu il dévaste, quelle terre il frappe». L'auteur (pp. 57 ss.) tente de minimiser ce conflit : il n'en demeure pas moins que pour le poète qui composa ce poème, cela revient à dire que les moines se caractérisaient par une sainte ignorance et n'avaient rien compris à rien ni à Boèce en particulier...

Les Grecs fondaient leur *παιδεία* sur deux poèmes qui étaient pour eux le Livre. Les traditions irlandaises sont beaucoup plus touffues et classent leurs multiples textes épiques par genre ; c'est ainsi que nous avons des *togla* « destructions (de manoirs) », des *tochomlada* « migrations », des *oigrne* « meurtres », des *aitheda* « fuites (du domicile conjugal) », des *tochmarca* « courtises », des *imrama* « navigations » et surtout les célèbres *tána bó* « razzias de vaches ». La critique moderne, depuis Thurneysen en particulier (12), préfère utiliser un regroupement par cycles. Il y a ainsi un *Cycle mythologique*, traité, du point de vue irlandais ancien, comme de l'histoire, histoire merveilleuse de la prise de possession de l'Irlande (*Lebor Gabála Érenn*) (13) par des races de dieux et d'hommes qui occupèrent successivement le territoire de l'île jusqu'à la venue des fils de Míl, les Irlandais actuels (14) ; parmi eux on signalera les *Fomoire*, les *Fir Bolg* et, surtout, les *Túatha Dé Danann* « les gens des dieux (fils) de Dana » qui représentent les équivalents irlandais des divinités classiques du panthéon indo-européen. Leurs démêlés avec les deux précédentes races d'envahisseurs font l'objet de deux textes célèbres, les deux batailles de Mag

(12) R. THURNEYSEN, *Die irische Helden- und Königsage bis zum 17. Jahrhundert*, Halle 1921 [repr. Hildesheim/New York 1980] pp. 4-5.

(13) Le *Lebor Gabála Érenn* a été publié en cinq volumes par R.A.S. MACALISTER (Dublin, 1938-56), et tant l'établissement du texte que les méthodes d'édition et la traduction ont été sévèrement critiqués ; voir, p. ex. le compte-rendu extrêmement sévère de D.A. BINCHY, *Celtica* 2/1 (1952) pp. 195-209 et maintenant l'étude fouillée de R. MARK SCOWCROFT, « *Leabhar Gabhála, I. The Growth of the Text ; II. The Growth of the Tradition* » dans *Ériu* 38 (1987) pp. 81-142 et 39, (1988) pp. 1-66.

(14) Voir THOMAS F. O'RAHILLY, *Early Irish History and Mythology*, Dublin, 1946 (2^e 1957). Les thèses de cet ouvrage sont discutables et ont été longuement discutées, mais il demeure indispensable par la richesse de l'information de l'auteur.

Tured (15) qui ont fait l'objet, la seconde surtout, de nombreux commentaires de la part des historiens des religions, ce qui semblerait au premier regard paradoxal puisque le *Cath Maige Tuired* ne nous est pas connu avant un manuscrit datant de la première moitié du 16^{ème} siècle (16). Au cycle mythologique succède un *Cycle des rois*, encore légendaire mais où l'histoire authentique s'introduit peu à peu (17). En dehors de l'histoire proprement dite, il faut compter l'important *Cycle de Finn* et de ses bandes guerrières que Macpherson popularisa jusqu'à la nausée et dont les forgeries ne furent pas pour peu dans l'écllosion du Romantisme à travers toute l'Europe. Enfin il y a l'épopée irlandaise par excellence, le *Cycle des Ulates* (18).

(15) Le texte de la première bataille de Mag Tured (*Cath Muige Tuired Cunga*) a été publié et traduit en anglais par J. FRASER, «The First Battle of Moytura», *Ériu* 8 (1915) pp.1-63 ; celui de la seconde se trouve aujourd'hui dans l'édition (et traduction anglaise abondamment annotée) de ELIZABETH A. GRAY, *Cath Maige Tuired, The Second Battle of Mag Tuired*, Naas (Co. Kildare) 1982. C'est à cette édition qu'il faut aujourd'hui se reporter et non à la première, par WHITLEY STOKES, «The Second Battle of Moytura», *Revue Celtique* 12 (1891) pp. 52-130, 306-308 qui a longtemps servi de référence et dont l'anglais a été copieusement traduit en français ou en breton. Une seconde version de cette dernière bataille, en irlandais moderne (1651-1652), a été publiée par BRIAN Ó CUIV, *Cath Muighe Tuireadh, The Second Battle of Magh Tuireadh*, Dublin 1945. Elle a été traduite en français par CHRISTIAN-J. GUYONVARCH, *Textes mythologiques irlandais*, Rennes 1980, pp. 60-78.

(16) E. GRAY, *op. cit.* p. 1, 12 ss.

(17) MYLES DILLON, *The Cycles of the Kings*, Cambridge 1946.

(18) Le titre de l'ouvrage de THURNEYSSEN, cité n. 12, est trompeur : il devait traiter de l'ensemble des textes épiques irlandais, ainsi qu'il l'annonce dans son *Einleitung* pp. 4-5, mais pris par d'autres travaux il ne put mener à terme que la partie consacrée au *Cycle des Ulates*. C'est, encore aujourd'hui, la meilleure description qu'il soit de ce problème ; ses analyses des divers récits font encore, dans l'ensemble, autorité : il serait souhaitable qu'il fût mis à jour pour ce qui regarde la bibliographie des nombreuses éditions de textes réalisées depuis 1921.

Il se compose de nombreux récits, une bonne soixantaine au moins, d'âge et d'ampleur fort différents, de langue et de style aussi, transmis par des manuscrits allant du douzième au dix-neuvième siècle car l'invention de l'imprimerie n'empêcha pas les lettrés et semi-lettrés d'Irlande de copier et recopier les textes, non sans les modifier, profondément parfois, comme on l'a déjà mentionné. Contrairement à l'*Illiade* et à l'*Odyssee*, il n'existe pas ici de vulgate qui puisse servir de norme et c'est parfois dans des manuscrits médiocres ou récents que peut se cacher la bonne leçon lorsque nous avons la chance de posséder plusieurs traditions. Mais ce n'est pas seulement la critique grammaticale ou lexicale qui est ici en cause : plusieurs récits et non des moindres présentent plusieurs versions donnant d'un même événement des récits différents, parfois incompatibles ou contradictoires. Les questions de filiation, en particulier, sont fort embrouillées, ce qui ne laisse pas d'étonner chez un peuple aussi féru de généalogie que l'irlandais. Il semble bien cependant que ces contradictions n'aient pas gêné les auditeurs anciens. Tous ces récits sont centrés autour d'un texte majeur, la *Táin bó Cúailnge*, c'est-à-dire «la razzia des vaches de Cúailnge» et de son principal héros, le jeune CúChulainn, champion des Ulates ou gens d'Ulster opposés au roi des Conachtiens ou gens de Connaught et à l'ensemble des gens d'Irlande. Ce n'est pas la moindre ironie de l'histoire que de voir, encore aujourd'hui, «Ulates» et «Irlandais» se déchirer comme dans les plus vénérables traditions du pays, même si les enjeux ne sont plus la prise de possession d'un taureau fameux.

De ce texte, nous possédons trois recensions. La première, qui est aussi la plus ancienne (19), se trouve en particulier dans le *Lebor na Huidre* (20), qui est aussi le plus vieux manuscrit contenant des récits en prose et que l'on date des environs de 1100, dans le *Yellow Book of Lecan*, de la fin du 14^{ème} siècle

(19) Edition critique et traduction anglaise par CÉCILE O'RAHILLY, *Táin Bó Cúailnge, Recension I*, Dublin 1976.

(20) BERGIN & BEST (éd.), *Lebor na Huidre*, 11. 4479-6722, Dublin 1929. Le texte du *Yellow Book of Lecan* a été édité par Strachan & O'Keefe, Dublin 1912.

et dans deux autres manuscrits du 16^{ème} siècle. Une deuxième recension (21), plus longue et aussi plus récente est contenue dans le *Book of Leinster* (22) qui date des 13^{ème}, 14^{ème} siècles et quelques autres manuscrits plus récents (23). La troisième recension, enfin, ne nous est connue que très fragmentairement par deux manuscrits tardifs (24) mais qui semblent parfois remonter à des traditions anciennes. Dans l'ensemble, on estime que ce récit fut sans doute rédigé au 9^{ème} siècle au plus tard, mais il est incontestable que cette rédaction fut précédée d'une longue existence orale : on pose à la base un incident central autour duquel s'agrégèrent peu à peu divers thèmes au gré des improvisations des conteurs officiels des entourages royaux (25). Le thème central peut se résumer en quelques phrases : le roi Ailill de Connacht et sa femme Medb décident d'envahir l'Ulster, dirigé par le roi Conchobor mac Fachtna afin de s'emparer d'un taureau fameux, Donn Cuailnge, «le Brun de Cuailnge.». Parmi les guerriers dont ils peuvent disposer se trouvent notamment des exilés ulates menés par Fergus mac Róig et Cormac Conn Longas. Les Irlandais profitent adroitement de la déficience des Ulates, souffrant à ce moment de l'année d'une langueur résultant d'une malédiction qui les frappe périodiquement et les rend inaptes à toute action de sorte que toute la défense de la province repose sur le

(21) Edition par Cécile O'RAHILLY, *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster*, Dublin 1970.

(22) Le texte du *Book of Leinster* avait été édité et traduit en allemand par E. WINDISCH, *Die altirische Heldensage Táin Bó Cúailnge nach dem Buch von Leinster*, Leipzig 1905. On dispose aujourd'hui d'une édition diplomatique complète de ce précieux manuscrit ; le texte de la *Táin* se trouve au Tome 2 (Best & O'Brien, éd., Dublin 1956).

(23) CÉCILE O'RAHILLY, *The Stowe Version of Táin Bó Cúailnge*, Dublin 1978 ; PÁDRAIG Ó FIANNACHTA (éd.) *Táin Bó Cúailnge. The Maynooth Manuscript*, Dublin 1980. (Tous deux sans traduction).

(24) La Recension III du manuscrit H. 2. 17 a été éditée par THURNEYSSEN, ZCP 8, 538-554 ; celle de Eg. 93 par Nettlau, RC 14, 254-5 ; 15, 62-78 ; 198-208.

(25) On se reportera à l'excellent chapitre de C. O' RAHILLY (*op. cit.* n. 21) «Growth and Structure of TBC» pp. XVI-XXV.

seul CúChulainn, encore adolescent de dix sept ans et donc exempté de la faiblesse malative. Au cours des temps la saga se développa, les duels des héros se multiplièrent, les énumérations d'acteurs, les récits concernant les lieux traversés par l'expédition aussi, et là l'intérêt que les Irlandais portèrent toujours aux toponymes se donna libre cours entraînant de nombreuses digressions. Il y a plus : comme le récit de la *Táin* ne pouvait pas s'enfler sans limite, on lui agréa des histoires particulières concernant les principaux héros. C'est ce que l'on appelle les *remscéla* «prérécits», un peu analogues aux compléments que les Grecs écrivirent sur l'*Illiade*. Certains de ces textes ne le cèdent en rien par la vigueur du style et - pour nous - l'intérêt des études ethnologiques, sociologiques et religieuses à la grande épopée elle-même ; on citera, par exemple, *Táin Bó Froích* «razzia des vaches de Fróech» (26), *Fled Bricrend* «festin de Bricriu» (27), *Mesca Ulad* «ivresse des Ulates» (28), *Togail Bruidne Da Derga* «destruction du fort de Da Derga» (29), *Compert Con Culainn* «conception de CúChulainn», *Aided Oenfir Aife* «meurtre du fils unique d'A.», *Tochmarc Emire* «courtise d'Emer», *Aided Con Culainn* «meurtre de CúChulainn» (30), *Serglige*

(26) *Táin Bó Fraích*, éd. W. MEID, Dublin 1967. Une précédente édition par M.E. BYRNE ET M. DILLON (Dublin 1933) a été traduite en anglais par ceux-ci et publiée dans les *Études Celtiques* 2 (1937) pp.1-27. Aujourd'hui, on se reportera avec profit à W. MEID, *Die Romanze von Froech und Findabair. Táin Bó Froích*, Innsbruck 1970, qui procure un texte normalisé, une traduction allemande, un commentaire philologique et linguistique de chaque mot et un glossaire complet. C'est, sans aucun doute, une des meilleures introductions à l'irlandais ancien.

(27) GEORGE HENDERSON (éd.), *Fled Bricrend. The Feast of Bricriu*, London 1899. Cette édition, vieillie, doit être remplacée par une nouvelle de PROINSIAS MAC CANA (Dublin).

(28) J. CARMICHAEL WATSON, *Mesca Ulad*, Dublin 1941 (rééd. 1983).

(29) E. KNOTT, *Togail Bruidne Da Derga*, Dublin 1936 (rééd. 1975).

(30) Ces quatre textes ont été édités par A.G. VAN HAMEL, *Compert Con Culainn and Other Stories*, Dublin 1933 (rééd. 1978).

Con Culainn «maladie de CúChulainn» (31), etc.

Tous ces récits concourent à nous donner une image vivante de ce que fut la société irlandaise héroïque et, sauf rares interpolations, antérieure à la venue des Normands, voire à celle des Vikings. Il y a beaucoup de disputes à ce sujet depuis d'Arbois de Jubainville et d'autres au début du siècle qui n'hésitaient pas à comparer directement avec la civilisation homérique (32) jusqu'aux plus récents exégètes irlandais qui, en bons catholiques, y voient une influence chrétienne indiscutable. Entre ces deux thèses, aussi excessives l'une que l'autre, il faut, je crois, prendre une voie moyenne. Certains traits de civilisation paraissent véritablement archaïques ; par exemple, le thème de la razzia des vaches qui est le sujet même de neuf récits rappelle trop la *βοηλασία* de *Λ* 670 ss. ou encore la phrase de César, BG 6, 23, 6 : *Latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines cuiusque ciuitatis fiunt, atque ea iuuentutis exercendae ac desidiaie minuendae causa fieri praedicant* (33) pour être un simple prétexte littéraire. De même ces banquets de guerriers où le plus valeureux se voit attribuer la portion du héros après avoir gaillardement trucidé ses compétiteurs (*Fled Bricrend*, *Scéla Mucce Meic Dathó* «histoire du cochon de Mac Dathó» (34) sont attestés chez les Celtes depuis Posidonios (35) et sont trop naturellement contés pour ne pas être des récits - sans doute enjolivés et poussés au paroxysme - de faits contemporains et, somme toute, assez courants.

(31) MYLES DILLON (éd.), *Serglige Con Culainn*, Dublin 1953.

(32) Dans son *Cours de littérature celtique*, notamment vol. 6, *La civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique* (Paris 1899).

(33) «Le vol n'a rien de déshonorant, quand il est commis hors des frontières de l'Etat : ils [= les Gaulois] prétendent que c'est un moyen d'exercer les jeunes gens et de combattre chez eux la paresse» (trad. L.A. CONSTANS, Budé). Voir aussi W. MEID, *Romanze*, p. 67.

(34) RUDOLF THURNEYSSEN (éd.), *Scéla Mucce Meic Dathó*, Dublin 1935 (rééd. 1951).

(35) Cité par Athénée, éd. Müller, *Fragmenta Hist. Græc.* 3, 259-60.

A propos des «contorsions» de CúChulainn, on est allé chercher bien loin des faits de chamanisme. Encore que ce ne soit pas absolument exclu, les manifestations de fureur guerrière sont trop bien attestées dans le domaine indo-européen pour que l'on ne voit pas ici un héritage. Il n'est pas jusqu'au char, à la position du guerrier et de son cocher qui ne puisse ainsi s'expliquer facilement et de façon convaincante (36). Cela dit, au 9^{ème} siècle, date probable de la rédaction du noyau de ces histoires, après donc plus de quatre siècles de christianisation, il serait bien improbable que nombre de traits chrétiens ne se soient pas introduits naturellement dans les récits, mais les forces plus ou moins conscientes d'une tradition épique et littéraire ont pu limiter cette participation qui est certainement beaucoup moins sensible dans les récits irlandais que, par exemple, dans les chansons de geste françaises ; on chercherait en vain un évêque Turpin, par exemple, dans la *Táin* ou ses *remscéla*, même les plus récentes ; c'est à peine si on nous dit, dans une incidente (*Aided Chonchobuir* «mort de Conchobor») que Conchobor mourut lors de la crucifixion du Christ et qu'ainsi il ne put malheureusement pas la venger (37). En revanche, dans presque tous les récits on remarque des traits qui se réfèrent à des actes, des coutumes, etc. qui semblent nettement achrétiens et doivent donc se rapporter à une période antérieure à la venue de Patrick ; on ne peut guère préciser davantage l'*Urgeschichte* des récits, sinon au coup par coup et par l'analyse minutieuse de chaque texte (38).

Le paysage littéraire change sensiblement avec les Galles. Par l'ampleur de

(36) Cf. ERIC P. HAMP, «On the fundamental IE orientation», *Ériu* 25 (1974) pp. 253-261.

(37) Voir *Heldensage* p. 537.

(38) On consultera par exemple les passages que DUMÉZIL a consacré çà et là aux Celtes, M. DILLON & N.K. CHADWICK, *The Celtic Realms* (London 1967), ALWYN REES & BRINLEY REES, *Celtic Heritage* (London 1961). Plus près de nous, le tout récent ouvrage de PHILIPPE JOUET, *L'Aurore celtique : Fonction du héros dans la Religion cosmique* (Paris 1993 [1994]) qui est un excellent exemple de l'utilisation intelligente des textes.

la tradition manuscrite, d'abord, ensuite par son âge. En effet, la littérature épique s'y réduit à *Pedeir Keinc y Mabinogi* («les quatre branches du Mabinogi») (39) auxquelles il faut ajouter *Mal y kavas Culhwch Olwen* («comment Culhwch trouva Olwen») (40). Ces textes et quelques autres récits, plus tardifs et plus liés à la littérature continentale contemporaine (41), nous furent transmis

(39) On se reportera toujours à l'édition de Sir IFOR WILLIAMS, *Pedeir Keinc y Mabinogi allan o Lyfr Gwyn Rhydderch* (Caerdydd, 1951, plus. réimpr.) dont le commentaire littéral (en gallois) reste indispensable. La meilleure traduction est celle de G. JONES & T. JONES, *The Mabinogion*, London 1949. En français, la traduction de JOSEPH LOTH, *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch*, Paris 1913 (réimpr. Genève 1975) mérite toujours d'être consultée, bien qu'elle soit vieillie, en raison de la clarté du style et de l'abondance de ses notes. Ces deux traductions comprennent aussi *Culhwch* et les romans. Il en va de même pour la traduction de PIERRE-YVES LAMBERT, *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen-Age*, Paris 1993.

(40) La meilleure édition, avec de copieuses notes et un glossaire complet est celle de RACHEL BROMWICH & D. SIMON EVANS, *Culhwch and Olwen. An Edition and Study of the Oldest Arthurian Tale*, Cardiff 1992.

(41) Les «romans» et «contes» comprennent : «Histoire de Peredur fab Efwrawg» (GLENYS WITCHARD GOETINCK, *Historia Peredur vab Efwrawc*, Caerdydd 1976), «Songe de Maccsen Wledig», «Rencontre de Lludd et Llefelys'» (BRYNLEY F. ROBERTS, *Cyfranc Llludd a LLeffelys*, Dublin 1975), «Songe de Rhonabwy» (MELVILLE RICHARDS, *Breudwyt Ronabwy*, Caerdydd 1948), «le conte de la Dame de la Fontaine» (R.L. THOMSON, *Owein or Chwedyl Iarllles y Ffynnawn*, Dublin 1975) et le «Conte de Gereint fab Erbin». La dispute est toujours grande parmi les spécialistes pour déterminer quelle est la part galloise et quelle la continentale (française en particulier) dans la plupart de ces récits. Une chose au moins est certaine : les Normands ont servi d'intermédiaire, mais parmi ces barons «normands» il y avait beaucoup de Bretons, aussi a-t-on pu soutenir avec plus ou moins de pertinence et de brio qu'il s'agissait d'un échange entre Brittons de Bretagne et de Bretagne, ces derniers, trilingues probablement pour ceux résidant en Galles, auraient été les truchements naturels pour cette rencontre... Cela reste à prouver cependant.

essentiellement par deux manuscrits : *Llyfr Gwyn Rhydderch* (42) des environs de 1350 et *Llyfr Coch Hergest* (43) écrit par plusieurs scribes entre 1380 et 1410 semble-t-il ; on les désigne habituellement en français *Livre Blanc* et *Livre Rouge* respectivement. On possède également un manuscrit plus ancien, Peniarth 6 (44), copié vers 1225, mais qui ne contient que deux fragments assez brefs de deux des quatre «branches». Il a au moins le mérite de montrer que les scribes gallois étaient beaucoup plus fidèles que leurs collègues irlandais dans la transmission des textes : on ne trouve pas ici ces multiples recensions qui rendent si délicat l'établissement du texte dans les éditions modernes des récits irlandais. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de variantes, parfois purement orthographiques, mais aussi des morceaux de phrases, plus rarement des phrases entières qui se trouvent ici et non pas là. Ces divergences ont fait l'objet de nombreuses études de détail mais, comme le *Livre Blanc* est incomplet, on peut suppléer à ses lacunes, sans grand risque d'altération, par le texte du *Livre Rouge* et c'est ce qu'ont fait tous les éditeurs, tandis que cela ne va pas sans risques graves pour la littérature irlandaise ancienne.

Les *Pedeir Keinc* se composent de quatre récits très lâchement entrelés par la présence, éphémère parfois, du personnage de Pryderi. Le premier récit est «Pwyll prince de Dyfed» (*Pwyll Pendeuic Dyuet*) (45), qui nous narre la

(42) Edition diplomatique par J. GWENOGVRYN EVANS, *Llyfr Gwyn Rhydderch. Y Chwedlau a'r Rhamantau*, Pwllheli 1907 (2^e Caerdydd 1967).

(43) Edition diplomatique par JOHN RHÛS & GWENOGVRYN EVANS, *The Text of the Mabinogion and other Welsh Tales from the Red Book of Hergest*, Oxford 1887.

(44) Le texte de Peniarth 6 concernant le Mabinogi est commodément donné par Sir IFOR WILLIAMS aux pp. 305-308 de ses *Pedeir Keinc*.

(45) R.L. THOMSON, *Pwyll Pendeuic Dyuet*, Dublin 1957 (rééd. 1972). Cette édition séparée de la première branche du *Mabinogi*, accompagnée de nombreuses notes et d'un glossaire complet a été spécialement conçue par son auteur pour servir d'initiation au moyen-gallois classique aux étudiants ne connaissant pas assez le gallois moderne pour profiter des exégèses d'IFOR

rencontre de Pwyll avec Arawn, souverain d'*Annwfn*, c'est-à-dire de l'Outre-Monde, comment ils échangèrent un an durant leurs identités et devinrent amis ; puis la rencontre de Pwyll et de Rhiannon (< **rigantona* «reine [divine]»), et leur mariage, dont naît leur fils Pryderi qui est enlevé dès sa naissance, tandis que sa mère est accusée d'infanticide et soumise à dure épreuve, enfin les enfances de Pryderi. P. -Y. Lambert a fort bien résumé la leçon du récit :

«[L]es deux premiers épisodes illustrent donc les fondements de la royauté : sa prospérité est fondée sur la justice et le respect du contrat divin ; l'accession à la royauté se produit par l'union avec la déesse de la souveraineté, qui incarne à la fois la terre et la royauté. Ensuite viennent la pénible histoire de la pénitence de Rhiannon et le récit fantastique des premières années de son fils Pryderi. Ces deux derniers épisodes concernent donc un aspect important de la souveraineté, le problème de la succession royale ou, concrètement, la nécessité d'une progéniture et son éducation» (46).

La seconde branche est l'histoire de «Branwen, fille de Llŷr» (*Branwen uerch Lyr*) (47). Branwen («blanche corbelle»), soeur de Bendigeidfrân («corbeau béni»), roi de l'île de Bretagne, est mariée au roi d'Irlande Matholwch qui l'humilie. Ayant réussi à prévenir son frère, celui-ci envahit l'Irlande. Or c'est un géant qui passe la mer à pied et sert de pont à son armée pour franchir la Llinon (le Shannon) : *a uo penn bit pont* «quiconque est chef [lit. «tête»] soit pont». Il est vainqueur, mais un nouveau conflit éclate où, à l'exception de sept hommes, tous les guerriers brittons périssent, y compris Bendigeidfrân qui ordonne qu'on lui coupe la tête. Celle-ci, transportée à Harddlech continue à s'entretenir pendant sept ans avec ses compagnons, dont Pryderi et Manawydan, bercés par le chant magique des oiseaux de Rhiannon qui abolissent le temps.

WILLIAMS.

(46) P.-Y. LAMBERT, *op. cit.* pp. 32-33.

(47) DERICK S. THOMSON, *Branwen Uerch Lyr*, Dublin 1961 (rééd. 1976). Notes en anglais et glossaire complet.

Enfin, le chef de Bendigeidfrân est enterré à Londres, *cany doey ormes byth drwy uor y'r ynys hon, tra uei y penn yn y cud hwnnw* «car aucun fléau ne pourrait survenir par mer à cette île tant que serait le chef en cette cachette-là».

La troisième branche porte le nom de «Manawydan fils de Llŷr» (*Manawydan uab Llŷr*) (48). Dans une introduction d'une orthodoxie dumézilienne impeccable et assez touchante, P. -Y. Lambert présente ainsi ce récit :

«Il serait possible de dire que la Troisième Branche illustre (partiellement) le fonctionnement de la troisième fonction dumézilienne. Comment se nourrir, quel métier pratiquer dans la société, tels sont les problèmes qui se posent à Manawydan et à Pryderi. [...] Comme la Première Branche traitait de la royauté et la Deuxième de la guerre, il est difficile de ne pas reconnaître une *organisation consciente* [souligné par moi] des trois premiers contes autour des trois fonctions de la société indo-européenne» (49).

Tout n'est certainement pas faux dans cette analyse, il s'en faut, mais que Dumézil ait ainsi eu des disciples conscients à ce point de sa doctrine générale voici neuf ou dix siècles peut sembler merveilleux et beaucoup trop beau pour être absolument vrai. Il ressort du récit qu'après l'aventure irlandaise, Manawydan, auquel Pryderi dit, avant que de lui donner sa mère Rhiannon en mariage : «tu es l'un des trois monarques incapables» (*trydyd lledyf unben wyt*) (50) et, en effet, sous ce mauvais roi le royaume dépérit (ou plutôt s'évanouit

(48) Voir PATRICK K. FORD, «Prolegomena to a Reading of the Mabinogi : "Pwyll" and "Manawydan"», *Studia Celtica* 16/17 (1981/82) pp. 110-123.

(49) P. -Y. LAMBERT, *op. cit.* 77.

(50) Voir RACHEL BROMWICH, *Trioedd Ynys Prydein. The Welsh Triads*, p.14 (Cardiff ² 1978). Elle y analyse le mot mGa. *lledyf* «In a concrete sense «bending, oblique, prostrate»... It is evident.... that the scribe who wrote the tale understood *lleddf* in the context as denoting a person who makes little or no resistance when others forcibly deprive him of his territorial rights..., «passive» is the translation suggested most recently by W.J. GRUFFYDD». LOTH (*Mabinogion* 1, 152) traduisait «tu es un des trois qui sont princes sans l'être», ce qui

par un mauvais sort, mais c'est le destin du règne du mauvais roi Bres dans *Cath Mag Tured*) et les deux cousins sont contraints de se faire bourreliers ou cordonniers (à ce propos, Lambert rappelle à juste raison la dédicace des cordonniers d'Osma en Ibérie aux *Lugouibus* «les [deux] Lugus», mais Lugus serait-il typique de la «troisième fonction» ?). Enfin tout rentre dans l'ordre, le mirage se dissipe et les princes sont rétablis dans leurs droits. Cette branche pose des problèmes difficiles qui restent encore à résoudre (51).

La quatrième branche, «Math fils de Mathonwy» (*Math uab Mathonwy*) (52), est peut-être la plus complexe et la plus attachante. Elle y met en scène le magicien Gwydion, la naissance de deux jumeaux, l'un incontestablement divin puisqu'il s'agit de Lleu, forme moyen-galloise correspondant exactement à vlr. *Lug* et au gaulois et celtibère **Lugus*, l'autre, plus ambigu et dont on ne devine que peu de choses, Dylan eil Tôn «Dylan fils de la Vague» (53) qui disparaît aussitôt du récit. La mère des jumeaux refuse de donner à Lleu un nom, des armes et une femme : l'ingéniosité de Gwydion relèvera le défi et finalement après bien des péripéties, Lleu, trahi comme Sifrit, finira par conquérir le trône de Gwynedd, non sans avoir été un temps cordonnier tandis que l'ingénieur et

est trop large. LAMBERT, traduit *lleddf* par «impuissant» et signale en note, p. 361, qu'il faut prendre le mot «au sens propre». J'ai préféré «incapable», du fait de l'amphibologie du mot français «impuissant».

(51) Voir notamment JOHN T. KOCH, «A Welsh Window on the Iron Age : Manawydan, Mandubracios», *Cambridge Medieval Studies*, 14 (1987) pp. 17-52. Sur l'équivalence entre Manawydan et le dieu irlandais Manannan, on se reportera à J. VENDRYES, «Manannan mac Lir», *ÉC* 62 (1953-54) pp. 239-254.

(52) Sur cette branche, voir l'ouvrage touffu et passablement vieilli de W.J. GRUFFYDD, *Math uab Mathonwy. An Inquiry into the Origin and Development of the Fourth Branch of the Mabinogi*, Cardiff 1928. Voir aussi G. DUMÉZIL, «La quatrième branche du *Mabinogi* et la théologie des trois fonctions», *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris 1985, pp. 93-111.

(53) Cf. SARAH LARRATT KEEFER, «The lost tale of Dylan in the Fourth Branch of the *Mabinogi*», *Studia Celtica* 24/25 (1989/90) pp. 26-37.

pervers Gwydion n'est pas sans rappeler parfois Loki, tour à tour mâle et femelle, engendrant ou donnant naissance à Hyddwn («faon»), Hychdwn («porcelet») et Bleiddwn («louveteau») par son commerce avec son frère Gilfaethwy.

Bien différent est le récit de Culhwch et Olwen. Par certains côtés, il apparaît relativement récent puisqu'il met en scène le personnage du roi Arthur et ses innombrables chevaliers et que la démesure pousse le rédacteur final à en énumérer plusieurs centaines, dont bon nombre portent des noms farfelus. Le thème est la conquête d'Olwen par Culhwch, mais le père de la fille, Yspaddaden Pencawr («châtré chef-géant») n'exige pas moins de quarante épreuves toutes plus difficiles les unes que les autres de la part de son futur gendre et de ceux qui l'aident... Il y a là, certainement, un trait parodique que tous les commentateurs ont justement souligné. À côté de cela, il existe des éléments qui montrent le plus grand archaïsme, en particulier la délivrance de Mabon fils de Modron : on aurait dit en gaulois, Maponos fils de Matrona, «le Fils [divin] de la Mère [divine]», mots effectivement attestés, le premier dans l'inscription gauloise de Chamalières, le second dans le nom de la Marne.

On estime actuellement que le texte définitif de *Culhwch ac Olwen* fut établi et mis par écrit peu après 1081, sans doute dans quelque centre monastique du sud des Galles, dans la région où s'effectue la quête du *Twrch Trwyth* (quelque chose comme «verrat géant, roi des verrats» qui est un épisode très important dans le récit). C'est peut-être, d'ailleurs, à cette origine chez des moines que l'on doit le caractère parodique de l'ouvrage, autre épisode de la rivalité entre ceux-ci et les poètes de cour dont il fut question précédemment à propos de *Preiddeu Arnwfn*. Quoi qu'il en soit, *Culhwch* reste pour nous une mine inestimable dans la recherche des thèmes fondamentaux vécus par la société galloise au début de ce second millénaire.

Il n'est que trop évident, hélas, que ne sont parvenus jusqu'à nous que les *membra disiecta* des récits épiques gallois. L'examen des *Trioedd Ynys Prydein*

(«triades de l'Ile de Bretagne») nous révèle, à travers des énumérations par groupes de trois de noms propres accompagnés d'un qualificatif, bien des récits qui sont, sans doute, à jamais perdus pour nous. On a vu aussi que les sagas irlandaises, comme celles d'Islande, étaient parsemées de poèmes, le plus souvent dans une langue et selon des mètres extrêmement archaïques, servant de justification au récit en prose. On a pu de même se demander à juste raison si certains poèmes gallois, des *cynfeirdd* («protobardes») notamment, ne formaient pas le support d'épopées aujourd'hui disparues.

C'est un véritable miracle que l'on ait tant conservé de la tradition irlandaise, copiée et recopiée au cours des siècles par l'élite d'un peuple si persécuté et, peut-être, cette persécution même fut-elle le moteur qui incita à conserver à tout prix la mémoire ethnique. Les Gallois furent plus négligents sur ce point, mais les nombreuses allusions des poètes jusqu'au 14^{ème} siècle nous indiquent que la tradition était bien connue, au point que la recopie pouvait sembler inutile, ce qui laissa un grand vide dans les siècles de décadence qui suivirent. Quant à la Bretagne, qui dut elle aussi avoir un répertoire épique, à en juger par les œuvres recueillies par la Matière de Bretagne en langue française, la déculturation ancienne de l'élite seigneuriale et intellectuelle séduite par le pouvoir et la langue des Français, les restes de culture indigène abandonnés à un peuple de paysans dont la langue était méprisée, sombrèrent définitivement avec la perte de l'indépendance, au 16^{ème} siècle, pour ne laisser que des bribes informes dans des contes et chansons populaires trop tardivement recueillis au cours du 19^{ème} siècle.

Goulven PENNAOD

POUVOIR CENTRALISE OU POUVOIR PARTAGE

L'Orient et l'Occident au cuprolithique

Voici tantôt cent soixante-quinze ans que Christian JÜRGENSEN THOMSEN créa, à Copenhague, le système à trois périodes qui subdivise la préhistoire en Age de la Pierre, Age du Bronze et Age du Fer. Si profondément gravé qu'il soit aujourd'hui encore dans les mémoires, ce schéma a été largement dépassé par l'état de la recherche scientifique. Aujourd'hui, il n'offre plus guère à l'établissement d'une chronologie relative qu'une armature grossièrement charpentée. Ni le premier emploi du bronze, ni celui du fer comme matériaux n'ont été liés à une césure historique comparable par l'importance à l'actuelle Révolution Industrielle qui n'est toujours pas achevée (1).

John LUBBOCK, qui devait par la suite devenir Lord AVEBURY, attira dès 1865 l'attention sur la coupure évidente qui sépare l'Age de la Pierre lui-même en une phase ancienne et une phase récente. Il fait coïncider cette coupure avec l'apparition des outils en pierre polie qui succède à une époque où l'on avait connu seulement les outils encore non polis. Au cours de notre siècle, ce fut en particulier Vere GORDON CHILDE qui parvint à mettre en évidence que cette évolution avait nécessairement eu pour conséquence une transformation fondamentale des conditions générales de vie, à savoir le saut qualitatif qui permit de passer d'une économie de simple appropriation à une économie de production, d'une société traditionnelle de chasseurs de gibier à une société

(1) Rolf HACHMANN : *Das Problem einer Kupferzeit*, dans Jan LICHARDUS (ed.) : *Die Kupferzeit als historische Epoche*, Bonn 1991, p. 708, et note 23.

agricole. Il donna à ce phénomène la dénomination significative de Révolution Néolithique (2).

La mutation sociale révolutionnaire suivante eut lieu elle aussi encore à l'Age de Pierre, quoique bien plus tard, au milieu du néolithique. L'humanité entra avec elle dans la voie qui menait à la production d'excédents et à l'économie de provision, puis pour finir à l'Etat. C'était la croisée des chemins. L'Orient s'engagea dans la voie d'une grande civilisation centraliste classique à caractère despotique, à commencer par la civilisation sumérienne (3). L'Occident se tourna vers une forme de civilisation décentralisée, fondée sur un féodalisme archaïque assorti de formes précoces de séparation des pouvoirs,

(2) Geoffrey BIBBY : *Faustkeil und Bronzeschwert - Erforschung der Frühzeit des europäischen Nordens*, Reinbek 1972, pp. 25, 111 ; Jan LICHARDUS : *Kupferzeit als historische Epoche - eine forschungsgeschichtliche Einleitung*, dans idem (ed), op. cit. pp. 14, 18. Dès 1872, H.M. WESTROPP avait vu qu'il y avait lieu de placer entre le paléolithique et le néolithique une phase intermédiaire qui les relie, le mésolithique, qui commence après l'ultime époque glaciaire et pendant lequel les chasseurs, pêcheurs et cueilleurs deviennent sans cesse davantage sédentaires.

(3) Il est possible qu'il y ait eu déjà auparavant, dans le complexe des Balkans et de l'Anatolie, au Nord-Ouest, en relation avec les cultures de la Mésopotamie, des formes antérieures des modes d'économie centralisée, avec une forte concentration des populations dans de grandes agglomérations, mais des récoltes moyennes trop faibles, et sans systèmes d'irrigation. Vu le niveau technique d'alors, le problème du stockage des vivres nécessaires est insoluble comme celui d'une gestion de l'économie grâce à des méthodes liées à l'écriture primitive. Janos MAKKAY : *Entstehung, Blüte und Ende der Theiß-Kultur*, dans Jan LICHARDUS (éd.), op. cit. p. 325. Toutes les découvertes en provenance des fouilles de Vinca, Tordos et Tartaria et susceptibles d'être interprétées comme témoignages néolithiques de l'écriture proviennent de lieux de culte et de sépultures, de sorte que «leur relation au domaine religieux» est vraisemblable et que - au contraire de Sumer - il n'y a sans doute pas eu d'emploi de l'écriture à des fins économiques. «Après l'invasion des Indo-Européens, vers le milieu du quatrième millénaire la tradition écrite s'interrompt... dans les pays danubiens.» Harald HAARMANN : *Universalgeschichte der Schrift*, Francfort-sur-le-Main 1991, pp. 72 s., 365.

civilisation dont les agents furent manifestement les premiers Indo-Européens (4).

Eu égard à son bas niveau de départ, la civilisation de l'Orient ancien parvint rapidement à un épanouissement proprement explosif de sa force économique et de sa floraison culturelle. A la longue cependant - d'un point de vue européen du moins - la voie qui y conduisait se révéla être une impasse. La voie alternative, celle du féodalisme, fut plus longue et plus pénible. Mais à son terme apparut le monde moderne, la société industrielle et la démocratie libérale (5).

Le cuivre étant tout d'abord, à l'époque, un métal utilisé non seulement pour les parures, mais aussi, dans des proportions croissantes, pour la fabrication d'armes et d'outils, les préhistoriens appellent fréquemment Age du Cuivre cette époque tardive du néolithique. D'autres parlent - avec sans doute plus d'exactitude - du chalcolithique (6). Elle débuta à peu près simultanément au Proche-Orient et en Europe, au 5ème millénaire (7) et s'éteignit au nord des

(4) Sur le concept de grande civilisation, haute culture, grande culture, voir Carl-Heinz BOETTER : *La culture des gobelets en entonnoir en Europe centrale. Interprétation de sa genèse et de ses structures sociales*, Etudes Indo-Européennes 10 (1991) p. 49, notes 99, 101. Sur le concept de grande civilisation décentralisée, voir Karl J. NARR : *Frühe stadtartige Siedlungen*, dans Martin CLAUS, Werner HAARNAGEL, Klaus RADDATZ (ed.) : *Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte*, Neumünster 1968, p. 378.

(5) Hans ALBERT : *Freiheit und Ordnung*, Tübingen 1986, pp. 17 ss. ; Erich WEDE : *Der Sonderweg des Westens*, Zeitschrift für Soziologie 17 (1988), pp. 175, 182 ; Karl A. WITTFOGEL : *Die Orientalische Despotie*, Cologne 1961, p. 141. *Le despotisme oriental*, Traduit par Michèle POUTEAU, Paris 1964, 1977.

(6) Rolf HACHMANN, op. cit. p. 700. Un autre concept appliqué à cette époque est celui d'*énéolithique*.

(7) Jan LICHARDUS, op. cit. p. 23.

Alpes lors du passage à l'Age du Bronze ; après 2300 avant notre ère (8), mais à une époque antérieure au Sud-Est du continent, sur les rives orientales de la Méditerranée et en Mésopotamie. On désigne la profonde coupure qui coïncide avec elle dans l'évolution sociale et économique par le concept de *césure cuprolithique* (9).

A la fin de l'ère glaciaire encore, la partie européenne de l'humanité avait vécu, en majorité, de cueillette et de chasse dans les pays qui enserrant en un vaste croissant la Méditerranée, la Mer Noire et la Mer Caspienne. Manifestement, il s'agissait là d'un univers stable, ahistorique, situé dans une époque où population et ressources étaient dans une large mesure équilibrées (10). Le destin le frappa lorsque le réchauffement général de l'ensemble de la terre fit

(8) Ulrich FISCHER : *Zur Terminologie der kupferführenden Perioden in West- und Süddeutschland*, dans Jan LICHARDUS (ed.) op. cit. p. 741 ; Konrad SPINDLER : *Der Mann im Eis*, Munich 1993, p. 217.

(9) «La civilisation de l'Age du Cuivre... représente, face à la civilisation néolithique, un changement historique.» Jan LICHARDUS : *Kupferzeit als historische Epoche. Versuch einer Deutung*, dans : idem (ed.), op. cit. p. 790. Milan ZÁPOTOCKY : *Streitätze des mitteleuropäischen Äneolithikums*, Weinheim 1992, p.1, parle du «caractère unique de cette époque dans l'histoire de l'Europe». La tentative de CHILDE pour rattacher la césure cuprolithique au concept d'*urban revolution* a été peu heureuse. D'une part, il limitait le phénomène dans une large mesure à l'Orient, ce qui était inexact ; d'autre part, il y a eu de grosses agglomérations d'importance régionale semblables à des villes dès les débuts du néolithique. Cf. Rolf HACHMANN, op. cit. p. 705 s.

(10) S'il existe, comme le soutient une partie des linguistes, une superfamille linguistique «nostratique» qui englobe plusieurs familles linguistiques généralement reconnues - au nombre desquelles figureraient l'indo-européen, le dravidien (Sud de l'Inde), le kartwelien (géorgien et abchasiens), l'ouralien (finno-ougrien et samoïède), l'altaïque (turc et mongole) et l'afro-asiatique (ou chamito-sémitique) - sa langue de base aurait pu y être parlée alors. Le nostratique primitif révèle, paraît-il, de nombreuses dénominations de plantes, mais aucune pour des plantes cultivées ou des procédés agricoles ; de même, il ne ferait encore aucune distinction entre animaux sauvages et animaux domestiques, mais connaîtrait des habitations fixes. Philipp E. ROSS : *Streit um Wörter*, Spektrum der Wissenschaft 6 (1991) pp. 96 s.

reculer la glaciation, fondre les glaciers et monter le niveau de la mer, et surtout lorsque les contrées méridionales furent asséchées sur de vastes zones et que les troupeaux de grand gibier se déplacèrent vers le Nord où ils retrouvèrent, grâce au déplacement des zones climatiques, les conditions météorologiques qui leur étaient familières (11).

Ce furent en particulier les chasseurs de rennes du magdalénien tardif (12) de l'Europe occidentale qui suivirent les animaux. Les représentants du natufien (13), en revanche, s'adaptèrent aux nouvelles conditions climatiques en demeurant sur place, dans leur habitat des pays du Levant. Ils devinrent sédentaires et se convertirent progressivement à la culture des céréales et à l'élevage, amenant ainsi la Révolution Néolithique. L'offre des ressources vivrières augmenta et, par suite, la population. Celle-ci se répandit, surtout en direction de l'Ouest et du Nord, au nord du Sahara et dans les Balkans, cependant que des autochtones vivant de chasse et de cueillette subissaient son attraction et étaient ainsi soumis à un processus d'acculturation (14).

La culture de la céramique rubanée qui néolithisa l'Europe centrale passe

(11) Marvin HARRIS : *Kannibalen und Könige. Die Wachstumsgrenzen der Hochkulturen*. Stuttgart 1990, pp. 32 s.

(12) Dernière phase de la culture de chasseurs de l'ère glaciaire tardive, nommée d'après le site de la Madeleine, en Dordogne, dans le Sud-Ouest de la France, et s'étendant du nord de l'Espagne jusqu'à l'Europe centrale, culture caractérisée par des mouvements de grande envergure. Le magdalénien a duré d'environ 15000 à environ 10000 avant notre ère.

(13) D'après le site de fouilles Wadi an-Natuf, en Palestine. Culture répandue en Asie antérieure du 10ème au 9ème millénaire avant notre ère, pendant la durée de laquelle la population est manifestement passée de la simple récolte de céréales sauvages à une agriculture systématique. Le site le plus connu et précisément localisé en est Jéricho.

(14) Hans Jürgen MÜLLER-BECK : *Klima und steinzeitlicher Mensch*, Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 44 (1980) pp. 106 s.

pour être l'ultime prolongement de ce mouvement (15). Elle entra en contact, dans cette région, avec une culture toute différente, mais non moins riche d'apports, représentée par les populations dont l'habitat était concentré sur les côtes de la Mer du Nord et de la Baltique, ainsi que dans l'arrière-pays de celles-ci, aire culturelle communément dite d'Ertebölle. Il s'agissait là de peuples habitués depuis des générations à naviguer en haute mer. «Les bancs de poisson abondants,» comme Franz OPPENHEIMER le savait déjà, «permettent une densité de population importante» (16). La culture d'Ertebölle était dotée, selon

(15) La céramique rubanée englobe pour l'essentiel la céramique rubanée proprement dite ou céramique rubanée linéaire ainsi que ses filles, la céramique rubanée poinçonnée, la culture de Rössen et la culture de Lengyel. Pour la chronologie de l'Europe centrale et septentrionale : culture de Maglemose environ 8000 à 5300 ; céramique rubanée, environ 5500 à 4300, culture d'Ertebölle, environ 5300 à 4300 ; culture des gobelets en entonnoir et cultures-filles environ 4300 à 2800 ; céramique cordée et culture des gobelets campaniformes environ 2800 à 2200 avant notre ère. Ernst PROBST : *Deutschland in der Steinzeit* Munich 1991, pp. 168, 170, 177, 181, 203, 212, 228, 505.

(16) Franz OPPENHEIMER : *Der Staat*, 4ème ed., Stuttgart 1954, p. 22. D'après Günter SMOLLA : *Muschelhaufen : Überreste einer vergangenen Lebensform*, dans Hans Georg NIEMEYER, Rudolf PÖRTNER (ed.) : *Die großen Abenteuer der Archäologie* 10, Salzburg 1987, col. 3748, c'étaient en particulier les côtes maritimes qui offraient à la population de l'ère postglaciaire la possibilité de moyens de subsistance suffisants. Celle-ci y trouvait une source d'alimentation suffisante et susceptible avant tout d'être disponible tout au long de l'année si les conditions climatiques étaient favorables. «Mais dès que les hommes eurent adopté ce mode de vie, il en résulta des conséquences significatives pour leur évolution ultérieure. La certitude de la source d'alimentation permit une plus grande sédentarité. Les différents groupes durent sans doute garder leurs petites dimensions, mais, dans les cas où les conditions étaient plus favorables, des scissions se produisirent à un rythme accéléré par rapport au groupe d'origine, et comme on restait en général manifestement le long de la côte nourricière, il en résulta, en dépit de la sédentarité relativement accrue, une extension assez rapide parce que liée au tracé des côtes... Tandis que les tribus de l'intérieur devaient affronter de dures conditions d'environnement et trouvaient là aussi la plupart du temps dans la pêche et la chasse aux oiseaux des eaux intérieures la base la plus importante de leur nourriture, il semble que certaines énergies déterminantes de l'histoire de la civilisation se soient massées

toute apparence, de structures économiques et sociales relativement avancées et disposait déjà, comme le constate Jan LICHARDUS, «de connaissances technologiques et d'un savoir-faire qui devinrent plus tard typiques du premier âge du cuivre en Europe centrale» (17). Cette culture, qui porte le nom d'un site de découvertes du Jutland, était issue de la culture de Maglemose (18), qui englobe tout le Nord de l'Europe en s'étendant loin vers l'Est, et dont le nom est celui d'un autre site, également découvert au Danemark, dans l'île de Sjaelland.

La culture de Maglemose a été, selon toute probabilité, celle à partir de laquelle s'est diffusée la coutume funéraire qui veut que les morts reçoivent une sépulture en position allongée sur le dos. L'aire d'extension de ce rite englobait la Scandinavie, le Nord de l'Europe centrale, de vastes zones de l'Europe de l'Est, l'Oural et la Sibérie (19). Les groupements humains qui s'y rattachaient étaient des peuples de chasseurs et de pêcheurs, au sein desquels les gens d'Ertebølle prirent manifestement, dans le développement culturel, une position de pointe, car leur situation géographique favorable, entre Mer du Nord et Baltique, leur permit d'être des navigateurs et d'établir des contacts avec des

pour plusieurs millénaires près des côtes maritimes». Smolla pose la question suivante : «La possibilité de séjourner au même endroit, la vie face à la mer et à son rythme éternel de flux et de reflux, la limite que constituaient la bordure de la côte et plus encore la ligne de l'horizon, peut-on imaginer que de telles impressions soient restées à la longue sans effet sur l'âme de l'homme ?». Sur l'importance des cultures côtières mésolithiques sans l'histoire de la civilisation, on verra en outre, du même : *Prähistorische Keramik aus Ostafrika*, Tribus NS 6 (1956) pp. 55s. ; idem : *Epochen der menschlichen Frühzeit*, Munich 1967, pp. 86 s.

(17) Jan LICHARDUS, *Deutung*, op. cit. p. 785. Voir également Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. pp. 9-62 ; idem : *Le Moyen Age a commencé à l'Age de la Pierre. De la communauté lignagère des chasseurs et pêcheurs préhistoriques à la haute culture décentralisée des Indo-Européens*. Etudes Indo-Européennes 12 (1993/94) pp. 7-63.

(18) On lui attribue déjà un «haut niveau culturel». Ernst PROBST, op. cit. p. 210.

(19) Dmitri J. TÉLÉGUINE : *Gräberfelder des Mariupoler Typs und der Srednij Stog-Kultur in der Ukraine*, dans Jan LICHARDUS (ed.), op. cit. p. 60.

régions éloignées, en leur offrant également l'avantage climatique particulier que procure le Gulf Stream. Selon Dmitrij J. TÉLÉGUINE, «la population des régions septentrionales se rattache», à en croire les enquêtes anthropologiques, «aux Europeoïdes septentrionaux».

En revanche, toujours d'après TÉLÉGUINE, les rites funéraires de l'aire méridionale danubienne et orientale, se distinguaient radicalement de ceux de l'aire septentrionale de l'Europe et de la Sibérie ci-dessus décrits. La première englobait, entre autres territoires, l'Europe centrale et les populations de la céramique rubanée, la zone moyenne des Balkans, le Bas-Danube, l'Asie Mineure et la Mésopotamie. Ici prédominait la sépulture en position repliée sur le flanc, dite «en chien de fusil». Les sites funéraires de l'aire méridionale proviennent d'une population qui pratiquait l'agriculture et l'élevage et que TÉLÉGUINE rattache, d'après les critères anthropologiques, «en majeure partie à la race méditerranéenne». Du moins, pour un pourcentage considérable, est-ce là une certitude.

Vers 5500 avant notre ère, le réchauffement postérieur à l'ère glaciaire avait déjà atteint son paroxysme ou, comme on a coutume de l'appeler, l'optimum climatique. Ce dernier devait prendre fin vers 3800 avant notre ère pour faire place à une nouvelle période de refroidissement modéré assorti de multiples oscillations entre des climats secs et des climats humides (20). Tandis que la population des aires culturelles de Maglemose et d'Ertebølle était accablée de catastrophes liées à la marée (21), les cultures paysannes de l'Orient

(20) Burkhard FRENZEL : *Klima der letzten Eiszeit und der Nacheiszeit in Europa*, Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 44 (1980) pp. 40 ss. ; Jan RULF : *Die Umwelt zu Beginn des Äneolithikums in Mitteleuropa am Beispiel Böhmens*, dans : Jan LICHARDUS (ed.) op. cit. p. 529.

(21) C'est à cette époque que les restes de l'île du Doggerbank achevèrent de s'enfoncer dans la Mer du nord et que se place la datation la plus tardive de la traversée de la Manche. Karl-Heinz OTTO : *Deutschland in der Epoche der Urgesellschaft*, Berlin 1961, p. 19 ; Susan PALMER : *Cultural Groupings in the British Isles*, dans : Bernhard GRAMSCH (ed.) : *Mesolithikum in Europa*, Berlin 1981, pp. 437, 440 ; Karsten REISE : *Ökologische Erforschung des Wattenmee-*

se voyaient confrontées à de multiples problèmes d'une tout autre sorte. Après des phases d'inondations locales et la réduction croissante des terres à l'état de marécages, il y eut des périodes d'extrême sécheresse. Les gens de Maglemose et d'Ertebölle surmontèrent la crise en réagissant aux conséquences des pertes de terre ferme par la concentration et le regroupement géographiques, une sédentarité grandissante et l'extension de leurs activités de pêche de haute mer.

Les Orientaux, en revanche, cherchèrent une autre issue, qu'ils trouvèrent dans une économie centralisée à système hydraulique (22).

Ce sont avant tout les peuples représentants de ce qu'il est convenu d'appeler la culture Obéide (23), de même que ceux de la culture Ourouk (24), issue d'elle et dont le centre de gravité se situait en Mésopotamie, qui ont les premiers entrepris des drainages nécessitant de grands travaux, pour abaisser le niveau des eaux souterraines, trop élevé en maints endroits, et par la suite, lorsque survinrent de nouveaux dessèchements (peut-être consécutifs précisément

res, Spektrum der Wissenschaft 5 (1993) pp. 53 s.

(22) Horst KLENGEL : *Einige Aspekte der Staatsentstehung im früheren Vorderasien*, dans : Joachim HERRMANN, Jens KÖHN (ed.) : *Familie, Staat und Gesellschaftsformation*, Berlin 1988, p. 322 ; Blahoslav HRUSKA : *Produktionsverhältnisse in der altsumerischen Landwirtschaft*, dans : Joachim HERRMANN, Jens KÖHN (ed.), op. cit. pp. 330 s. ; Arnold TOYNBEE : *Menschheit und Mutter Erde*, Düsseldorf 1988, pp. 55 ss. ; Helmut UHLIG : *Die Sumerer*, Bergisch Gladbach 1989, pp. 18 ss..

(23) «Le chalcolithique tardif de Mésopotamie est influencé par la culture Obéide dans l'évolution de laquelle sont aussi perceptibles les premières transformations structurelles par rapport au néolithique. On peut les reconnaître... dans l'agriculture à l'édification des premiers systèmes d'irrigation. Ce n'est qu'à partir de ce moment de l'évolution que l'on peut parler, en Mésopotamie, d'une civilisation cuprolithique qui soit comparable à celle de l'Europe», Jan LICHARDUS : *Einleitung*, op. cit. p.23.

(24) Pour la chronologie mésopotamienne : période Obéide à partir de 4400 environ ; période Ourouk à partir de 3400 environ ; période Djemdet-Nasr à partir de 3000 environ ; période dynastique : début à partir de 2600 environ avant notre ère. D'après Alwo von WICKEDE : *Prähistorische Stempelglyptik in Vorderasien*, Munich 1990, tab. 1.

au succès de ces mesures d'aménagement), la construction de systèmes d'irrigation de grande envergure. On se mit en outre à régler le débit des cours d'eau. De la sorte naquirent, en particulier là où «des vallées fluviales ou des zones de lacs» étaient situées «au milieu de déserts ou du moins de zones très sèches», des ensembles sociaux d'un genre tout nouveau, «des Etats dans leur forme originelle» de type asiatique (25), qui revêtaient, pour reprendre le terme employé par Karl A. WITTFOGEL, un caractère «hydraulique» (26).

Dans leur phase initiale, ils devaient être encore relativement petits (27). Cependant, l'étendue de la tâche ne tarda pas à faire éclater leurs dimensions traditionnelles tant au plan social que dans le cadre local. Lorsqu'on entreprit de cultiver la zone arrosée d'entre Euphrate et Tigre, il fallut rassembler «un nombre d'hommes bien plus grand... que cela avait été le cas auparavant, en vue d'une activité commune». Arnold TOYNBEE dresse le constat suivant : «Ce fut une révolution sociale, mais non pas technique». Elle a dû être préparée par des hommes capable d'assez «d'imagination, de prévoyance et de maîtrise de soi» pour ne pas s'attendre à des rendements dans l'immédiat, mais dans l'avenir, et possédant l'autorité nécessaire pour mobiliser en colonnes nombreuses les ouvriers d'une entreprise vouée à une telle finalité (28). Ces hommes furent les Sumériens, dont l'origine demeure encore obscure. Il est possible qu'ils aient été les ressortissants d'une aristocratie militaire qui aurait pénétré en masse dans le pays des deux fleuves. En tout cas - c'est ainsi que WITTFOGEL voit les choses - «le régime hydraulique... puissance organisée, armée et omniprésente» dominait non seulement «les points stratégiquement importants de la propriété meuble», à savoir les grandes agglomérations centrales, «mais aussi le secteur principal de la propriété immobilière, le plat-pays». Les forces armées ont toujours formé un élément intégré de l'appareil de gouvernement. De même,

(25) Marvin HARRIS, op. cit. p. 106.

(26) Karl WITTFOGEL : *Oriental despotism and Hydraulic Society*, 1957 ; édition allemande 1961 et française 1964-1977, voir supra note 5.

(27) Karl WITTFOGEL, op. cit. p. 290.

(28) Arnold TOYNBEE, op. cit. pp. 55s.

la religion dominante et la caste sacerdotale étaient étroitement liées à l'Etat (29). « Cette concentration impressionnante de fonctions vitales conférait à l'Etat hydraulique sa puissance authentiquement despotique » (30).

La partie de loin la plus importante du sol cultivable se trouvait dans la possession immédiate du palais ou du temple, comme le montrent les documents économiques et juridiques les plus anciens qui aient été trouvés (31). Mais plus important encore que la propriété juridique de la terre était le pouvoir discrétionnaire de disposer, pour parler dans les mêmes termes que WITTFOGEL, « d'une puissance étatique opérationnelle et despotique ». Les souverains pouvaient, dans l'intérêt de la communauté et dans leur propre intérêt (qui s'y identifiait) contraindre à un travail de corvée toutes les couches non privilégiées de la population. Et c'étaient eux, ou les commissaires investis par eux, qui attribuaient à chaque producteur la part d'eau nécessaire à la vie. « Pour ce qui est du pouvoir exercé sur d'autres hommes et sur les auxiliaires naturels, les bâtisseurs de l'Etat hydraulique n'ont pas trouvé leurs pareils dans l'univers hydraulique » (32).

De la sorte se développa, surtout dans les grandes agglomérations situées autour des résidences royales et des temples, une vie culturelle et économique

(29) « Les despotismes agraires de cette époque ne réussirent pas sans un support idéologique. Ils étaient fréquemment des théocraties. » : Hans ALBERT, op. cit. p.15. Sur un fond d'« unité indissoluble du pouvoir et de la sacralité » ces Etats précoces sont « tous organisés en théocraties, même si c'est en chaque cas de façon différente... Les temples sont des organes d'Etat, l'Etat est une organisation religieuse » : Jan ASSMANN, *Über Staaten der Frühzeit*, Spektrum der Wissenschaft 3 (1991), p. 134.

(30) Karl WITTFOGEL, op. cit. pp. 123, 141.

(31) Hans NEUMANN : *Bemerkungen zu den Eigentums- und Wirtschaftsverhältnissen in Mesopotamien gegen Ende des 3. Jahrtausends v. u. Z.*, dans Joachim HERRMANN, Jens KÖHN (ed.), op. cit. pp. 335, 339 ; Helmut UHLIG, op. cit. p. 51.

(32) Karl WITTFOGEL, op. cit. pp. 27, 73 ; Arnold TOYNBEE, op. cit. p. 58.

florissante. Le rendement agricole en fut multiplié (33). Un vaste système de relations internationales et d'échanges, un commerce fonctionnant sur de grandes distances naquirent et se maintinrent pendant de longues époques (34).

Sans doute le profit tiré de l'excédent de production obtenu de cette façon demeura-t-il réservé avant tout à une minorité privilégiée qui n'avait pas à participer à la production des moyens d'existence alimentaires, épargnait ses forces et disposait du temps libre propre à lui procurer le loisir qui lui permettait d'avoir une activité politique, militaire, religieuse et culturelle, tout en se vouant en outre aux jouissances d'une vie privée fastueuse. Mais on peut admettre que la masse de la population acceptait globalement cette situation sans désir de révolte, parce qu'elle aussi trouvait dans ce système des moyens d'existence relativement sûrs et stables (35).

A l'opposé de régimes despotiques de cet ordre, on trouve les sociétés dans lesquelles les clans lignagers, c'est-à-dire des communautés de familles liées entre elles par la parenté, exercent l'influence sociale et politique la plus importante, qu'il s'agisse alors de lignages seigneuriaux ou de familles étendues de cultivateurs et de paysans à structure égalitaire. Dans ces sociétés, le pouvoir des instances centrales est limité. Cela est également le cas là où la caste sacerdotale est autonome, comme là où il existe éventuellement aussi une relation de concurrence entre communautés religieuses différentes, mais nanties de droits égaux. Ou encore là où des groupes de gens rompus au maniement des armes, «des chefs d'ethnies vivant de pillage ou de chasse et des seigneurs de compagnonnages guerriers à structure féodale» peuvent jeter leur poids dans la balance (36). Même des possesseurs de capital, agissant indépendamment du

(33) Également par l'emploi de la charrue, sans doute déjà répandue auparavant, mais qui ne s'était manifestement imposée et n'avait atteint sa pleine efficacité économique qu'à l'ère Ourouk. Blahoslav HRUSKA, op. cit. p. 330.

(34) Karl WITTFOGEL, op. cit. p. 326.

(35) Arnold TOYNBEE, op. cit. p. 57.

(36) Karl WITTFOGEL, op. cit. p. 79.

pouvoir central, et dont le capital se présente sous forme de moyens d'échanges, de propriété foncière, d'outils et d'ateliers ou encore de main d'œuvre organisée et regroupée, comme par exemple d'esclaves, peuvent avoir un rôle décentralisateur. N'oublions pas non plus le cas où des groupes d'intérêts autonomes d'ordre professionnel ou économique, corporations ou guildes, font sentir leur présence. Mais «dans les cultures hydrauliques, les détenteurs de la puissance d'Etat interdirent aux groupements non étatiques de s'organiser en unités indépendantes. L'Etat devint plus fort que la société» (37).

Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu d'associations professionnelles d'artisans et de commerçants. Ces dernières furent tout à fait tolérées par les régimes despotiques, mais tenues en dépendance, tout comme les communautés lignagères ou villageoises. C'est à propos du grand «despotisme tyrannique» d'origine hydraulique qui est parvenu jusqu'au seuil du temps présent, à propos de la Chine, que Frederick W. MOTE rapporte : «Les organisations religieuses étaient en règle générale faibles ou inexistantes ; les corporations et associations professionnelles n'avaient manifestement qu'une importance limitée et elles étaient sévèrement contrôlées. Même le lignage, le groupe de la famille étendue, était tenu en soupçon» (38).

A ceci venait s'ajouter que l'état hydraulique n'était pas en position de monopole que dans le domaine de l'agriculture. Il exploitait en outre de grands centres de production qui lui appartenaient en propre, ce qui lui permettait de couper d'emblée toute possibilité de développement efficace aux entrepreneurs privés. Outre cette concurrence et l'accablement fiscal, les artisans et commerçants se voyaient finalement confrontés - comme d'ailleurs d'autres propriétaires de biens meubles - à une méthode bien plus répressive encore, émanant de la puissance étatique, méthode qui les plongeait d'autant plus dans l'insécurité qu'elle était appliquée de façon imprévisible : «celle qui consiste à s'emparer

(37) Karl WITTFOGEL, op. cit. pp. 79 s.

(38) Frederick W. MOTE : *China von der Sung-Dynastie bis zur Ch'ing-Dynastie*, Propyläen Weltgeschichte 6, Francfort-sur-le-Main 1964, pp. 317, 321.

d'une propriété qui ne peut être dissimulée au moyen d'une simple confiscation»(39). WITTFOGEL souligne le fait à cet égard : «Des persécutions arbitraires se produisent souvent. Un état qui est à la fois accusateur et juge peut, sans tenir compte des faits réels, déclarer criminelle toute forme d'activité» et s'approprier les biens des condamnés. Pour surveiller ses fonctionnaires et les personnes soumises à l'impôt, il se sert d'espions et d'indicateurs formés à cet effet (40).

La vie aurait été insupportable dans un tel système, s'il n'y avait pas eu les «niches» que connaissent aussi les régimes totalitaires d'aujourd'hui. Sans doute la puissance de l'Etat hydraulique était-elle illimitée, mais elle n'était pas omniprésente. Mise à part la menace constante d'être contraints à la corvée, les individus désireux de s'adapter aux circonstances n'étaient pas, en règle générale, atteints par d'autres aspects de la réglementation étatique, ni par des interventions arbitraires. De nombreux villages et leurs habitants vivaient, pour ainsi dire oubliés, à la périphérie des événements. Cependant, ils ne pouvaient jamais être sûrs de leur existence «en niche» (41).

Sans conteste, l'Etat hydraulique était autoritaire, et les formes sous lesquelles il s'est manifesté dans l'Ancien Monde (42) sont généralement désignées sous l'appellation de «despotisme oriental». En Orient, c'est chez les Sumériens que les sources apportent d'abord la preuve de son existence. De là,

(39) Le despotisme oriental signifie d'après Karl WITTFOGEL : Etat fort, mais faible propriété privée avec expropriations et droits d'héritage élevés. Pour les sociétés occidentales prévalent en revanche une propriété privée forte, un Etat faible, avec une noblesse frondeuse, des corporations, des hanses et des groupes d'intérêts de formes multiples, qui s'y entendent à se défendre et à s'imposer face à des instances centrales et à leurs concurrents.

(40) Karl WITTFOGEL, op. cit. pp. 76, 108s., 111, 113. Helmut UHLIG, op. cit. p. 51, parle, au sujet des Proto-Sumériens «d'Etats de fonctionnaires à la manière des démocraties populaires d'aujourd'hui».

(41) Karl WITTFOGEL, op. cit. p. 150.

(42) Il y a eu également des sociétés hydrauliques dans le Nouveau Monde, par exemple chez les Mayas. Marvin HARRIS, op. cit. pp. 118 s.

il s'est étendu au cours des temps dans celles des parties de l'Asie et de l'Afrique du Nord qui lui offraient les meilleures conditions d'existence. Lorsque, au XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècles, les grandes civilisations du Proche-Orient, de l'Inde et de la Chine commencèrent à être mieux connues des explorateurs, ceux-ci y perçurent l'existence «d'un ordre social qui se distinguait dans son essence même celui de l'Antiquité et de l'Europe médiévale et moderne». Les effets négatifs qu'il avait sur la dignité des individus furent déjà soulignés par Montesquieu (43). Nous sommes aujourd'hui en mesure de dire que cet ordre se distinguait de toutes les formes d'ordre social qu'a connues l'Europe depuis le cuprolithique.

Le terme de «despotisme oriental» est généralement lié à l'idée d'une forme extrêmement oppressante de l'absolutisme, le degré suprême de ce dernier. Le souverain y est détenteur de pouvoirs et d'attributions inconditionnels (44). Il réunit «dans sa main le pouvoir administratif, judiciaire, militaire et fiscal». Il peut «sur la base de ces pouvoirs donner aux lois la forme qui agrée à lui-même et à ses proches». Il n'y a dans ce système aucun équilibre à l'intérieur de l'Etat. Toute possibilité de faire exercer par la société une surveillance des détenteurs du pouvoir et de l'action des organes étatiques fait défaut. Ainsi l'autorité tourne-t-elle vite à la brutalité et le gouvernement devient terreur (45).

A ce régime s'oppose ce que Hans ALBERT appelle «la voie particulière de l'Europe» : «le contrôle de la souveraineté». Alors que «le destin normal de l'humanité» a été «dans presque toutes les aires culturelles des grandes civilisations de la terre» depuis la naissance des premiers grands Etats, de vivre «sous un régime despotique», il y aurait eu une exception : l'Europe. Selon ALBERT, c'est le féodalisme de l'Europe occidentale et centrale qui a veillé à ce que ne puisse s'instaurer «l'absence de droit qui va de pair avec une souveraineté illimitée, caractéristique des despotismes orientaux», dans lesquels «le groupe dominant pouvait traiter la population comme une proie et pouvait

(43) Karl WITTFOGEL, op. cit. pp. 23, 142.

(44) Arnold TOYNBEE, op. cit. p. 58.

(45) Karl WITTFOGEL, op. cit. pp. 142, 148.

l'exploiter». Même les paysans vivaient au sein du système féodal dans une situation réglée par le droit qui offrait une certaine protection contre les interventions arbitraires et un espace de liberté permettant des décisions autonomes pour ce qui était de l'administration du village et de l'exploitation de la ferme et des champs. Entre le seigneur propriétaire foncier et ses inféodés existait dès le départ une relation de droit comportant des engagements réciproques. Au nord des Alpes, dans la moitié de l'Europe dont le climat est favorable parce que pluvieux et dont de vastes régions ne connaissaient qu'un habitat claismé, les serfs pouvaient à tout moment se soustraire à un excès d'obligations envers le seigneur en recourant, grâce aux vastes réserves de terres non occupées, à la migration et à la colonisation. Pour s'y décider, il n'était besoin pour l'essentiel que de calculer le coût et le profit d'une telle démarche, et d'évaluer la somme d'énergie personnelle qu'il faudrait déployer, en les mesurant aux avanies subies et aux tracasseries à endurer encore pour le cas où l'on déciderait de rester (46).

(46) Hans ALBERT, op. cit. pp. 14 s, 19 ; Otto BRUNNER : *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1980, p. 205 ; Georg KRAFT : *Der Urmensch als Schöpfer*, Tübingen 1948, p. 212. Voir en outre Franz BORKE-NAU : *Ende und Anfang*, Stuttgart 1991, p. 520 : «Le féodalisme (formait) un contrepoids à la puissance du souverain et de l'Etat - et c'est du féodalisme que sont nés le principe de la représentation des sujets et toutes les libertés politiques modernes». En complément de ce point de vue, voir Wilhelm E. MÜHLMANN : *Rassen, Ethnien, Kulturen - Moderne Ethnologie*, Neuwied 1964, p. 290. Ce qui est typique des «structures de l'ordre social en Occident» est, selon cet auteur, «ce dualisme original du droit divin et du droit de résistance qui... dans un contexte initialement féodal, puis paysan et bourgeois et finalement civil, a eu une influence déterminante sur l'histoire sociale». Sur la possibilité de se dérober à une domination ressentie comme trop oppressante, en cas de surplus relatif en terres, cf. Eduard HEIMANN : *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Francfort-sur-le Main 1949, pp. 192 s. Marvin HARRIS, op. cit. pp. 213 s. attire l'attention sur l'importance de l'abondance des pluies pour l'évolution de la société en Europe : «Tout au contraire des despotes des civilisations hydrauliques, les rois... d'Europe ne pouvaient ni ouvrir ni couper l'eau dans les champs. La pluie se souciait fort peu des décisions du roi... Au contraire des civilisations hydrauliques, les activités agricoles liées à la pluie, isolées et dispersées sur de vastes espaces, ne fournissaient aucune occasion de

Les concepts de féodalisme, de système féodal et de seigneurie féodale s'entendent ici comme la forme de domination d'une couche privilégiée qui repose sur des liens de parenté et sur des liens politiques et à laquelle on appartient par la naissance. Cette domination se manifeste principalement sous forme de seigneurie foncière ou latifondiaire (47). La présence d'un suzerain hiérarchiquement supérieur n'est pas nécessaire, ni en fait ni pour la forme. Nous renverrons à ce sujet à Alexander RÜSTOW qui va jusqu'à qualifier même les grandes cultures préhistoriques de féodales au sens le plus large du terme lorsqu'elles ressemblent à la civilisation qui «a prédominé dans notre histoire occidentale jusqu'à la fin du Moyen Age» et lorsqu'elles sont nées de la superposition des couches inférieures paysannes subordonnées à des couches supérieures guerrières (48).

Le féodalisme de style européen remonte manifestement, quant à ses origines, à l'aire des cultures cuprolithiques de la céramique en entonnoir (49)

travail collectif fondé sur la direction de l'Etat... Ainsi l'aristocratie féodale put-elle résister à toutes les tentatives visant à bâtir des gouvernements nationaux centralisés. Au lieu de devenir progressivement un despote oriental, le roi européen est demeuré dans le cadre de son rôle de premier d'entre ses pairs.»

(47) La condition préalable de la seigneurie foncière était la production d'excédents agricoles à laquelle on ne parvint que grâce à l'emploi de la charrue attelée aux bœufs. La charrue entraîna une culture plus méthodique du sol, l'entretien de bétail conduisit à enfumer ce dernier, dont l'épuisement fut amoindri, et la population séjourna pour de longues durées au même endroit. Ceci offrit en retour aux seigneurs une meilleure possibilité de contrôler les paysans serfs. Cf. aussi Dietrich GERHARD : *Regionalismus und ständisches Wesen als ein Grundthema europäischer Geschichte*, Historische Zeitschrift 174 (1952), p. 332.

(48) Alexander RÜSTOW : *Ortsbestimmung der Gegenwart*, vol. 1, Zürich 1950, p. 79.

(49) «Les résultats des fouilles de tombes de l'Age du Cuivre d'Europe Centrale, qui ne peuvent jusqu'à présent que nous renseigner sur la différenciation sociale et l'organisation de la société..., donnent quelques indications sur la position privilégiée de quelques hommes, femmes et enfants par rapport à

qui s'étendait du Bassin Parisien jusqu'à l'Ukraine et en direction de la Biélorussie d'une part, et des Alpes jusqu'à une zone proche du cercle polaire arctique d'autre part (50). Il s'agit donc, d'après l'état présent de la recherche,

d'autres, ce qui est un argument en faveur d'une différenciation des familles plus que des sexes ou des individus» : Jan LICHARDUS, *Einleitung*, op. cit. p. 19. Des phénomènes tels que la présence de haches de combat, de remparts, de grands ensembles fortifiés, de monuments funéraires, de la charrue, d'une métallurgie du cuivre et de chars au sein de la culture des gobelets en entonnoir «s'accordent avec l'image que nous nous faisons d'une société déjà structurée hiérarchiquement, dans laquelle la couche guerrière occupait une position importante». Milan ZÁPOTOCKY, op. cit. p. 209. T.L. MARKEY : *Gift, Payment and Reward revisited*, dans : idem, John A.C. GREPPIN (ed.) : *When Worlds Collide*, Ann Arbor/Michigan 1990, pp. 357 s., apporte des indices linguistiques en faveur de l'idée qu'il existait, dans la partie septentrionale de l'Europe, à l'époque des gobelets en entonnoir, un «clefted feudalism» à fondements «socio-ethnic» dont des groupes de population indo-européens, «or Indo-Europeanised» étaient les composants et dans lequel on connaissait la pratique du tribut. Sur la stratification sociale de la culture des gobelets en entonnoir, voir en outre Jan LICHARDUS, op. cit. p. 773 ; Stanislaw TABACZYNSKI : *Erste archäologische Zeugnisse für soziale Differenzierung*, dans : Joachim HERRMANN, Jens KÖHN (éd.), op. cit. pp. 302 ss.

(50) Selon Carl Johan BECKER : *Aktuelle Probleme der Trichterbecherkultur*, dans Gerhard BERSU (ed.) : *Bericht über den V. Internationalen Kongreß für Vor- und Frühgeschichte Hamburg 1958*, Berlin 1961, p. 69, «la frontière orientale de la culture des gobelets en entonnoir proprement dite» peut «être fixée avec exactitude» et «... suivie jusqu'à la rivière Styr, dans l'Ukraine actuelle, c'est-à-dire jusqu'à environ 200 kms à l'est de la Vistule». A la culture des gobelets en entonnoir peuvent être encore attribués des sites de fouilles isolés repérés «sur de grandes étendues de la Russie méridionale et orientale qui vont jusqu'à la Volga». Il serait donc possible, selon BECKER, que la culture des gobelets en entonnoir ait pénétré plus loin encore vers l'Est qu'il n'est actuellement possible de le prouver. Même la culture Windmill-Hill du sud de l'Angleterre pourrait avoir été une partie du domaine des gobelets en entonnoir ; du moins cette dernière aurait-elle pu exercer sur elle, lors de sa naissance, une influence déterminante. Voir Stuart PIGOTT : *Windmill-Hill - East or West ?*, *Proceedings of the Prehistoric Society for 1955*, New Series 21, Cambridge 1956, pp. 98 ss. ; idem : *The Beginning of the Neolithic in the British Isles*, dans : Hermann SCHWABEDISSEN (ed.) : *Die Anfänge des Neolithikums vom*

du seul espace dans lequel l'hydronymie, source linguistique la plus ancienne qui nous soit transmise, est exclusivement indo-européenne (51).

Les cultures de la céramique en entonnoir ne coïncident pas, du moins initialement, avec un peuple au sens actuel de ce terme et elles ne correspondent pas du tout non plus à une nation. Il s'agissait plutôt d'une communauté culturelle analogue à l'Europe romane et germanique du Moyen-Age. Seule la mince couche aristocratique à laquelle la population était soumise devrait avoir conservé, longtemps après le processus de superposition dont il faut admettre l'existence, la conscience de son appartenance commune (52). Elle dut être une

Orient bis Nordeuropa, Teil VII, *Westliches Mittelmeergebiet und Britische Inseln*, bearbeitet von Jens LÜNING, Cologne 1972, p. 231 ; Vere Gordon CHILDE : *Vorgeschichte der europäischen Kultur*, Reinbek 1960, pp. 55, 141 (note 49) ; Konrad JADZEWSKI *The Funnel Beaker Culture - Notes on its Origin and Systematization*, *Prace i Materialy* 6 (1961) p. 100.

(51) «Dans un vaste espace qui va des Iles Britanniques à l'Ouest jusqu'aux Pays Baltes et à l'Ukraine à l'Est (s'étend) une couche unitaire d'hydronymes indo-européens... Sur cette aire d'ensemble, aucun reste plus ancien d'autres groupes de langues ne peut être attesté. Cette couche linguistique n'est rien d'autre que l'indo-européen lui-même» : Alexander HÄUSLER : *Besprechung von Lothar Kilian, Zum Ursprung der Indogermanen*, Bonn 1983, dans *Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte* 68 ; (1985), p. 391, s'appuie là sur Wolfgang P. SCHMID. Voir également du même : *Protoindoeuropäer, Baltoslawen, Urslawen. Bemerkungen zu einigen neuen Hypothesen*, *Zeitschrift für Archäologie* 22 (1988), p. 3 ; Wolfgang P. SCHMID : *Alteuropa und der Osten im Spiegel der Sprachgeschichte*, Innsbruck 1966, pp. 5 ss. ; idem : *Die alteuropäische Hydronymie - Stand und Aufgaben ihrer Erforschung*, *Beiträge zur Namenforschung* NF 16 (1981) p. 6.

(52) Sur le problème de l'existence des peuples au néolithique : Wilhelm E. MÜHLMANN : *Gestaffelte Assimilation*, *Forschungen und Fortschritte* 25 (1949) p. 16. Selon Karl JETTMAR : *Besprechung von Walter Pohl : Die Awaren*, Munich 1988, dans : *Spektrum der Wissenschaft* 8 (1990) p. 134, l'ethnicité n'est pas un état, mais un processus. Les peuples du proto-Moyen-Age (mais sans doute aussi des peuples plus anciens) se composaient, d'après lui, «de groupes différenciés qui se rassemblaient autour d'un petit noyau, ne tardaient pas à éprouver à son endroit un sentiment d'appartenance, mais étaient aussi prêts à vivre sous une autre autorité et sous un autre nom». A en croire Martin

communauté linguistique dont l'idiome, après être passé par le stade de langue de cour, puis de langue véhiculaire, et après avoir subi l'influence des substrats linguistiques issus des cultures de la céramique rubanée, donna peu à peu naissance à l'indo-européen commun (53).

KLINKENBERG : *Gibt es eine kulturelle Evolution ?* dans : Herbert KESSLER (ed.) : *Gefahren und Chancen des Wertewandels*, Mannheim 1993, pp. 55., la genèse de peuples a tout à fait le profil d'une «action politique», «qui fait fusionner plusieurs groupes différenciés par leurs coutumes, leurs institutions, et même leurs langues».

(53) Sur ce sujet, Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. 1991, pp. 11 (ss.) 41. Johannes LOHMANN : *Lautnachahmung und Lautsymbolik*, Forschungen und Fortschritte 13 (1937) p. 421, attire l'attention sur le fait que, pour Antoine MEILLET, le premier indo-européen était la «langue» d'une «couche aristocratique de la société». MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris 1937 (8ème ed.), p. 47 : «C'est une langue de chefs et d'organiseurs imposée par le prestige d'une aristocratie». Stefan ZIMMER : *The Investigation of Proto-Indo-European History*, dans : T. L. MARKEY, John A.C. GREPPIN (ed.) op. cit. p. 337, résume : «The only reliable source for Proto-Indo-European thought, the fragments of common poetical language, is representative of a very restricted part of society only... Characteristics of this Proto-Indo-European ruling class society (if it could be so called) are the system of mutual hospitality, and their ethical value of truth.» ; Kurt STEGMAN VON PRITZWALD : *Das Indogermanische, die Sprache einer Oberschicht ?* Sociologus 5 (1995) pp. 55-67 admet l'hypothèse «pour les débuts de l'époque indo-européenne, d'une couche sociale supérieure mobile ayant un vif intérêt pour les voyages», «une communauté noble s'appuyant sur des avantages économiques, militaires et culturels» qui «aurait entretenu et garanti une cohésion linguistique de la Baltique à la Mer du Nord». Jean HAUDRY : *Les Indo-Européens*, Paris 1994, p. 4, écrit : «L'existence d'une langue implique celle d'une communauté linguistique. Mais communauté linguistique n'implique pas nécessairement peuple ou nation.» Voir également Wilhelm SCHMIDT : *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, vol. 2, Lucerne 1946, p. 11 : «Des multiples dialectes d'une langue s'en dégagèrent un qui forma une langue véhiculaire ; au-dessus des nombreuses langues diverses d'une communauté s'en éleva une, la langue des maîtres et de la cour, qui ne devint pas nécessairement la langue dominante, mais sombra et se fondit dans la langue des nombreux sujets ou créa avec elle un idiome nouveau». Les changements de langue par bilinguisme arrivent souvent, selon James P. MALLORY, *In Search of the Indo-*

C'est déjà Alfons NEHRING qui avait attiré l'attention sur le fait que ce ne sont pas d'emblée les «conquérants» ayant fait irruption dans un monde de paysans qui peuvent être considérés comme «les Indo-Européens» par excellence, mais que ces conquérants n'avaient formé qu'une couche de la société ; que la langue apportée par eux n'était donc que celle de cette couche et ne pouvait pas être considérée comme «l'indo-européen des origines». Que celui-ci ne pouvait être que le résultat d'une fusion des envahisseurs conquérants et des populations soumises, et donc une fusion des deux idiomes respectifs (54).

On pourrait en tout cas, s'il le fallait vraiment, employer le concept de peuple lorsqu'il s'agit de la phase d'existence, relativement brève si on l'appréhende à l'aide des catégories de la pensée historique, de l'indo-européen commun reconstruit dans ses caractères fondamentaux, c'est-à-dire, selon l'interprétation proposée ici, lorsqu'il s'agit de la période qui a précédé la

Europeans, Londres 1989, pp. 258 ss, à la troisième génération, après que «native populations became bilingual for a time, speaking both their own language and adopting that of the intruder». En particulier la deuxième génération de la population établie «might have spoken their own language at home but Indoeuropean in the market place or at ceremonial activities», tandis que la troisième n'employait déjà plus dans la plupart des cas que la langue véhiculaire : «This process should have occurred across Eurasia wherever we find the expansion of the Indo-European languages».

(54) Alfons NEHRING : *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, dans Wilhelm KOPPERS (ed.) : *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (1936) p. 17. Même le territoire d'origine de la couche conquérante n'était pas, selon lui, identique à la «indogermanische Urheimat». Celle-ci ne pouvait, d'après NEHRING, «être recherchée que là où, par la fusion des conquérants et de leurs sujets conquis et soumis, naquit cette communauté linguistique et ethnique, dans laquelle les peuples et langues indoeuropéens historiques, ou du moins leur composante indo-européenne, avaient leurs racines immédiates». Ceci consolide l'interprétation selon laquelle la culture d'Ertebölle ne peut pas encore être appelée indo-européenne, cette appellation devant être réservée à la culture ultérieure des gobelets en entonnoir. Mais ceci s'accorde cependant avec l'interprétation fournie par Antoine MEILLET dans *l'Introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes*, en vertu de laquelle l'indo-européen était la forme «d'une langue plus ancienne, parlée auparavant».

division de la culture de la céramique en entonnoir en ses nombreux sous-groupements (55) et la naissance probablement concomittante de dialectes indo-européens et des premières langues indo-européennes (56). Il faudrait alors admettre l'hypothèse d'une fusion très poussée des groupes ethniques concernés qui justifierait ce phénomène. L'évolution d'ensemble, qui part de la céramique rubanée tardive, passe par la phase unitaire de la culture de la céramique en entonnoir et aboutit à la formation des premiers groupes qui héritent d'elle, a duré, si l'on suit Friedrich LAUX, à peine plus longtemps que sept, tout au plus huit générations, donc environ deux cents ans. Ce fut un processus qui se déroula dans «les délais les plus brefs» (57).

(55) «Si l'on analyse la genèse, l'expansion et la structure culturelle des cultures des gobelets en entonnoir en Europe, il en résulte une articulation en deux zones. La première zone, zone primitive, originelle, est occupée par les groupes Est, Nord et Nord-Ouest et doit être considérée comme le noyau du complexe des gobelets en entonnoir. Elle va de la Vistule jusqu'à Schonen et à la plaine de Basse-Saxe... La seconde zone (groupes du Sud-Ouest et du Sud-Est) du complexe des gobelets en entonnoir [du Centre de l'Allemagne et de la Bohême jusque vers l'est de la Suisse, le Bassin Parisien et la Belgique] est le théâtre d'un développement qui a dépendu de la zone primitive, avant de connaître une grande expansion... Il apparaît que les groupes danubiens [céramique rubanée] originellement installés dans la «zone secondaire» se sont transformés sous la forte influence culturelle des premières cultures des gobelets en entonnoir» : Jan LICHARDUS, *Deutung*, op.cit. pp. 785 s. Aux groupes qui émanent par filiation de la culture des gobelets en entonnoir qui, prise au sens large, se manifeste «dans son ensemble comme un domaine culturel étendu, autonome et relativement unitaire», Milan ZÁPOTOCKY rattache de façon analogue, op. cit. pp. 208 s., 552, en plus des groupes Nord, Ouest, Est, Sud et Sud-Est, les groupes de Michelsberg, Pfynd, Altheim et Mondsee. Il part lui aussi de deux zones différenciées, l'une au nord, à caractère majoritairement mésolithique à l'origine, l'autre au sud, à caractère initialement protonéolithique.

(56) «Langue et dialecte ne peuvent être nettement délimités» : Vera E. BINDER : *Wörter aus der Steinzeit - Völker aus dem Nichts*, Spektrum der Wissenschaft 5 (1993) p. 115.

(57) Friedrich LAUX : *Die mesolithischen und frühneolithischen Fundplätze auf den Boberger Dünen bei Hamburg* : *Überlegungen zum Beginn des*

En revanche, le sentiment de solidarité qu'éprouvait la couche dirigeante de la culture des vases en entonnoir fut constamment rafraîchi par une politique délibérée de mariages et d'alliances. Il existait aussi vraisemblablement des dynasties particulières, d'un rang supérieur et occupant une position plus ou moins hégémoniale. Dans ces limites, on pourra donc parler avec Marija GIMBUTAS d'un «empire de la culture des vases en entonnoir» (58).

L'espace occupé en premier lieu au cours de l'histoire par l'aire de la céramique des gobelets en entonnoir du cuprolithique sur l'étendue et dans les limites définies plus haut est identique - la chose mérite d'être remarquée - à celui que l'on peut qualifier, quatre mille ans plus tard, au début de notre ère, comme l'Europe du Nord-Ouest et du Nord des Alpes (59), et qui fut occupé par les Celtes, les Germains, les Baltes et les Slaves occidentaux (60). Bien que, outre cet espace, il en existât, dans cette partie du monde que constituent l'Europe et le Proche Orient, encore trois autres d'assez vastes dimensions,

Frühneolithikums im Niederelbegebiet, Hammaburg NS 7 (1986) p. 38 ; Janos MAKKAY, op. cit. p. 327.

(58) Marija GIMBUTAS : *Die Kurgankultur*, dans Karl J. NARR (ed.) : *Handbuch der Urgeschichte*, vol. 2, Bern 1975, p. 470.

(59) Reinhard WENSKUS : *Probleme der germanisch-deutschen Verfassungs- und Sozialgeschichte im Lichte der Ethnosoziologie*, dans : Helmut BEUMANN : *Historische Forschungen für Walter SCHLESINGER*, Cologne 1974, p. 20.

(60) «A la fin du Moyen Age l'Ouest allait jusqu'à Kiev» : Franz BORKE-NAU, op. cit. p. 521. «La patrie originelle des Slaves peut être située sur le versant nord des Carpathes - à peu près entre Zakopane à l'Ouest et la Bukovina à l'Est» : Jürgen UDOLPH : *Studien zu altslavischen Gewässerbezeichnungen. Ein Beitrag zur Frage nach der Urheimat der Slaven*, Beiträge zur Namenforschung, Beiheft 17, 1979, p. 619. D'après Wolfgang P. SCHMID, op. cit. 1981, p. 5, le domaine linguistique balte englobait à l'origine également une assez grande partie de la Poméranie. Marija GIMBUTAS : *Remarks on the Ethnogenesis of the Indo-Europeans in Europe*, dans : Wolfram BERNHARD, Anneliese KANDLER, Jens O. PÁLSSON (ed.) : *Ethnogenese europäischer Völker*, Stuttgart 1986, pp. 12, 14, rejoint cet avis ; selon elle, le nom de Berlin pourrait être aussi d'origine balte. Voir en outre, eadem : *Die Ethnogenese der europäischen Indogermanen*, Innsbruck 1992, pp. 17 ss.

pourvus d'une série de fondements sociaux et politiques communs, la zone des cultures méditerranéennes fondées sur la cité, la région des peuples de la steppe sur les bords du Pont-Euxin et «le Nord-Est parcouru par des peuples de pillards et de chasseurs de fourrures», c'est, selon Reinhard WENSKUS, «précisément ce complexe du Nord des Alpes qui a été déterminant pour l'Europe, outre le christianisme et l'Antiquité». Des «autres espaces culturels dont l'Europe d'aujourd'hui a participé dans l'Antiquité», il se distingue par le fait «qu'il était réduit à l'Europe, dont il forme d'une certaine façon le noyau», tandis que ceux-ci avaient «un centre de gravité situé le plus souvent hors de notre continent» (61).

La genèse de l'aire de la céramique en entonnoir remontait à la superposition qui vit d'habiles navigateurs - marins et fluviaux - venus de la culture d'Ertebølle dominer les paysans de la céramique rubanée qui avaient progressé jusqu'en Europe centrale. Les premiers ont par conséquent fourni la couche supérieure de la culture des gobelets en entonnoir, qui a créé l'indo-européen primitif (62). Comme le montrent les résultats de la recherche archéologique, la culture d'Ertebølle non seulement devait être apte, en raison du niveau de civilisation qui lui était propre, à une telle prestation historique, mais elle y était aussi prédestinée, et elle était à cette époque et dans cette région du monde la seule à y être prédestinée.

Selon WENSKUS, dans des sociétés jusqu'alors égalitaires, une telle superposition ne peut mener à l'édification d'une souveraineté autre que passagère que là où «les dominateurs qui se superposent à d'autres apportent avec eux des structures déjà fondatrices de souveraineté» (63). S'il n'en était pas ainsi, le corps étranger formé par les envahisseurs serait assimilé à bref délai pour donner à nouveau une société unitaire homogène. Une souveraineté durable ne naît en règle générale, selon WENSKUS, que si elle a été précédée par

(61) Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 20s.

(62) Voir Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. 1991, pp. 3-67 (*Naissance et diffusion de l'indo-européen. Traits fondamentaux d'un modèle*).

(63) Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 39.

l'élaboration de «groupes structurés comme des antrustionnats» et s'il est possible aux conquérants d'imposer leur volonté par la force à l'aide d'une équipe nombreuse de vassaux.

Pour ce qui est de la culture d'Ertebölle, les recherches font effectivement état d'une stratification sociale solide et de l'existence possible de «structures de souveraineté» dès l'époque qui précède l'instauration de la domination à laquelle ont été soumis les paysans qui étaient installés en Europe centrale et orientale. L'abondance du poisson, ainsi que le montre l'exemple des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique, rend l'entretien d'esclaves possible, puisque comme le dit OPPENHEIMER, «l'esclave gagne plus à la pêche que sa nourriture ne coûte». Mais chez ceux qui s'habituent à exploiter la main d'œuvre servile et à donner des ordres à leurs esclaves se développe «l'habitude de dominer» et le désir de capturer de nouveaux esclaves par rapt ou à la guerre (64) Il est également très vraisemblable que l'équipage d'un bateau, entraîné à la solidarité dans le travail et soudé par le serment prêté - il faut en admettre l'existence chez les navigateurs de haute mer (65) - évolue en fin de compte, sous le commandement d'un chef habitué à donner des ordres, jusqu'à devenir une communauté qui tient de la trûste. Ne serait-ce que pour la simple «pêche ordinaire, il n'est

(64) Franz OPPENHEIMER, op. cit. p. 22. De même, pour Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 41 s., il y a aux origines de la souveraineté, dans l'espace nord-alpin, le pouvoir du maître de maison sur les esclaves de la maison et les non-libres. Sur les causes générales des raids de pillage et de guerre, qui ont certainement existé dès les temps préhistoriques, voir Paul KENNEDY : *In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main 1993, p. 53, qui fait allusion, à ce sujet, entre autre, à «l'irruption des Vikings hors de Scandinavie» : «Les sociétés ont eu et ont souvent des difficultés à absorber des nombres croissants de jeunes hommes turbulents. Les attentes non satisfaites d'une nouvelle génération allument souvent des guerres civiles et des révolutions. D'autres exemples montrent que ces énergies ont été aussi détournées par des chefs habiles et ambitieux et convertis en aventures et conquêtes tournées vers l'étranger».

(65) Sur l'ancienneté de la navigation parmi la population côtière de la Mer du Nord et de la Baltique, voir Detlev ELLMERS : *Frühe Schifffahrt in West- und Nordeuropa*, dans : Hermann MÜLLER-KARPE (ed.) : *Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt*, Munich 1982, pp. 163-190.

pas désavantageux d'imposer une discipline aux équipages qui, d'eux-mêmes, se choisissent un chef auquel il convient d'obéir inconditionnellement, dès qu'il s'agit d'embarcations de pêche de quelque conséquence à bord desquelles le succès dépend en toutes circonstances de l'obéissance» (66).

C'est une indication d'un tout autre genre que fournissent, sur la stratification primitive de la société, les masques cultuels à bois de cerfs trouvés à Hohen Viecheln, dans le Mecklembourg, et en d'autres endroits. Ils donnent en effet à entendre qu'au sein de la culture qui avait précédé celle d'Ertebölle, la culture de Maglemose, on décelait déjà la présence de fonctions chamaniques à caractère sacerdotal, comme cela arrive aussi dans d'autres cultures primitives de chasseurs, cueilleurs et pêcheurs (67). Il est possible que le culte ait été dès cette époque pratiqué par un collège spécial de personnages séparés de la masse de la population, et il pourrait s'être alors agi d'un début de «royauté sacrée», liée à certaines familles auxquelles on attribuait des pouvoirs magiques, à des dynasties «à sang noble», royauté dont les représentants desservaient sans doute aussi la fonction de juge et d'arbitre conciliateur (68).

Des sépultures de la culture d'Ertebölle, comme par ex. celle de Ströby Egede dans l'île de Sjaelland, indiquent par les accessoires funéraires qu'il

(66) Franz OPPENHEIMER, op. cit. p. 22. Même chez les Eskimos primitifs, il y avait manifestement, pour la pêche à la baleine, des équipages qui se soumettaient à l'autorité de chefs d'embarcation, lesquels avaient pour tâche de veiller à la construction, à l'équipement et à l'entretien des bateaux. Le chef d'embarcation était en outre «responsable de l'entretien de son équipage qui pouvait compter une demi-douzaine ou plus d'hommes, ainsi que de leurs familles». Jean S. AIGNER : *Frühe Siedlungen im arktischen Nordamerika*, dans : *Siedlungen der Steinzeit*, Heidelberg 1989, p. 28.

(67) Günther KEHNSCHERPER : *Hühnengrab und Bannkreis*, 2ème ed. Leipzig 1990, p. 67. Karl-Heinz OTTO, op. cit. p. 32 ; Ernst PROBST, op. cit. p. 212 ; Martin STREIT : *Bedburg-Königshoven, ein Fundplatz des frühen Mesolithikums am Niederrhein*, dans : *Archäologie in Nordrhein-Westfalen*, Cologne 1990, p. 125.

(68) Sur l'existence d'une «royauté primitive, pourvue de caractères magiques, mais n'exerçant pratiquement pas de pouvoir souverain», dans l'espace nord-alpin : Reinhard WENSKUS, op. cit. p. 43.

existe une différenciation sociale aussi bien parmi les adultes que parmi les enfants et même les nourrissons. «Il devient clair», en déduit LICHARDUS, «qu'il devait y avoir une hiérarchisation sociale non seulement entre individus, mais aussi entre familles» (69). Dans un autre contexte, il parle de ce phénomène comme d'un reflet des premières conceptions dynastiques (70). Le rituel funéraire des peuples de la céramique rubanée et des groupements qui sont issus d'eux se distingue en revanche nettement des coutumes d'Ertebölle ; il souligne le caractère égalitaire de la culture de la céramique rubanée.

Sans doute peut-on trouver des traces d'une hiérarchisation sociale dans la généralité des représentations que se font de l'au-delà les groupes de chasseurs et pêcheurs des bords de la Mer du Nord et de la Baltique ainsi que de l'Eurasie qui s'y rattache. Cependant, à la différence de la plupart de ceux-ci, les représentants de la culture d'Ertebölle sont entrés de bonne heure en contact avec les gens de la céramique rubanée. Ainsi ont-ils appris, semble-t-il, à apprécier le potentiel de travail des agriculteurs et leur recherche de l'excédent de production. Ainsi encore la partie active de leur population a-t-elle pu mettre à profit les avantages de leur propre structure sociale afin de s'emparer de ces deux avantages réunis. Les «fauves blonds» de Nietzsche entrèrent en scène, conquérants et seigneurs qui, selon la citation mainte fois reproduite, «organisés pour la guerre et doués du pouvoir d'organiser», mirent «sans scrupules leurs terribles pattes sur une population qui leur était peut-être infiniment supérieure en nombre». C'est de la sorte, disait Nietzsche, que commence l'Etat sur terre (71).

C'est en tout cas manifestement ainsi que commença l'Etat en Europe centrale, cependant que la blondeur, qu'il faut bien admettre en fait chez la plupart des membres de ce superstrat, ne saurait revêtir ici d'importance ni de

(69) Jan LICHARDUS, *Deutung*, op. cit. p. 772.

(70) idem, *ibidem*, p. 764.

(71) Friedrich NIETZSCHE : *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Gesammelte Werke*, vol. 8, Goldmanns Gelbe Taschenbücher, München, s.d. p. 68.

signification (72) ; dans les régions méridionales, les conquérants eurent naturellement le poil sombre. «Infiniment supérieurs en nombre», les paysans soumis ne durent pas non plus l'être, surtout si l'on met leur nombre en relation avec celui de la population totale du territoire dont l'invasion était partie, et qui selon toute apparence connaissait une densité d'habitation relativement grande. Et en définitive, des conquérants ne montrent la plupart du temps de «terribles pattes» qu'aussi longtemps qu'ils n'ont pas encore compris qu'un ordre paisible régnant dans le pays soumis leur est profitable à eux aussi.

Aux commencements d'une telle évolution, il n'y eut que des raids de pirates entrepris de façon purement sporadique et dans la plupart des cas sans plan d'organisation, le long des côtes ou en remontant le cours des rivières. Selon OPPENHEIMER, des «nomades de mer», c'est-à-dire des pirates, «peuvent être directement issus de peuples pêcheurs» par le biais «d'une activité qui éduque l'individu mâle au courage et à l'esprit de décision, et la masse à une discipline rigide» (73). Peut-être n'y avait-il d'abord là-dedans que l'esprit d'aventure, mais peut-être bien aussi, de bonne heure, une certaine nécessité. Car celui qui, à quelque fin que ce soit, rassemble autour de lui une troupe de fidèles a sans cesse de nouveau besoin de biens matériels à l'aide desquels il peut équiper les gens de sa mouvance et pourvoir à leur solde. Qui plus est, les jeunes gens veulent, en règle générale, chercher aventure et faire leurs preuves dans l'activité pour laquelle ils ont été formés - en l'occurrence dans le combat. Ils affluent vers celui qui offre ces deux avantages réunis. Qui veut conserver un vaste antrusionnat et, avec son aide, garder le pouvoir conquis, ne saurait demeurer dans l'état de proverbiale fainéantise qu'on attribue au guerrier lorsqu'il est au repos. Il lui faut avoir imperturbablement le souci du guerdon

(72) Cette caractéristique pileuse pourrait remonter à une adaptation évolutive aux conditions d'environnement dans la région d'origine des blonds. Voir Egon von EICKSTEDT : *Die Biodynamik der Europiden*, *Historia Mundi* 1 (1952) p. 126 ; Bertil LUNDMAN : *Geographische Anthropologie*, Stuttgart 1967, pp. 22, 91 ss. Christopher B. STRINGER : *Die Herkunft des anatomisch modernen Menschen*, *Spektrum der Wissenschaft* 2 (1991) p. 112, définit les «races» comme des «variétés géographiquement différentes».

(73) Franz OPPENHEIMER, op. cit. p. 21.

et du pain, ainsi que de la gloire, qu'attendent ses hommes-liges (74).

C'est ainsi que l'esprit de système s'introduit dans les razzias. Les pillages et attaques entrepris au coup par coup se changent en une conquête intentionnelle. Des chefs de pirates deviennent des seigneurs qui gouvernent. OPPENHEIMER le savait déjà qui écrivait : «Gouverner le navire facilite le gouvernement de l'Etat» (75). Il est en outre évident que des «rois de la mer» revenus riches, puissants et considérés s'efforcent d'entrer par mariage dans les familles royales dont la souveraineté est liée au sacré, afin de conférer une teinte de sacralité aux nouveaux lignages régnants qu'ils ont fondés (76).

Vers la même époque que la culture tardive d'Ertebölle, à l'autre bout de la route qui traverse le continent européen en partant de la Mer du Nord et en suivant l'Elbe, la Moldava et le Danube, s'épanouissait sur les bords de la Mer Noire, à Varna, site aujourd'hui bulgare, un centre d'implantation «qui dépasse en dimension et en richesse tout ce qui est parvenu jusqu'ici à notre connaissance relativement à cette époque de "l'espace pontique occidental"» (77).

(74) Cf. Reinhard WENSKUS, op. cit. pp. 37 ss. Comme le montre le titre du présent travail, les agents de la transformation sociale qui accompagnèrent l'indo-européanisation font songer par association d'idées aux racketteurs d'aujourd'hui, cf. Antonio GILMAN : *The Mafia Hypothesis* ; dans T.L. MARKEY, John A.C. GREPPIN (ed.), op. cit. p. 151.

(75) Franz OPPENHEIMER, op. cit. p. 22, qui s'appuie sur Friedrich RATZEL. Sur ce sujet, également Edward JENKS : *Das Staatschiff*, Kempen 1947, pp. 24 s. : «Le mot anglais *government* est, par sa dérivation philologique, étroitement apparenté au gouvernail, ou au mécanisme de pilotage d'un navire. Comme de deux significations aussi radicalement différentes d'un seul et même mot la plus ancienne est vraisemblablement celle qui porte son sens concret, on ne se trompe sans doute guère en supposant que la «direction» d'un bateau a servi de modèle pour forger une expression appropriée à la direction ou au gouvernement d'un peuple».

(76) Cf. Reinhardt WENSKUS, op. cit. p. 44. Franz BORKENAU, op. cit. p.129 renvoie à la seconde possibilité [de se procurer une légitimité] la falsification d'arbres généalogiques.

(77) Otto-Hermann FREY : *Varna - ein Umschlagplatz für den Seehandel in der Kupferzeit ?* dans : Jan LICHARDUS (ed.), op. cit. p. 195.

Y-avait-il une relation entre les deux phénomènes ?

Varna appartenait au domaine de la culture de Gumelnita-Karanovo VI, qui, à l'instar des cultures des gobelets en entonnoir et de la culture de Cucuteni-Tripolje dont l'existence peut-être établie en Moldavie et dans l'ouest de l'Ukraine, était l'une des «classical Eneolithic cultures» (78). Sa nécropole est célèbre en raison de son étonnante richesse en objets d'or. Les découvertes y dépassent aussi considérablement celles qui ont été faites dans les habitats de Gumelnita situés à l'intérieur des terres (79).

A l'époque où il était habité, le site était placé au bord d'une baie profonde qui offrait un asile protecteur et de bonnes conditions d'accostage tant aux navires de haute mer qu'aux embarcations réservées au cabotage. Cette situation, entre le Bosphore et le delta du Danube, était excellente pour les transports du point de vue géographique. En outre, des cours d'eau conduisaient directement de Varna vers l'arrière-pays. Il est même vraisemblable que l'on pouvait grâce à eux, «en combinaison avec un bref transport par voie de terre, établir une communication avec la navigation du Danube». Otto-Hermann FREY en déduit donc qu'il devait «s'agir d'un lieu particulièrement favorable au

(78) Jacek LECH : *The Neolithic-Eneolithic transition in prehistoric mining and siliceous rock distribution*, dans : Jan LICHARDUS (ed.) op. cit. p. 562. LECH cite comme quatrième la culture de Michelsberg. Cependant «la culture de Michelsberg ne peut-être comprise comme une unité culturelle. Il s'agit bien plutôt de la partie méridionale (Rhénanie du Nord - Westphalie, Bassin Parisien, Suisse) du vaste complexe des gobelets en entonnoir». François BERTEMES : *Untersuchungen zur Funktion der Erdwerke der Michelsberger Kultur im Rahmen der kupferzeitlichen Zivilisation*, dans : Jan Lichardus (ed.) op. cit. p. 455.

(79) Jan LICHARDUS : *Das Gräberfeld von Varna im Rahmen des Totenrituals des Kodzadermen Gumelnita - Karanovo VI - Komplexes*, dans : idem (ed.), op. cit. p. 187 ; Henrieta TODOROVÁ : *Die Nekropole bei Varna und die sozialökonomischen Probleme am Ende des Äneolithikums Bulgariens*, *Zeitschrift für Archäologie* 12 (1978) pp. 87 s., 92 ss. ; eadem : *Die Kupferzeit Bulgariens*, *Zeitschrift für Archäologie* 12 (1978) pp. 87 s., 92 ss. ; eadem : *Die Kupferzeit Bulgariens*, dans : Jan LICHARDUS (ed.) op. cit. pp. 91 s.

transbordement des cargaisons» (80).

LICHARDUS va encore plus loin. Pour lui, on voit se manifester à Varna «une richesse et une puissance suprarégionales, face à une richesse et une puissance régionales». Il écrit encore : «C'est ici que se trouvent réunies les conditions indispensables à la création des premières structures suprarégionales de souveraineté et à leur organisation (81)». C'est encore à Varna et dans les environs immédiats que les champs funéraires (cimetières), et notamment les tombes d'enfants richement dotées, trahissent le fait que les jeunes générations jouissaient dès cette époque d'un rang social déterminé par le statut des parents et qu'elles n'étaient pas redevables de leur position sociales à leurs propres efforts et aptitudes ; si elles faisaient partie de la couche dirigeante, c'était en raison de leur naissance. Il devient clair «que la différenciation sociale n'est pas liée à une personne, mais à la famille. Le rôle de l'enfant était déjà prédéterminé avant qu'il ne pût le jouer» (82). Les corps ensevelis dans les tombes qui ont été mises à jour à Varna étaient manifestement ceux de membres d'une couche sociale fermement délimitée qui avait la responsabilité de la vie politique, économique et religieuse tout en exerçant sans doute aussi une influence déterminante sur la culture. Comme dans la partie septentrionale de l'Europe centrale s'impose ici le qualificatif de noblesse de naissance.

Il est une autre particularité des riches sépultures de Varna qui saute encore davantage aux yeux et renvoie à un phénomène parallèle constaté dans le nord de l'Europe, dans les tombes de la culture d'Ertebölle du site Skateholm I, à Skåne. C'est le fait que tous les hommes y sont inhumés en position étendue sur le dos, les femmes l'étant en revanche en position accroupie selon l'usage traditionnel qui prévaut dans l'ensemble du complexe de cultures paysannes s'étendant des sources du Danube à l'embouchure de l'Euphrate. D'après Henrieta TODAROVÁ, cela indique que les femmes de Varna devaient être originaires d'un milieu autochtone, tandis que la coutume relative aux hommes

(80) Otto-Hermann FREY, op. cit. p. 195.

(81) Jan LICHARDUS, *Varna*, op. cit. p. 187.

(82) Idem, *Varna*, op. cit. p. 186.

introduirait un élément étranger à cette région (83). Le type de sépulture en position allongée est habituel dans la zone d'implantation des peuples de chasseurs et de pêcheurs du Nord et du Nord-Est de l'Europe (84). La société hautement évoluée de chasseurs et de pêcheurs qui était à cette époque la plus proche de Varna était située sur les bords du Dnjepr et du Donetz. Elle se présente sous un aspect extrêmement semblable à celui de la civilisation d'Ertebölle, qui lui est est à peu près contemporaine et révèle la même céramique typique à fonds pointus. Elle s'étendait du cours supérieur de la Memel jusqu'à l'embouchure du Dnjepr en passant par le bassin du Pripj et contrôlait la voie de communication la plus importante entre la Baltique et la Mer Noire. Au nord, elle était en contact avec les chasseurs et cueilleurs de l'est des Pays Baltes, également proches de la culture d'Ertebölle.

Les sites d'implantation de la culture du Dnjepr et du Donetz se trouvent principalement sur les rives du cours inférieur et moyen du Dnjepr, dans les vallées des rivières de Wolhynie, sur le Sejm et le Donetz ainsi qu'en Crimée. Cette culture est celle «de chasseurs et de pêcheurs qui localisaient leurs séjours de repos et leurs habitats à proximité des eaux et ne se chargèrent d'animaux domestiques que dans une phase ultérieure de leur évolution» (85) - comme ce fut également le cas dans la culture d'Ertebölle. Ils n'avaient pas encore d'installations fortifiées. Les représentants de ce «néolithique de la forêt et la steppe boisée» connaissaient d'une part les acquis de la civilisation paysanne qui était leur voisine à l'Ouest et au Sud-Ouest, la culture des céréales et les animaux domestiques, mais combinaient d'autre part «cette économie de

(83) Henrieta TODOROVÁ, op. cit. 1978, pp. 95 s.

(84) Voir remarque 19 supra ainsi que Alexander HÄUSLER : *Die Grabsitten der mesolithischen und neolithischen Jäger- und Fischergruppen auf dem Gebiet der UdSSR*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg XI/10 (1962) pp. 1174 s.

(85) Alexander HÄUSLER : *Die ältesten Befestigungsanlagen im Südwesten des europäischen Teiles der UdSSR*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 73 (1990) p. 87.

production avec des traditions de chasseurs et de pêcheurs» (86). Sans doute élevait-on des porcs et des bovins de petite taille, mais «des ustensiles de pierre et d'os de toutes les phases d'évolution semblent indiquer que les représentants de la culture du Dnjepr et du Donetz pratiquaient après comme avant principalement, en plus de l'élevage, la chasse, la pêche et la cueillette de plantes sauvages» (87).

Dans le culte des morts également se profile une parenté prononcée avec les coutumes contemporaines de la région occidentale riveraine de la Baltique. Les morts étaient ensevelis en position allongée dans des tombes analogues à des fosses. Les tombes les plus tardives renferment, en partie, des accessoires de cuivre et d'or (88). On trouve des sépultures presque identiques à celles de la culture du Dnjepr et du Donetz, par exemple à celle de Mariupol, entre autre dans les îles danoises ; c'est le cas des tombes ertebölliennes de Vedbaek.

Alors que la culture d'Ertebölle, selon la coutume des chasseurs et pêcheurs septentrionaux, ne connaissait en général pour ses morts que la position allongée, le cimetière de Skateholm I, déjà mentionné, présente une divergence sérieuse qui rappelle Varna : 36 % des sépultures sont en position allongée, 44 % en position accroupie. Comme dans la nécropole des bords de la Mer Noire, c'étaient uniquement des femmes, et dans ce cas seulement les plus âgées d'entre elles, qui étaient inhumées en position accroupie (89). Peut-être s'agissait-il alors d'étrangères, enlevées par rapt, achetées, épousées ou racolées, qui étaient demeurées attachées aux coutumes de leur pays d'origine

(86) Jan LICHARDUS, *Deutung*, op. cit. p. 774.

(87) Marija GIMBUTAS : *Osteuropa*, dans Marie-Henriette ALIMEN, Marie-Joseph STEVE (ed.) : *Fischer-Weltgeschichte*, vol. 1, *Vorgeschichte*, Francfort-sur-le-Main 1966, p. 133. Sur ce sujet également James P. MALLORY, op. cit. p. 190.

(88) Marija GIMBUTAS, op. cit. 1966, p. 133.

(89) Jan LICHARDUS, *Deutung*, op. cit. p. 772.

(90). Quant au mobilier funéraire, c'étaient avant tout les femmes encore jeunes et les hommes d'un certain âge qui en étaient pourvus. Peut-être faut-il voir là une indication relative à l'ancienneté de l'usage qui veut que l'on marie des jeunes filles à des représentants mûrs, mais aisés, du sexe masculin. Environ une sur deux des sépultures de Skateholm I était dépourvue de mobilier funéraire et peut-être attribuée sans doute à des couches plus pauvres de la population.

Les similitudes anthropologiques sont également très grandes entre la population de la culture du Dnjepr et du Donetz et celle de la culture d'Ertebölle (91). Marija GIMBUTAS voit (et cela pourrait expliquer le fait) dans la culture du Dnjepr et du Donetz le résultat d'une immigration de gens «venus du Nord-Ouest», qui auraient apporté et continué de développer la nouvelle culture. Il serait possible qu'ils soient venus de Pologne ou de Wolhynie. Alors que les gens du Dnjepr et du Donetz auraient appartenu au «type proto-européen de Cromagnon», la population antérieure du nord de la Mer Noire aurait été plus gracile et «à rattacher plutôt au type méditerranéen» (92).

Il n'est pas à exclure que la culture du Dnjepr et du Donetz et la culture d'Ertebölle aient été étroitement liées l'une à l'autre, ne serait-ce que par une commune descendance de la culture de Maglemose. LICHARDUS pense que la question doit rester pendante de savoir s'il s'est agi dans tout cela «d'une influence qui se serait communiquée en raison de mouvements de population qui auraient eu lieu dès la fin de l'ère d'Ertebölle ou s'il ne faut pas attribuer la

(90) Sur les populations importées dans la culture d'Ertebölle, cf. Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. 1993/94, pp. 31 s.

(91) Ilse SCHWIDETZKY : *Ergebnisse der Penrose-Analyse*, Homo 18 (1967) p. 182 ; G.F. DEBETZ : *Die Sowjetunion*, dans Hermann SCHWABEDISSEN (ed.) : *Die Anfänge des Neolithikums vom Orient bis Nordeuropa, Teil VIII a, Anthropologie L 1*, bearbeitet von Ilse SCHWIDETZKI, Cologne 1973, pp. 163 ss.

(92) Marija GIMBUTAS, op. cit. 1966, p. 132 ; eadem : *Die Dnjepr-Donetz-Kultur*, dans : Karl J. NARR (ed.), op. cit. 1975, p. 226. Point de vue analogue de James P. MALLORY, op. cit. pp. 188, 191.

responsabilité de ces similitudes à des relations culturelles survenues entre populations à mode de vie comparable dans des territoires défavorables à l'agriculture» (93). D'une façon comme de l'autre, les deux phénomènes ont dû se dérouler le long de la voie qui mène de la Baltique au Dnjepr par la Duna ou la Vistule ou bien en sens inverse.

On est en outre en droit de poser la question de savoir s'il a existé un rapport direct ou indirect entre la couche sociale des maîtres de Varna et la culture d'Ertebölle. Outre la voie Duna-Vistule-Dnjepr, il existait aussi la possibilité de la voie directe par l'Elbe et le Danube, à laquelle il a déjà été fait allusion. Ce pourraient être des renseignements touchant Varna, ses richesses et son or ou des informations analogues, qui auraient déclenché les toutes premières actions entreprises en remontant les cours d'eau vers l'intérieur du pays, en Europe centrale (94), actions dont le résultat aboutit à la naissance de la culture des gobelets en entonnoir, sans doute proto-indoeuropéenne.

Ulrich FISCHER définit la culture des gobelets en entonnoir comme une «civilisation brillante et puissante», qui édifia des monuments collectifs, se dota d'institutions politiques évoluées, ainsi que d'une structure sociale élaborée et d'une religion (95). «Dans la culture des gobelets en entonnoir primitive, il dut

(93) Jan LICHARDUS, *Deutung*, op. cit. p. 772. Marija GIMBUTAS, op. cit. 1975, p. 226 parle aussi de concordance entre la culture du Dnjepr et du Donetz «avec la culture de la zone sud des pays riverains de la Baltique..., c'est-à-dire la culture d'Ertebölle et les groupes qui s'y rattachent à l'est».

(94) Sibylle von REDEN, Jan G. BEST : *Auf der Spur der ersten Griechen*, Cologne 1981, pp. 95 s., et Helmut UHLIG : *Die Mutter Europas. Ursprünge abenländischer Kultur in Alt-Anatolien*, Bergisch-Gladbach 1991, pp. 123 ss. pensent qu'il est possible que les hommes de Varna aient été des conquérants proto-indo-européens.

(95) Ulrich FISCHER : *Mitteldeutschland und die Schnurkeramik, ein kultursoziologischer Versuch*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 41/42 (1957) p. 277. Richard PITTIONI : *Alteuropäische Sprache und Urgeschichte*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 95 (1958), Phil.-Hist. Kl., pp. 212, 214, voit une «prévalence» de la culture des gobelets en entonnoir et de ses «éléments ethniques», avec l'effet correspondant sur l'évolution historique ultérieure de l'Europe Centrale et au-delà. Point de

y avoir dès le début une stratification sociale», constate LICHARDUS (96). Par les voies de la linguistique, Stefan ZIMMER parvient au résultat suivant : «Qu'il y a eu des structures de souveraineté chez les locuteurs de la langue de base indo-européenne, voilà qui non seulement peut être admis à priori, mais qui peut même être attesté : par les formules de ce qu'il est convenu d'appeler la langue poétique indo-européenne» (97).

Comme en Orient et dans le Sud-Est de l'Europe, nous rencontrons au cuprolithique, dans le centre du continent européen, les premières ébauches de

vue analogue du même auteur dans : *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur*, Vienne 1949, pp. 74, 118 ; idem : *Der urgeschichtliche Horizont der historischen Zeit, Propyläen Weltgeschichte 1*, Francfort-sur-le-Main 1961, p. 254 s. Ernst WAHLE : *Deutsche Vorzeit*, 3ème ed, Bad Homburg v. d. Höhe 1962, p. 60, constate un «dynamisme extraordinaire», et dans : *Ur- und Frühgeschichte im mitteleuropäischen Raum*, Munich 1973, p. 79, «un dynamisme frappant» de la culture des gobelets en entonnoir. Konrad JAZDZEWSKI : *Die Trichterbecherkultur in West- und Mittelpolen*, Poznan 1936, p. 323 part de l'hypothèse de «la grande capacité d'intégration et de l'esprit d'entreprise des créateurs de cette culture». Selon Tadeusz WISLANSKI : *Conclusion*, dans : *The Neolithic in Poland*, Varsovie 1970, p. 430, la population des gobelets en entonnoir atteint «a higher economic and social level» que les gens de la céramique rubanée tardive qui l'ont précédée chronologiquement. De même, Jan KOWALCZYK : *The Funnel Beaker Culture*, dans : *The Neolithic in Poland*, op. cit. p. 177, reconnaît que cette culture a joué «a very important role in the prehistory» et qu'elle a disposé d'un «high level of civilization». Ceci et «the extensive culture contacts with other areas, all stress the high rank of this culture».

(96) Jan LICHARDUS, *Deutung*, op. cit. p. 773.

(97) Stefan ZIMMER : *Ursprache, Urvolk und Indogermanisierung*, Innsbruck 1990, p. 31. Sur la langue poétique indo-européenne, voir Jean HAUDRY, op. cit. pp. 18 ss. ; Rüdiger SCHMITT : *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968, pp. 1 ss. Sur la forme indo-européenne de la société, voir Bernfried SCHLERATH : *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte der sozialen Struktur*, Innsbruck 1973, pp. 12, 24 s. («frühindogermanische Feudalherrschaft» ; «die Protoindogermanen... errichteten Feudalherrschaften»).

souveraineté politique et les formes archaïques de l'Etat. Ici, cependant, la puissance n'est pas concentrée dans la main d'un despote. Elle est, comme certaines découvertes linguistiques et archéologiques le laissent entendre avec vraisemblance, déjà répartie, dès l'origine, de multiples façons entre des pouvoirs divers qui se contrôlent réciproquement et créent entre eux un équilibre.

Il s'agissait alors avant tout de clans lignagers et de familles aristocratiques agissant dans une large mesure souverainement, ainsi que des seigneurs de leur mouvance et des détenteurs du pouvoir territorial, qui sont issus d'eux. Là où il y avait au-dessus d'eux, les dominant par le rang et l'influence, des rois (98), ces derniers n'occupaient qu'une position limitée, celle du *primus inter pares*. Le roi proto-indo-européen n'est pas un souverain autocratique et ne peut commander. Il lui faut négocier avec les membres de la strate seigneuriale comme avec ses semblables, ses pairs, et faire appel à eux, lors de décisions importantes, même au sein du domaine qui est de sa compétence. «Il ne peut gouverner qu'en accord avec eux ; car il n'est que le premier des gens de noblesse, le chef de l'aristocratie régnante» (99).

Il est alors compréhensible que les rois n'occupent pas leur fonction en vertu d'un droit leur appartenant en propre, par exemple, par succession incontestée de père en fils, mais qu'il soient élus. La dignité royale n'est pas héréditaire, du moins ne l'est-elle pas au sens strict du mot. Car elle est en règle générale liée à une lignée princière définie, nantie de la visible bénédiction des puissances célestes, issue selon la légende d'un ancêtre souvent divin, revêtue d'un charisme particulier, au sein de laquelle est choisi le roi (100). Ce droit

(98) Sur la question de la présence de rois dans la culture des gobelets en entonnoir : Vere Gordon CHILDE, op. cit. p. 56.

(99) Heinrich DANNENBAUER : *Adelsherrschaft bei den germanischen Völkern*, Forschungen und Fortschritte 20 (1944) p. 150, sur le rôle du roi chez les Germains.

(100) Hermann HIRT : *Die Indogermanen, ihre Heimat und ihre Kultur*, Vol. 2, Strasbourg 1907, pp. 434 ss. ; Jean HAUDRY, op. cit. pp. 58 ss. ; Edgar POLOME : *Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiet der Religion*,

électoral - si restreint soit-il - des grands tire probablement ses racines de celui des chefs de groupes vassaliques jadis librement reconnus comme tels, puis devenus rois d'armées, et qui ont pu transférer sur leur lignée les prétentions de l'ancienne famille royale sacrée à la légitimité héréditaire (101).

Le premier Etat indo-européen dont la présence peut être attestée au Proche Orient, l'Empire des Hittites, dont les documents remontent jusqu'au XVIIème siècle avant notre ère, présente encore une image de ce genre. «Le dynaste n'était pas souverain absolu, mais... dépendait d'une sorte d'assemblée de la noblesse... Le roi est donc, aux origines, en comparaison des souverains orientaux, essentiellement limité dans ses attributions... L'Empire hittite a été un Etat féodal... La personnalité, les mérites et les services de l'individu n'y étaient pas petitement estimés. L'idée s'impose qu'il faut voir là des manifestations de nature indo-européenne», si l'on en croit Kurt BITTEL (102)

La marque distinctive de l'Europe a toujours été la décentralisation (103). L'unité normale de pouvoir politique était dans le passé petite et localement limitée - et ce avant tout par suite de conditions géographiques. Il n'existait pas

dans : Wolfgang MEID (ed.) : *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck 1987, p. 203.

(101) Walter SCHLESINGER : *Randbemerkungen zu drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue*, dans : *Alteuropa und die moderne Gesellschaft, Festschrift für Otto BRUNNER*, Göttingen 1963, p. 39.

(102) Kurt BITTEL : *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Kleinasiens*, Tübingen 1950, pp 22 s. Cf. sur la structure décentralisée d'Etat fédéral de l'Empire hittite : Friedrich BILABEL : *Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16. bis zum 11. Jahrhundert v. Chr.*, Heidelberg 1927, p. 201, et sur la forme d'Etat ou régime du royaume Mittani fondé par les Indo-Iraniens dans la Mésopotamie septentrionale : Hartmut SCHMÖKEL : *Das erste Auftreten von Ostindogermanen im Orient*, *Forschungen und Fortschritte* 16 (1940), p. 193 : «Lehnswesen als konstituierendes Element... Schätzung des einzelnen Mannes als Persönlichkeit».

(103) «L'émiettement géopolitique de l'Europe a engendré pour l'essentiel la décentralisation du pouvoir politique dans l'espace culturel occidental» : Erich WEEDE, op. cit. p. 178.

de plaines formant un ensemble de vaste étendue, mais au contraire une multiplicité de régions séparées les unes des autres, réduites à elles-mêmes. Le climat et les conditions offertes par la nature des sols se révélaient très différenciés. Le paysage s'organisait en fonction des massifs montagneux, grands et moyens, ainsi que des forêts à forte densité et recouvrant de vastes étendues. Les hommes vivaient dans une large mesure séparés les uns des autres, dans les vallées et les dépressions (104).

Tous ces facteurs rendaient difficile la formation de vastes empires dans l'ancienne Europe, et entravaient du même coup l'écrasement par des invasions venues de l'extérieur, comme par exemple celles des nomades de la steppe. Plus les communications étaient impraticables à l'intérieur des campagnes, plus les chances étaient minces que des envahisseurs de ce genre pussent s'établir durablement (105). C'est aussi la raison pour laquelle il n'est pas possible que l'indo-européanisation de l'Europe centrale se soit déroulée de cette manière, puisqu'elle résulte de la superposition de deux couches de population : une couche soumise de paysans sédentaires et une couche d'hommes armés, doués de mobilité. Les membres du superstrat ont dû utiliser plutôt les voies de communication naturelles qui s'offraient à eux, à savoir les fleuves pénétrant loin à l'intérieur du pays et leur réseau très ramifié d'affluents grands ou petits. Le moyen de combat et de transport traditionnel et éprouvé le plus important à l'époque du cuprolithique fut la barque, que l'on pouvait même en cas de besoin traîner de façon relativement simple pour lui faire passer les lignes de partage des eaux (106).

(104) Paul KENNEDY : *Aufstieg und Fall der großen Mächte*, Francfort-sur-le-Main 1989, p. 49.

(105) Paul KENNEDY, op. cit. p. 49 ; Walter HEISSIG : *Mongolenreiche, Propyläen Weltgeschichte 6*, Francfort-sur-le-Main 1964, pp. 361 s. Même le noyau de l'empire hun s'étendait, de la Hongrie au Caucase, sur une zone de steppes.

(106) «Il est pour notre continent d'une importance capitale que les fleuves mènent de la mer loin vers l'intérieur des terres. Rapides et bas-fonds ne causaient aucune gêne. Les barques étaient assez légères pour pouvoir être tirées de l'eau par leurs occupants et transportées au-delà des passages difficiles».

En plus du mode constitutionnel de limitation du pouvoir politique, obtenu grâce à un équilibre interne à l'Etat, cette même limitation résulta d'abord et avant tout, dans l'histoire de l'Europe, de l'existence d'un système d'Etats concurrents (107), dont l'origine remonte manifestement à l'aire culturelle du cycle des civilisations de la céramique en entonnoir. De même que les paysans serfs pouvaient, si le besoin s'en faisait sentir, se dérober à l'autorité dont ils dépendaient, en allant vivre sur des terres non encore occupées, un vassal avait, le cas échéant, la liberté d'aller chercher dans le pays voisin, auprès d'un rival de son propre souverain, appui et protection.

Le fait dont l'importance n'est pas sous-estimer dans la voie particulière qu'a suivie l'Europe fut en définitive la séparation, sans doute très précoce, du pouvoir politique et du pouvoir économique - du moins dans le domaine commercial. Selon Erich WEEDE, la situation géographique a également contribué au développement d'un commerce à longues distances. Car c'est «la grande variété de qualité des sols, des conditions météorologiques et des cultures» qui a entraîné en Europe - au contraire des vallées homogènes et vastes du Proche comme de l'Extrême Orient - des coûts de production différenciés selon les régions. C'est cela qui a fourni l'incitation à exporter les biens

Hermann HIRT : *Die Indogermanen, ihre Urheimat und ihre Kultur*, vol. 1, Strasbourg 1905, pp. 397 s. «Le bateau est au plus haut degré à la fois arme et outil» : Moritz HOERNES : *Natur- und Urgeschichte des Menschen*, vol. 2., Vienne 1909, p. 483. Voir également Vere Gordon CHILDE : *Stufen der Kultur*, Stuttgart 1952, p. 105 ; idem : *Soziale Evolution*, Francfort-sur-le-Main 1968, p. 92 ; Henrieta TODOROVÁ, op. cit. 1978, p. 93 ; Detlev ELLMERS, op. cit. pp. 169 ss ; idem : *Schiffe der Jäger und Bauern. 7. Bildmappe des Deutschen Schiffahrtsmuseums*, Bremerhaven 1981.

(107) Erich WEEDE : op. cit. pp. 175, 177 ; note 4. «Une philosophie d'équilibre», dit Wilhelm E. MÜHLMANN, op. cit. 1964, p. 294, «est typique d'institutions aristocratiques» et repose sur la conscience de l'égalité des membres de la noblesse entre eux. Pour la discussion relative à la question de savoir s'il existait, afin de limiter le pouvoir, «dual political leadership among the early Indo-Europeans» (par exemple sous forme d'une double royauté du grand-prêtre et du chef de guerre) et sur le reflet de ce problème dans les mythes, voir James P. MALLORY, op. cit. p. 141.

produits vers d'autres régions, ce qui signifiait à époque ancienne en règle générale le transport par voie d'eau le long des côtes ou en suivant le cours des rivières. Ainsi les avantages procurés par les prix de revient purent-ils être convertis en bénéfiques et l'on en arriva de bonne heure, précisément en Europe, à un commerce de marchandises de gros tonnage destinées au consommateur ordinaire, et à la naissance des marchés (108).

Lorsque des négociants, lors du transport de quantités assez importantes de marchandises courantes destinées à la consommation de masse, telles que par exemple le silex, le sel, le bois, les céréales, la bière, ont à traverser assez fréquemment le même territoire relativement restreint relevant de l'autorité d'un potentat régional, ce dernier, s'il pense rationnellement, ne confisquera pas les marchandises et n'exigera même pas de droits d'octroi trop élevés. Il doit craindre en effet que le marchand ne choisisse, la prochaine fois, un autre itinéraire, et ne contourne son territoire. Il en va de même pour le pillard qui

(108) Erich WEEDE, op. cit. pp. 174, 178. René WYSS : *Wirtschaft und Gesellschaft in der Jungsteinzeit*, Bern 1973, pp. 38, 76 ss., 84 ss., part de l'hypothèse minimale d'un commerce de proximité pour le bétail et les biens de consommation de masse comme les céréales dans les civilisations des gobelets à entonnoir, et en outre d'un commerce à grande distance pour les marchandises de grande valeur comme le silex, le cuivre et l'ambre. Konrad JAZDZEWSKI, op. cit. 1936, pp. 392 ss. voit «des relations commerciales très ramifiées» du «peuple des gobelets en entonnoir» avec «des contrées très éloignées». Sur l'époque en général, voir David L. CLARKE : *The Beaker Network*, Glockenbecher-Symposium 1974, Bussum-Haarlem 1976, p. 468 : «Food, artefacts, domestic animals and useful resources circulated in exchange networks.». Dès l'époque du cuprolithique et le premier Age du Bronze, il est permis, selon Edward SANGMEISTER : *Zur Ausbreitung der Metalltechnik in Europa*, Germania 46 (1968) p. 10 «d'opérer avec des concepts aussi modernes que "production", "écoulement des produits" et "marché"», car il est effectivement possible de tracer l'image de relations économiques aux multiples convergences et divergences». Ce faisant, il convient aussi de songer aux «associations de type coopératif». D'après Friedrich BEHN : *Vor- und Frühgeschichte*, Wiesbaden 1948, p. 154, «les langues indo-européennes» ont «des racines communes pour une foule de concepts économiques». Le commerce avait «par conséquent dès avant la séparation du groupe indo-européen en peuples différenciés atteint un niveau de développement remarquablement élevé».

devient seigneur de tutelle : de modestes prélèvements constants sont à la longue plus avantageux que d'importantes prises réalisées en une fois. La valeur relativement faible des marchandises européennes de grande consommation - par opposition à la valeur très élevée des produits de luxe caractéristiques du commerce à grandes distances de l'Asie où, compte-tenu des coûts de production largement uniformisés, le commerce des marchandises destinées à la consommation de masse se limitait pour l'essentiel au marché local - encourageait encore les souverains à respecter la propriété des marchands itinérants et à garantir par-dessus le marché leur droit de propriété en le couvrant de l'autorité étatique. «Quiconque pouvait, avant d'autres, promettre protection et sécurité moyennant des redevances plus ou moins fixes et calculables à l'avance, attirait le commerce et une prospérité - au début très modeste - dans son propre territoire» (109). Mais l'instauration de garanties relatives au droit de propriété et de disposition fut d'une importance décisive lorsque l'Europe s'engagea sur la voie qui devait la conduire aux formes modernes de la société et de l'économie.

Inversement, le morcellement politique de l'Europe a aussi imposé des limites à la concentration du pouvoir économique - surtout d'abord sur les marchés étrangers d'accès libre, où les conditions politiques et traditionnelles de l'échange durent - les premières - céder le pas aux critères de l'offre et de la demande. Au cours du temps, les prix libres du commerce extérieur ont par la suite influencé, pour leur part, l'élaboration des prix sur les marchés intérieurs et entravé la formation de monopoles durables (110).

Que ce fût en Orient ou en Occident, ce furent avant tout l'agriculture, fondée sur l'usage de la charrue, et l'élevage de gros bétail qui permirent, au commencement du cuprolithique, les surplus de production agricole et amenèrent la césure cuprolithique. Par la suite, on en vint à la division professionnelle du travail, au commerce organisé et aux contacts réguliers à grande distance, mais assez tôt aussi à la subordination d'une couche de population paysanne à une

(109) Erich WEEDE, *op. cit.* p. 175. voir également Paul KENNEDY, *op. cit.* 1989, pp. 52 s., 68.

(110) Erich WEEDE, *op. cit.* pp. 178s.

caste de seigneurs guerriers, subordination qui prit alors seulement tout son sens économique. Grâce à cette subordination naquirent en retour, avec les premiers Etats, de vastes zones de droit et de paix, et, par là même, une stabilité sociale qui atteignit un niveau économique et culturel relativement élevé. En Orient se développèrent sur de tels fondements les grandes civilisations centralistes à économie hydraulique dirigée et le mode despotique de souveraineté. Dans l'Europe bien arrosée par les pluies et aux fortes articulations géographiques des formes décentralisées de haute civilisation favorisèrent l'évolution qui conduisit à l'équilibre des pouvoirs, à leur séparation, aux structures de l'Etat de droit, à l'initiative privée et à l'économie de marché (111). Les représentants de la première des grandes civilisations décentralisées nées au cœur de l'Europe ont été manifestement les peuples de la céramique en entonnoir (112), qui, si l'on suit l'interprétation que nous proposons, ont créé le cadre dans lequel la langue indo-européenne de base a pu naître et se développer.

Voulant expliquer, dans son *Histoire de la langue latine*, la naissance d'une «langue originelle» devenue la langue-mère d'une série de langues-filles nées d'elle, Franz ALTHEIM admet l'hypothèse selon laquelle il a fallu qu'un événement historique de dimension particulière favorise cette naissance. C'est

(111) On peut citer ici Franz EPEL : *Fund und Deutung*, Vienne 1958, p. 225, qui a constaté : «Sans l'histoire des origines de l'Ancienne Europe, il n'y aurait jamais eu d'Occident» et Fritz PAUDLER : *Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten*, Heidelberg 1924, p. 153, qui cite comme une «ancienne vérité» le fait «que l'Age de Pierre récent» a fourni «les fondements proprement dits de l'Europe d'aujourd'hui». Du point de vue de la linguistique, Georg SOLTA : *Gedanken zum Indogermanenproblem*, dresse, dans : Anton SCHERER (ed.) : *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt 1968, p. 345, le bilan suivant : «Les fondements de l'Europe sont déterminés essentiellement par les Indo-Européens», jugement par lequel il tombe d'accord avec Ernst LEWY : *Zur Heimatfrage*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 19 (1966) p. 9 : «L'histoire ancienne de l'Europe est l'histoire de son indo-européanisation, comme son histoire ultérieure a été celle de sa christianisation».

(112) Sur les critères qui permettent de définir la culture des gobelets en entonnoir comme haute culture (ou : grande civilisation), voir Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. 1991, p. 13, note 14 ; idem : op. cit. 1993/94, p. 62, note 104.

par un événement de ce genre que, par exemple, le latin vulgaire est devenu la mère des langues romanes et la koïné celle des dialectes néo-grecs. Ces analogies ont montré, dit textuellement ALTHEIM, «que l'hypothèse d'une telle langue originelle n'est pas absurde». Mais «la condition préalable des deux phénomènes cités résidait dans une langue administrative et littéraire qui cotoyait la langue vulgaire, l'épurait, la nourrissait et la portait, jusqu'à ce que cette dernière prît totalement ou partiellement sa place ; les événements propres à fonder une ère nouvelle furent alors : Alexandre le Grand et l'hellénisme, l'Empire romain et sa forme unitaire d'Etat et de civilisation» (113).

ALTHEIM déplore l'absence d'un événement historique d'égale importance aux origines de la langue-mère indo-européenne. Pourtant, cet événement a dû se produire et a, selon toute apparence, consisté en la genèse d'un «empire de la culture des gobelets en entonnoir», doté d'un haut niveau culturel, relativement durable et dynamique, résultant de la soumission des paysans de la céramique rubanée à des navigateurs guerriers de la culture d'Ertebølle, soumission survenue dans le centre de l'Europe, entre Atlantique et Mer Noire. C'est dans les cours de la caste seigneuriale, dont les lieux de résidence étaient très ramifiés, mais qui conservait la conscience de son unité, que des rhapsodes et sans doute aussi des prêtres et des gardiens du droit créèrent la langue de rang littéraire dont ALTHEIM postule l'existence (114).

A peu près parallèlement à la culture des gobelets en entonnoir s'épanouit

(113) Franz ALTHEIM : *Geschichte der lateinischen Sprache*, Francfort-sur-le-Main 1951, p. 2.

(114) Selon Siegmund FEIST : *Die germanische und die hochdeutsche Lautverschiebung sprachlich und ethnographisch betrachtet*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 36 (1910) pp. 353 s., «un puissant empire dont la langue était la langue de base indo-européenne était apparu en Europe centrale» dès avant le début de l'Age du Bronze. C'est de lui qu'était partie «par voie de conquête et de colonisation» l'indo-européanisation d'autres populations. S'il n'avait pas pu s'appuyer sur «une masse compacte, une structure bien organisée, un Etat fondé sur l'autorité souveraine», l'indo-européen aurait sombré et disparu comme les langues germaniques ostiques après la «migration des peuples», (plus couramment dénommée en français sous le vocable de «grandes invasions»).

au Proche Orient la culture Obéide-Ourouk, dont fut issue la culture sumérienne. Dès cette époque, celle du cuprolithique, naquit le contraste fondamental entre l'Orient et l'Occident, mais commença aussi leur partenariat historique d'importance universelle, jamais totalement interrompu. Plus ancien encore est le flux constant d'échanges culturels entre ces deux régions du monde, flux pour l'importance et la portée duquel l'indo-européen et ses origines revêtent précisément une valeur exemplaire.

CARL-HEINZ BOETTCHER

traduit par **JEAN-PAUL ALLARD**

NOTES DE LECTURE SUR DEUX ARTICLES DE C. H. BOETTCHER
NOTE SUR LES «SUBSTRATS» RELIGIEUX

1. Sur deux articles de C.H. Boettcher.

Voici quelques notes de lecture sur les deux articles de C. H. Boettcher, désignés ici par *B1* et *B2*, parus respectivement dans *EIE* 1991 et 1993-94.

J'ai le sentiment que C.H. Boettcher est parvenu à une hypothèse capable d'intégrer les données linguistiques, mythologiques et plus généralement «traditionnelles» - relatives aux institutions et à la vision du monde des locuteurs de l'indo-européen -, et les données de la préhistoire conçue non seulement comme une étude des vestiges archéologiques mais aussi comme une «reconstruction» des sociétés dans toutes leurs dimensions : en mettant l'accent sur des *processus*, mutations, assimilations, conversions techniques, etc., on explique les réalités. L'étude est donc pleinement historique, ce qui lui confère une puissance certaine en rapport avec l'ampleur de la documentation.

On trouvera ci-dessous quelques réflexions et surtout des questions amenées par ces études convaincantes de C. H. Boettcher.

1.1. La question de la formation du «proto-indo-européen».

Comme toute langue, l'indo-européen provient d'une langue antérieure, soit par une dialectalisation consécutive à une extension géographique (cas des langues romanes par rapport au latin) ou sur son aire d'origine, soit par convergence de plusieurs langues apparentées (cas de l'anglais), sans préjudice

du rôle d'un «substrat» apparenté ou non et d'emprunts à des langues voisines. L'auteur estime, p. 12, que le proto-indoeuropéen s'est formé «à partir des idiomes des deux groupes», celui du Rubané et celui d'Ertebölle (ou de certains éléments de cette culture). L'indo-européen de base, qui trouve sa stabilité dans la civilisation des vases en entonnoir (TR.B.K) était parlé dans les bassins des fleuves Weser, Elbe, Oder et Vistule et sur le littoral de la Mer du Nord et de la Baltique (BI note 78). Il faudrait essayer de préciser ce mode de fusion, concept qui demeure un peu vague (également dans le point 10 des «prémises et déductions»).

Le «haut niveau» de l'indo-européen supposé page 42 (BI) doit être rapporté à son statut social.

L'évocation p. 65 d'une langue de caractère «méditerranéen» chez les gens des mégalithes est trop générale et essentiellement géographique. Or il n'y a pas de rapport de nature entre la langue et le cadre géographique. On a des restes, misérables, d'une langue du nord de la Grande-Bretagne appelée par convention «calédonien», écrite en *ogams*, qu'on ne sait pas interpréter. C'était peut-être la langue de certains mégalitheurs insulaires. Se pose aussi la question des rapports avec le finnois. La notion de «langues ouralo-altaïques» (p. 66 de BI) est répudiée par la plupart des linguistes qui reconnaissent deux branches de l'ouralien, le *finno-ougrien* et le *samoyède*. L'altaïque (*turco-tatar, mongol et tOUNGHOUSE*) ne semble pas en cause. Le «proto-ouralien» peut-il faire un candidat pour le substrat paléolithique et mésolithique de Maglemose puis d'Ertebölle ? Il semble que le type physique des proto-Finnois était Européide et que le processus de «mongolisation» ait affecté les Ouraliens de l'Est (cf. Pál Lipták, «Anthropologie des peuples finno-ougriens» dans *Les Ouraliens*, Péter Hajdú éd., trad. fr. chez Horwath, p. 147 ss). La présence d'un «substrat finnois» est difficile à prouver (de même p. 68).

La division *kentum-satem* évoquée aux pages 67, 68, 69 (BI) est sans portée. La dialectologie de l'indo-européen vue par Georgiev établit des liens plus étroits entre germanique, baltique et slave (groupe nord de l'indo-européen) puis germanique, celtique et latin (groupe ouest), ce qui confirmerait bien la communauté littorale de TR.B.K.

Dans le domaine linguistique, rien ne s'oppose à la théorie de C. H. Boettcher. La «zone d'harmonisation» centre-européenne est une notion qu'on peut étendre à la langue car elle convient bien à la diffusion de l'indo-européen dans toutes les directions. Le centre de l'Europe a continué à jouer un rôle culturel important à l'époque celtique : la diffusion du celtique à partir de l'aire de Hallstatt-ouest fournit un parallèle intéressant aux événements préhistoriques.

1.2 Institutions.

Je me demande si le terme d'«économie de marché» utilisé p. 14 (BI) convient bien. D'abord, l'économie envisagée suppose précisément l'identification du «commerce» en tant que tel. Or chez les Indo-Européens le commerce est un «métier sans nom» (Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*). Certes la chose existait, mais une «économie de marché» ne suppose-t-elle pas la reconnaissance bien établie d'une sphère marchande autonome ? Son fonctionnement est-il compatible avec l'absence de monnaie comme médiation abstraite des échanges ? D'autre part, comment concilier cette conception somme toute moderne de l'économie avec l'idéologie du don (*potlatch*) qui suppose de la part du détenteur des richesses une générosité ostentatoire liée à l'exercice même du pouvoir ? Enfin, la notion moderne de «marché» rejoint-elle les formes archaïques de l'échange ?

Il faudrait identifier l'idéologie qui présidait à la circulation des biens dans toutes ses implications. Concernant le point 12 on peut supposer que l'organisation sociale des Ertebøliens et celle des gens du Rubané était verticale chez les premiers (hiérarchie fondée sur les situations d'urgence et l'aptitude individuelle) ; horizontale chez les seconds (clans agricoles répartis par secteurs géographiques de production).

Sans doute la catégorie des «clients» serait-elle à rajouter au point 11 des *prémisses* de BI. Où situer les artisans dans l'organisation sociale ?

Pour ce qui est des relations entre les deux groupes issus d'Ertebølle et du Rubané il y a lieu de postuler, à partir de la citation de Bensch, p. 50. de B2, que les gens du Rubané ont été, après les premières colonisations pacifiques des

Danubiens, amenés à se défendre contre la prédation de leurs prédécesseurs (chasseurs autochtones). Ils n'ignoraient pas tout de la guerre. De son côté l'agriculture n'était pas inconnue aux gens d'Ertebölle, qui en recherchaient les bienfaits et le perfectionnement. Les lignées «purement guerrières» ou «purement agricoles» ont dû céder la place, dans la réalité, à des groupes fonctionnels spécialisés intégrant des gens de l'une et l'autre souches. D'autant que les Ertebölliens n'étaient sans doute pas tous de grands seigneurs, ni les gens du Rubané de modestes paysans (puissance des civilisations danubiennes antérieures, Varna). Mais la représentation théorique de deux groupes de savoirs est restée marquée dans les références lignagères et mythiques (complémentarité *Ases/.Vanes*) : les récits irlandais opposent encore les «dieux» et les «non-dieux» (*dee/andee*), les premiers étant les «gens possesseurs d'un art», les seconds les cultivateurs !

Il y a sans doute beaucoup à tirer de l'opposition signalée par *B2* p. 59 entre «principe du pouvoir absolu» monarchique et principe «républicain, égalitaire, oligarchique». Mais «absolu» n'est sans doute pas le mot, car le roi indo-européen apparaît partout limité, sinon lié, dans ses pouvoirs (par des contraintes «vaniques» ?), ce que donne bien à voir Boettcher quand il évoque par contraste les «hautes cultures» orientales despotiques. On pourrait parler, plus que de «rivalité», de «tension dynamique» : toute l'idéologie sociale restituable plaide pour la concorde des classes et des ordres. D'autres oppositions devaient s'exercer : Jeunes/Vieux, Paysans/Artisans/Guerriers/ etc. Le propre de la civilisation des Indo-Européens étant d'avoir *intégré* ces tensions qui auraient pu lui être fatales. L'invention du «corps social triparti» est en ce sens une innovation politique d'une portée historique considérable.

C'est pourquoi je trouve important de revenir sur la pertinence des «indices» habituellement choisis pour qualifier l'«indo-européanité» d'une civilisation. Le formulaire indo-européen donne l'image d'une «aristocratie» conquérante, ce qui est normal s'agissant d'une expression poétique liée à la vie de cour. Mais le mythe central de la conciliation des fonctions est aussi un témoignage important qui nuance cette impression. Il montre que la phase de conquête et d'infiltration, qui n'est pas une originalité indo-européenne, fut suivie d'une réflexion, d'une théorisation d'où a pu naître une culture

harmonisée maintenant l'équilibre entre les forces d'expansion et de conservation. L'esprit de conquête ne suffit pas à expliquer la durée et le succès de la grande culture indo-européenne, très différente en cela des grands empires des steppes, historiquement éphémères. La stabilité d'une base agricole volontairement entretenue est avec la puissance militaire une condition essentielle de la stabilité sociale et de la *durée*. L'image d'un Indo-Européen destructeur (qui ne répudie pas la thèse des Kourganés) s'efface devant celle d'un organisateur avisé : une même racine **me-* s'applique au «caractère» des seigneurs et à la «mesure» intelligente.

Il y a donc lieu d'introduire à côté des indices traditionnels habituellement proposés aux préhistoriens comme permettant de repérer sur le terrain une civilisation indo-européenne, à côté des «quatre cercles d'appartenance», de la «hiérarchie sociale», de l'«usage du cheval», etc., une **alliance organique de producteurs agricoles et d'aristocrates protecteurs**. On a dit et répété à la suite de Dumézil que les «guerres de fondation» étaient des cadres théoriques qui ne présument pas des réalités du terrain. Mais un mythe ne peut être contraire à la réalité de ses implications sociales d'origine. Aucune théorie ne s'élabore gratuitement. Il faut seulement comprendre que les Proto-Romains et les Sabins de la légende sont deux termes théoriques, conventionnels, qui ont eu, en un temps et un lieu réels, leurs supports culturels et humains. De même les «Ases» et les «Vanes». A traiter la tradition comme une abstraction on finit par perdre de vue la finalité, l'utilité pratique, opérative, des mythes. Les mythes de conciliation des fonctions au profit d'un corps social articulant les deux groupes des fonctions - première et deuxième d'une part, troisième d'autre part -, sont un élément de poids dans le repérage sur le terrain d'une civilisation indo-européenne. On n'a guère usé de cet indice et c'est dommage. Il est différent des topiques «conquérants envahisseurs» ou «culture mixte». Il est original car il suppose domination et alliance, hiérarchisation et contrat, conflit et coopération et finalement fusion dynamique. Peu de civilisations pré- et proto-historiques sans doute ont réalisé ce modèle sur la longue durée. Il faut donc chercher une région où deux populations différentes par leur mode de vie se sont accordées durablement dans une même société et un même peuple

historique. Cette seule considération, envisagée à la lumière du raisonnement de C.H. Boettcher, permet d'envisager l'indo-européanité de la TR.B.K.

Comment accorder les propositions ci-dessus, qui supposent une *réalité* de la «conciliation des fonctions», avec la théorie des «trois couleurs cosmiques», origine de la théorie «tripartite» ? Si les «trois couleurs» sont archaïques (= paléolithiques) et septentrionales, comme tout l'indique, (J. Haudry, *Religion Cosmique des Indo-Européens*) il faut supposer leur utilisation consciente dans la réalité sociale de la TR.B.K, formée de deux groupes, les agriculteurs du Rubané et les navigateurs du nord, dont l'harmonisation n'était pas assurée du tout au départ.

Il ne s'agit pas d'une «trifonctionnalité avant les trois fonctions». Les «trois fonctions» sont le fait des seuls Indo-Européens unifiés. Mais c'en est le moule, l'outil conceptuel.

Est-on fondé à différencier les Ertebøliens sédentaires, pas encore indo-européanisés, et les «éléments» nordiques désitués partis à la rencontre des gens du Rubané, en rupture avec leur milieu coutumier ? Etaient-ils des gens d'Ertebølle à part entière. L'étude des civilisations péri-glaciaires du paléolithique a révélé les rapports qui unissaient les gens de la culture d'Ahrensburg à celle de Maglemose (B2 pp. 14-15). Un apport «arctique» est-il encore décelable dans les civilisations héritières ?

Il est aussi remarquable que «les hommes du néolithique en habitat côtier aient pu non seulement maîtriser les crises auxquelles ils étaient confrontés [dues au bouleversement climatique et maritime], mais parvenir en outre à un niveau culturel supérieur». Ils le doivent à un «bond innovateur» qui permit la complexification et l'expansion démographique de leurs sociétés dont la base économique devint, à côté de la chasse, la pêche de haute mer et une agriculture mieux acclimatée (B2, p. 23 ss). Cette première crise suppose déjà, pour être dominée, une réflexion politique. Sa résolution positive disposait sans doute les héritiers de Maglemose à mieux affronter des situations analogues en évitant la solution coûteuse d'une guerre généralisée (B2, p. 22).

1.3. Le substrat. Le germanique. Questions de chronologie.

En relation avec l'état linguistique pré-Indoeuropéen se pose la question des Germains (pp. 58-59 de *BI*) : la céramique cordée avait-elle un vieux fond linguistique commun avec Ertebølle ? ce qui expliquerait «*an interaction*».

Les Germains seraient des «éléments de population demeurés dans l'habitat primitif de la culture d'Ertebølle et qui n'ont été totalement indo-européanisés qu'après coup, linguistiquement et culturellement, par une sorte de courant en retour», d'où les particularités du germanique au regard de l'indo-européen. Ou bien le germanique, comme le hittite, garde-t-il les traces d'un stade archaïque de l'Indo-Européen ?

On doit alors poser ceci, pour respecter le raisonnement archéologique de l'auteur :

1) les pré-Germains (il faudrait les appeler ainsi si l'on considère que la notion de «Germains» est linguistique et qu'elle implique une indo-européanité linguistique achevée) participent de la langue d'Ertebølle.

2) les premiers «éléments» qui se sont imposés aux gens du Rubané seraient des locuteurs issus de l'Ertebøllien, mais aventurés hors de leur terrain coutumier (désitués, éléments marginaux ?).

3) le proto-indo-européen, langue du début de la TR.B.K, doit être suffisamment différent de la langue des Ertebølliens pour bouleverser en retour le système linguistique des pré-Germains, sans quoi on ne s'expliquerait pas l'originalité du germanique par rapport à l'indo-européen.

4) le vocabulaire «maritime» de l'Ertebøllien (*See* ?) a survécu chez les proto-Germains mais a disparu en proto-indo-européen (**ma/o-ra*)

5) l'hydronymie de la Céramique rubanée, *Bandkeramik*, serait antérieure à ses porteurs (p. 21, 28 et 39 de *BI*), peut-être apparentée à la langue d'Ertebølle (p. 21). Comment concilier cela avec les conclusions de Krahe, qui fait remonter l'hydronymie européenne indo-européenne à -1200 seulement (rien

ne s'oppose à une date plus haute) ? Peut-on supposer un continuum linguistique mésolithique du nord européen (ou paléolithique supérieur ?).

6) Les échanges au niveau européen (commerce à longue distances) supposent, à défaut d'une langue commune, un stock de vocabulaire commun et des procédures minimales de droit international.

Il apparaît donc nécessaire d'envisager et de proposer une chronologie compatible avec les étapes de constitution de l'indo-européen et de l'«indo-européanisation» des Germains.

1.4 Hypothèses sur les éléments migrants d'Ertebölle.

Il faut se demander quels sont les éléments d'Ertebölle qui se sont différenciés des Ertebölleiens au point de rompre avec eux leur communauté de culture et, dans une bonne mesure, de langue. C.H. Boettcher mentionne p. 56 de *B2* n° 87, l'opinion de B. Gramsch qui fait état de «chasseurs et pêcheurs» du Néolithique dans la culture des gobelets en entonnoirs et d'une «continuité» ethnique entre la population côtière d'Ertebölle et les gens de TR.B.K. Je relève dans Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens*, p. 139 : «Vers 3800 (?), l'adoption de la céramique des vases à entonnoir (types *A* et *B*) en Pologne et dans le sud des Pays Baltes et sa pénétration dans le Jutland et les îles danoises (Amose) témoignent d'une colonisation agricole déjà très avancée - possédant ses lieux de culte avec leurs offrandes d'objets d'ambre - parmi les populations à survivances mésolithiques ertebölleiennes auxquelles elles se mêlent. Ce métissage provoqua ce que Childe appela «First Nordic Culture», sans sépultures mégalithiques. Pour H. Knöll, la culture des vases à entonnoir est due à un groupe mésolithique se maintenant entre les cultures nordiques proprement dites et danubiennes, dont les racines pourraient se rencontrer dans le développement du Mésolithique swidérien, se transformant sous l'action d'influences venues des régions pontiques». Plus loin, p. 265 : «L'agrégation qui provoquera la formation des peuples indo-européens se manifeste dans les milieux néolithiques probablement au Vème millénaire. Ce rôle fut peut-être joué par les groupes

ethniques du Centre de l'Europe. L'un d'eux fut celui de la Tchécoslovaquie et des zones voisines où prit naissance la culture danubienne».

On lit p. 36 de *B2* que «les hardis navigateurs d'Ertebölle ne devaient pas représenter alors une coupe transversale de l'ensemble des populations d'Ertebölle, ni surtout une coupe transversale de l'ensemble des populations de chasseurs et cueilleurs préneolithiques de l'Europe septentrionale et centrale avec lesquels les peuples de la céramique rubanée entrèrent en contact lors de leur progression. Il s'est sûrement agi, dans leur cas, d'une sélection résultant d'un criblage démobiologique : d'un milieu restreint, particulier, séparé de la majorité de la population par les inclinations, les dons et l'expérience... »

Quels sont ces éléments *particuliers* qui ont fait des Ertebölliens des *proto-indo-européens* très différents linguistiquement des «proto-Germains» ? Sans doute des gens lointainement issus de la culture d'Ahrensburg et des cultures de Fosna et de Komsa (*B2*, pp. 14-15) dont il faudrait pouvoir suivre les traces ultérieures dans l'ensemble fenno-scandien.

Cela nous renvoie à la question de la «fusion des paysans du Rubané et des seigneurs d'Ertebölle» (*B2*, p. 43). On peut se demander quels «éléments» de la langue parlée par le peuple de la Céramique rubanée se sont introduits dans la langue des «seigneurs» d'Ertebölle au point de la faire diverger fortement de celle des pré-Germains» restés sur le territoire originel d'Ertebölle. Ou bien admettre que la langue du Rubané s'est imposée et n'a reçu des gens d'Ertebölle qu'un «adstrat» malgré tout décisif dans la genèse de l'indo-européen. Cela nous renvoie à la question 4 de 1.3. ci-dessus.

La langue est la forme de la tradition. Les éléments «circumpolaires» des mythologies indo-européennes n'ont probablement pas été élaborés dans les sites d'Ertebölle mais à la suite de séjours prolongés plus au nord. Ils relèvent certainement d'une expérience paléolithique (la tripartition sociale peut refléter les «guerres de fondation» à l'origine de la TR.B.K). J'ai suggéré ci-dessus, en

1.2, que la «religion cosmique» avait joué un rôle intégrateur dans l'invention d'une théorie politique du corps social.

Tout cela incline à reconnaître dans ces «*éléments particuliers*» *désitués* un type d'homme, une «figure» sociologique, dont la reconstruction a montré l'originalité par rapport à son groupe d'origine : le héros qui, selon la formule reconstruite, «traverse l'eau de la ténèbre hivernale». On peut supposer dans les sociétés maritimes du Nord que des groupes distincts, peut-être des confréries au recrutement lignager, avaient l'habitude de s'aventurer dans les régions circumpolaires connues de leurs ancêtres (les gens d'Ahrensburg ?) à des fins économiques (pêche et chasse) et initiatiques. Au plan mythique la conception du héros comme «celui de l'année» (cf. Haudry, *Religion cosmique*) serait alors un archaïsme et releverait, non d'une innovation «individualiste» mais **des comportements culturels d'un groupe fonctionnel spécialisé et restreint agissant à la fois dans l'intérêt de sa communauté d'origine et pour le maintien de ses propres spécificités**. La doctrine irlandaise des «Iles au Nord du Monde» est très claire : les tribus divines *Túatha Dé Danann* n'en sont pas originaires mais elles y font un «stage» pour y apprendre, sous la surveillance de quatre druides experts, «la science et la magie, le druidisme, la sagesse et l'art». Les gens de *Named le «Sacré»*, ces autres conquérants mythiques de l'Irlande, y vont aussi, de sorte qu'on peut constater avec Ch. J. Guyonvarc'h (*Les Druides*, p. 314) que «c'est automatiquement dans les Iles au Nord du Monde que l'on s'instruit pendant des périodes assez longues».

F. Bourdier a suggéré que les langues indo-européennes furent parlées, à l'origine, «par un peuple qui s'agitait dans les régions circumpolaires, utilisant pour l'élevage comme pour la chasse une organisation hiérarchique». Vers -12000 en effet commence «le réchauffement climatique qui caractérise l'époque actuelle, le post-Würm des géologues. Elle débute par une période d'instabilités, entre -10000 et -8000, avec deux retours du froid. On peut supposer que certains hommes du Würm final, très adapté au gibier des steppes neigeuses, ont pu suivre les rennes dans les plaines péri-arctiques nouvellement libérées des glaciers ; il y avait déjà peut-être une sorte de symbiose entre la troupe de

rennes et celle des hommes, comme naguère dans le Grand Nord européen. Ces émigrés nordiques ont-ils été la souche lointaine des Indo-Européens ?» (in Haudry, *Les Indo-Européens*, pp. 120-121).

A cette période, on ne peut sans doute pas encore parler d'«indo-européen», mais il est raisonnable de penser que les cultures du sud scandinave ont hérité certains éléments, linguistiques et culturels, de ces chasseurs paléolithiques. Resterait à déterminer aussi exactement que possible leur rapport à Ertebølle et aux cultures voisines et/ou antérieures.

L'intrusion de l'agriculture dans un système de navigation et d'expéditions polaires qui remontait sûrement au paléolithique supérieur l'aura contraint, en bouleversant ses raisons d'être, à se chercher de nouvelles finalités. Les civilisations paysannes danubiennes, accessibles entre autres voies par les grands fleuves à débouché nordique ou baltique, offraient une merveilleuse opportunité d'exercice.

Que restait-il de ce lointain passé arctique dans la *tradition* des Ertebølliens au IV^{ème} millénaire ? Le souvenir mythifié d'un brusque changement de climat lié aux fluctuations des glaces, une conception particulière du monde et de l'homme, conservée par des groupes initiatiques dans les formes du mythe et du rituel (les Aurores), le sentiment de se distinguer par là du reste de la société, bref tout ce qui constitue l'originalité des «éléments» aventureux identifiés par C.H. Boettcher.

1.5 Questions annexes.

Plusieurs questions se posent alors :

- Il vaudrait la peine de reprendre dans le détail les hypothèses de M. Gimbutas (p. 35 et *Annexe*, pp. 68-69) car on les rencontre maintenant un peu partout (C. Renfrew les a critiquées de façon, semble-t-il, convaincante, mais dans une théorie d'ensemble inacceptable) et d'intégrer les hypothèses de M. Sakellariou relatives aux peuplements pré-helléniques et grecs de la Grèce.

Les civilisations des Kourganes décrites par M. Gimbutas laissent perplexe. On a beaucoup reproché à Kossinna de tout expliquer par des vagues de conquérants nordiques, mais ne fait-on pas la même chose avec les gens des Kourganes ? W. Goodenough voit dans le «milieu évolutionniste du nomadisme pastoral l'adaptation d'une transhumance européenne plus ancienne aux conditions plus difficiles de la steppe» (in *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphie, pp. 253-266). Par ailleurs, rien ne permet de supposer que des éléments méso- ou paléolithiques de la région des Kourganes auraient participé à un éventuel continuum linguistique nord-européen (pré-indo-européen). Les théories de M. Gimbutas font la part belle aux conquêtes et à la cavalerie, et supposent une série de «vagues» dont on identifie mal la source et la raison. Mais le mythe fondateur de la société indo-européenne n'est pas un mythe de conquête, ou il n'en est un que secondairement. C'est un mythe d'*alliance fonctionnelle et contractuelle* (1.2 ci-dessus).

- Reste à trouver un modèle de diffusion qui rende compte des particularités des langues anatoliennes et de leur pénétration en Asie Mineure.

- Les «paysans de l'Ouest» évoqués p. 23 (*BI*) sont-ils en rapport avec les Mégalithes ? p. 24 et note 35 (*loc. cit.*) il est fait état d'un courant culturel mégalithique venu par la Méditerranée suivant l'axe est-ouest, p. 65 de *BI* : «un autre courant de civilisation néolithique progresse à partir de la Méditerranée orientale vers l'ouest de la zone méditerranéenne... » Cette origine est-elle admise pour tous les mégalithes ? N'est-on pas porté à considérer les civilisations mégalithiques comme autochtones ? C. Renfrew (*Before Civilization*) n'a-t-il pas infirmé les thèses d'une expansion des mégalithes à partir du Proche-Orient méditerranéen ? Les mégalithes sont-ils réductibles à des sépultures (p. 39, note 69) ?

- A propos de la p. 56 de *BI* : Que pourrait-on tirer des gravures du Val Camonica interprétables par la trifonctionnalité (I. Turcan dans *EIE* 6, 1983) ? L'archéologie pourrait-elle repérer d'autres «marqueurs idéologiques» indo-

européens datables et leur progression ?

1.6 Une synthèse pleine de promesses

Les hypothèses de C.H. Boettcher sont convaincantes et suggestives. Fondées sur les réalités du terrain et de la linguistique comparative (car, malgré le jeu des conditions intellectuelles du moment, évoquées p. 9, note 5, de *B2*, il existe une *objectivité des faits* accessibles), elles autorisent et réclament des développements dans tous les domaines.

Le troisième article de C.H. Boettcher confirme les précédents. La notion d'«empire» demande à être précisée, car il paraît contradictoire d'assurer que de nombreux facteurs «rendaient difficile la formation de vastes empires dans l'ancienne Europe» et de postuler un «empire de la TR.B.K». Il ne peut s'agir que d'un *réseau* entretenu par les échanges lignagers. La notion d'«Etat» paraît exclue.

2. A propos des «substrats»

On envisage trop souvent la question des éventuels «substrats» religieux dans les domaines indo-européen et celtique d'une façon mécaniste. On imagine des sortes d'isolats conceptuels ou figuratifs ressortant çà et là dans des conditions mal établies. Les théories substratiques ont dans les études celtiques plus qu'ailleurs nui à une conception cohérente de la religion, aboutissant parfois à de véritables aberrations. Il suffisait de ranger ce que l'on ne comprenait pas dans le tiroir des «substrats», quitte à en renouveler le contenu au gré des trouvailles archéologiques ou des caprices du moment. La christianisation de l'Europe, exemple extrême d'imposition religieuse planifiée, a fourni aux théories substratiques un modèle particulièrement inadéquat à leur objet. Le «substrat» y apparaît en effet comme l'«ennemi» dont on laisse subsister tout juste ce qu'on ne peut directement araser. Corrélativement la notion d'«intégration» religieuse devient synonyme de «syncrétisme», voire de «confusion». Or il très improbable que la religion celtique et, avant elle, celle des Indo-Européens, se soient imposées par élimination pure et simple des

religions précédentes. La nature même des conceptions polythéistes, excluant le prosélytisme et l'esprit de conversion, rend difficile l'élimination de tous les cultes antérieurs. Il est certes inévitable que la domination celtique ait eu pour conséquence celle de ses grands dieux. Même, l'histoire des paganismes montre beaucoup d'exemples de peuples vaincus se ralliant aux dieux du vainqueur jugés plus forts, plus avantageux : puisque le dieu de l'ennemi a vaincu le nôtre, pourquoi ne pas lui faire allégeance ? On sait que les Romains pratiquaient l'*evocatio* pour attirer hors de la ville ennemie les dieux qui la protégeaient. De même adoptaient-ils par des procédures régulières les divinités venues de l'Orient ou attachées à des cités amies. Toute l'Antiquité offre de ces conciliations. Mais on ne confondra pas ici l'*objet du culte*, qui reste en général constant dans les paganismes : les puissances de la terre, du cosmos, les patrons fonctionnels des différents ordres, les garants des procédures juridiques, les Mânes, avec la *religion* qui l'intègre, le pense et le formule. Le monde grec donne une bonne illustration de cet état de fait : à chaque cité ses cultes, à chaque ordre ses cérémonies et ses rites, parfois aberrants aux autres Grecs, mais au-dessus de ce foisonnement organique une grande religion nationale facteur de cohésion et, pour ce qui est des mythes, de cohérence. Pour des religions indo-européennes par nature étroitement liées aux formes sociales, *religion* et *cohérence* s'énoncent au pluriel : autant de systèmes de sens que d'ordres, de familles, de métiers, de lieux sacrés, unis par leur commune participation à quelques grands principes théologiques. Accepter, nommer, encadrer, intégrer les pratiques de paganismes exogènes était donc certainement possible. Le socle religieux de l'Europe préhistorique devait être suffisamment stable et ancien pour permettre l'existence d'une communauté de formes et de préoccupations, facilitant les processus d'assimilation et de symbiose de l'âge historique. Le fait capital, et qui permet de parler de religions «celtique» ou «indo-européenne», est que l'élaboration des mythes, des concepts, des doctrines, des institutions religieuses, s'est faite dans une langue de ces familles. L'unité de fonds des textes insulaires et des documents continentaux est frappante. La part des substrats «vieux-européens» (*i.e.* antérieurs à l'individuation linguistique indo-européenne) dont les Celtes participaient à l'évidence par leurs racines préhistoriques n'est pas évaluable. En revanche on saisit dans

toute sa netteté la force conceptuelle agissante qui a façonné les mythes, régi l'onomastique, inspiré l'iconographie, justifié les conquêtes militaires et les réalisations techniques, c'est celle de la tradition celtique elle-même, forme d'intégration et de perpétuation de la mentalité commune.

On peut préciser ces suggestions. Observons d'abord qu'il n'y a pas de solution de continuité entre les Celtes et les Indo-Européens et que ces derniers eux-mêmes eurent des antécédents. On reporte d'ordinaire la formation de l'ethnie au mésolithique ou, plus précisément, à l'épipaléolithique, mais certains préhistoriens ont envisagé le paléolithique supérieur. Les religions de l'Europe proto-historique ont certainement véhiculé des éléments issus d'un « socle » de religiosité remontant au moins au Magdalénien. Les travaux de Leroy-Gourhan ont mis en évidence la cohérence des indices dans le domaine de l'art graphique du Paléolithique supérieur en Europe (A. Leroy-Gourhan, « Hypothèses de la Préhistoire » in *Histoire des religions, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1976, p. 547). Mais ces représentations nous livrent des formes extérieures. Pour accéder à l'explicite il faut se fonder sur la *langue*, condition du *sens*. Le comparatisme indo-européen permet cette plongée dans la « mythistoire », par-delà le mur de l'écriture, il fait sortir de l'ombre la pensée pré- et protohistorique dans ses expressions caractéristiques et autorise à en suivre l'évolution jusqu'aux conceptions religieuses et politiques des sociétés historiques. Dans l'étude de la religion comme dans celle de la langue, l'analyse met en évidence des éléments visiblement archaïques, voire résiduels. On connaît le problème des Aurores romaines et védiques. L'ancienneté de la « religion cosmique » paraît telle qu'on peut en situer la formation certainement bien avant le néolithique (avant l'émergence de la langue indo-européenne). Nous ne dirons pas cependant qu'elle est un « substrat », car elle fournit le cadre explicatif le plus général et le plus cohérent pour des réalités encore actives à l'époque historique. Un schème narratif comme la « traversée de l'eau de la ténèbre hivernale » relève plus d'une civilisation paléolithique supérieure du nord européen que d'une culture proto-historique d'Europe centrale. S'il est resté vivant dans les mythes, c'est qu'il fournissait un *modèle* (métaphorique) à des théories et des pratiques liées à l'héroïsation de la classe guerrière, aux conceptions de l'art poétique, aux

réalités psychologiques et mentales de ses utilisateurs. Il n'est pas dit d'ailleurs que l'acclimatation de la « religion cosmique » dans les régions du centre et du sud de l'Europe (Danubiens) n'ait pas été facilitée par l'existence de conceptions « saisonnières » propres aux civilisations agraires de ces régions. La « religion de l'année » est de celles qui peuvent, socialement, contenter tous les ordres : elle procure à l'aristocratie militaire et aux spécialistes du verbe une doctrine de l'immortalisation héroïque en accord avec leur mode de vie, elle donne aux activités nécessairement saisonnières des éleveurs et des paysans une justification théorique adaptée à leurs préoccupations, elle permet le rassemblement du peuple aux périodes cruciales, solstices, mi-saisons, et justifie la célébration de rites communautaires de « renouvellement du cycle politique ».

Que la religion des conquérants ait fait la part belle, du moins dans ce qui s'y adressait plus particulièrement à la noblesse guerrière, aux dieux figurativement « solaires » n'a rien d'étonnant : on privilégie les dieux dans lesquels on se reconnaît. Mais il faut se défaire de l'idée simpliste que les panthéons indo-européen et celtique auraient exclu les dieux de la terre, censés appartenir aux prédécesseurs. L'image du « corps social » triparti résulte bien d'une conciliation entre les dieux des trois fonctions, les valeurs de fécondité, de production, y ont leur place. Il faut délaissé aussi une fois pour toutes l'idée qu'un personnage féminin est par définition voué au seul domaine de la « troisième fonction ». Le terme de « déesse-mère », dont on a tant abusé, s'applique tout aussi bien à des êtres mythologiques « solaires » qu'à des spécialistes de la fécondité humaine et animale : les Aurores védiques sont maternelles, elles protègent leur fils le soleil, Rhiannon est la Grande-Reine mère du jeune Gwri aux-Cheveux-d'Or, où sont les valeurs « chtoniennes » de ces figures essentiellement cosmiques et aurorales/crépusculaires ?

C'est pourquoi, quelle qu'ait pu être la diversité des *cultes*, l'idée d'une religion confusionniste, faite d'emprunts à différents « substrats », est à exclure pour son simplisme réducteur et sa faiblesse méthodologique : la religion celtique et, en amont, celle des Indo-Européens, sont à l'image de leurs cultures des *formes* différenciées et organisées qui supposent hiérarchie et respect des

spécificités. Aux groupes sociaux, fonctionnels et claniques de trouver leur place, leur mode d'accomplissement, dans l'ensemble qui les fait solidaires. Il est permis de penser que l'assomption centre-européenne de la civilisation indo-européenne (C. Boettcher in *EIE* 1992 et 1993/94) a correspondu à l'établissement d'une grande culture religieuse, suffisamment souple pour permettre l'intégration des régions conquises, suffisamment puissante pour s'imposer à tous, des Iles Britanniques au Danube, comme discours et comme recours.

Philippe JOUET

L'abréviation TR.B.K (= Trichterbecherkultur) renvoie à la culture (ou civilisation) des vases en entonnoir.

CHRONIQUE DES ETUDES INDO-EUROPEENNES

LES CELTES ET L'ECRITURE : Actes de la journée d'Etudes du 22 juin 1996 organisée par les Amis des Etudes Celtiques.

Jean HAUDRY, *Le refus de l'écriture dans le monde celtique : ses origines indo-européennes* (pp.11-20) propose d'expliquer le refus de l'écriture pour la transmission du savoir traditionnel par les raisons concordantes qu'en donnent Platon dans le *Phèdre* et les brahmanes indiens : un savoir livresque est mort parce qu'il reste extérieur à celui qui le détient, tandis qu'un savoir transmis oralement et mémorisé est vivant, parce qu'il est intériorisé.

Venceslas KRUTA, *L'épigraphie celtique et son contexte archéologique* (pp. 21-33) rassemble les diverses attestations de l'écriture dans le monde celtique en les classant chronologiquement et en les situant dans leur environnement. Il présente successivement les inscriptions celto-étrusques, dites lépontiennes, dont les plus anciennes se situent dans la culture de Golasecca (âge du Fer) ; les inscriptions celtibériques dont la principale est celle de Botorrita ; les inscriptions gallo-grecques du sud de la Gaule et d'Europe centrale ; les inscriptions celto et gallo-latines plus récentes et plus abondantes, représentées à la fois en celtique continental (le calendrier de Coligny) et en celtique insulaire ; enfin les inscriptions ogamiques, uniquement dans les régions insulaires peu romainisées.

Brigitte FISCHER, *Les légendes monétaires gauloises* (pp. 35-43) passe en revue les monnaies gauloises depuis les reproductions de statères de Philippe II de Macédoine aux monnaies de la période romaine : monnaies d'or, puis monnaies d'argent et de bronze (ces dernières beaucoup plus nombreuses) ; elle rappelle les données matérielles de l'épigraphie, qui rendent compte des nombreuses erreurs qu'on relève dans les légendes, et classe le contenu de ces légendes : noms de personnes, de magistratures, de peuples et (en Narbonnaise seulement) de villes ; indication de la valeur monétaire.

Pierre-Yves LAMBERT, *Le déchiffrement des inscriptions gauloises en cursive latine* (pp. 45-55) présente l'état du déchiffrement de ces textes gaulois plus tardifs, et d'une lecture plus difficile, que les textes en capitales ; les comptes des potiers de la Graufesenque, en gaulois, puis en latin ; les textes sur céramique et sur plomb, dont certains sont mêlés de cursive grecque. Il donne des exemples du progrès du déchiffrement, comme la rectification, due

à Joseph Vendryes, d'une erreur sur l'inscription de Banassac-la-Canourge qui a permis son interprétation : «je contiens la boisson des suivants». Il indique les problèmes rencontrés : incertitude entre *e* et *u*, *i longa* et *l*, etc. L'étude se termine par la présentation de quelques inédits, et conclut à la nécessité d'une étude paléographique antérieurement à tout essai d'interprétation.

Goulven PENNAOD, *Le système graphique du vieux-breton* (pp. 57-71), part de la reconstruction du système phonémique du proto-breton effectuée à partir de la comparaison des systèmes des langues brittoniques et de ce que nous savons de celui (bien plus pauvre) du latin britannique : d'où les difficultés rencontrées lors de la notation du breton en caractères latins, p.ex. pour les consonnes lénifiées. Elles se traduisent par des graphies flottantes : *disc*, *desc* «plat», *kint*, *kent* «en premier», «en avant». En annexe, une lecture phonologique est proposée pour plusieurs formes du vieux-breton, illustrant «la nécessité de faire appel constamment aux états de langue antérieurs et postérieurs pour interpréter correctement les graphies du vieux-breton.»

Philippe JOUET, *La parole dans la civilisation celtique : mythes et figures* (pp.73-92) illustre par un grand nombre d'exemples les divers aspects du rôle que joue la parole et des réflexions qu'elle a suscitées dans le monde celtique insulaire, le seul où - grâce à l'écriture ! - le souvenir en soit conservé : origine mythique de la parole, affabulation sur la préhistoire de la langue, réalité de la tradition orale, importance de la dénomination, rôle social de la parole (louange et satire), fonction rituelle de la parole («verbal contest, word-contest») : lien entre parole et poésie, mutité et monde nocturne, souvenir (véhiculé par la parole) et immortalité ; perversion de la parole. L'étude se clôt sur trois «figures de la Parole» : Fintan Mac Bochra, Tuan Mac Cairill et Taliesin.

On saura gré à l'Association des Amis des Etudes Celtiques, qui depuis cinq ans déjà s'efforce avec succès de les rendre accessibles au grand public cultivé par son *Bulletin* et ses conférences, de l'organisation de celle-ci, et à Madame Josette Pieuchot de la réalisation rapide et soignée de ses Actes.

The Journal of Indo-European Studies, volume 23, Numbers 3-4, automne-hiver 1995.

Christopher PRESCOTT et Eva WALDERHAUG, *The Last Frontier ? Processes of Indo-Europeanization in Northern Europe : The Norwegian Case* (pp.257-278) traitent de l'indo-européanisation de la Norvège dont ils situent les débuts au néolithique final (-2400/-1800) et attribuent aux porteurs de la céramique campaniforme, qui introduisent à la fois des objets caractéristiques de leur culture, mais aussi de nouveaux modes de production agro-pastorale, un début de différenciation sociale et de nouveaux motifs artistiques tels que le bateau, à

partir du Jutland et en un temps très court (une génération).

Mis à part cet article, l'ensemble du numéro est consacré à l'étude des momies trouvées au cours des années soixante-dix dans le bassin du Tarim au Xinjiang (le Sin Kiang, ou Turkestan chinois), sous les divers aspects de la question : anthropologie physique, modalités de la momification, étude des textiles, et rapports possibles avec les locuteurs des deux langues dites «tokhariennes».

Victor H. MAIR, *Prehistoric Caucasoid Corpses of the Tarim Basin* (pp.281-307) commence son étude par le trait le plus inattendu dans cette partie du monde : les corps momifiés sont en majorité de type caucasioïde ou europoïde et leur nombre exclut le hasard, invoqué pour les cas signalés antérieurement. De plus, ils sont accompagnés du char, inconnu dans la région. Cette découverte confirme les indications des textes chinois relatifs à une population de haute stature, aux yeux bleus ou verts, au long nez, à la barbe abondante, la chevelure rousse ou blonde et parmi laquelle la femme jouit d'un statut privilégié. La question, qui se pose est celle de l'identification de cette population. L'étude anthropologique met en évidence sa diversité. L'étude des textiles (cf. l'article d'Irene Good) établit un lien avec les peuples indo-européens de l'ouest et du nord-ouest. Or, la seule population indo-européenne connue dans la région est celle des Tokhariens ou Yuezhi, dont on connaît l'apparence par les peintures murales de Kizil et, pour la période antérieure, par celles de Khalchayam : elle est identique à celle des textes chinois précités. La société apparaît pacifique et égalitaire : on y trouve peu d'armes et presque aucune trace de stratification sociale. Les visages des morts sont couverts d'ocre et ornés de spirales solaires. La momification, totalement naturelle, est due aux conditions climatiques : sécheresse, froid hivernal, salinité du sol.

Paul T. BARBER, *Mummification in the Tarim Basin* (pp. 309-318), estime au contraire que la momification est intentionnelle, mais qu'elle a été suggérée par les conditions climatiques ; la pratique n'est pas habituelle chez les caucasioïdes d'Europe, la momification intentionnelle a le même effet que les autres techniques funéraires, excarnation, inhumation, crémation : favoriser la survie en préservant l'image du vivant de la décomposition, éviter l'âme en peine. Elle n'indique rien en ce qui concerne l'origine géographique et n'exclut pas une origine occidentale.

Irene GOOD, *Notes on a Bronze Age Textile Fragment from Hami, Xinjiang with Comments on the Significance of Twill* (pp.319-345) identifie le dessin du fragment de tissu étudié comme celui d'un plaid et conclut de la technique de tissage et du type de métier utilisé à une origine occidentale : ce sont ceux qu'on connaît quelques siècles plus tard à Hallstatt ; le fragment provient d'une tombe datée de -1200. Le passage se serait effectué par la culture d'Andronovo à la fin du 2ème millénaire avant notre ère, étant entendu, selon l'auteur, que cette culture n'est pas liée de façon certaine au groupe indo-iranien. L'étude est suivie d'un glossaire des termes techniques dont la lecture attentive est indispensable au non-spécialiste pour suivre l'argumentation.

E.J.W. BARBER, *A Weaver's eye View of the Second Millenium Tarim Basin Finds* (pp. 347-355) partant des mêmes observations techniques, pose plusieurs questions supplémentaires : ce mode de tissage, qu'on observe uniquement dans les sites datés de -1100, représente-t-il l'arrivée d'une nouvelle vague de population ? Les sites datés de -1800 n'en contiennent pas. Quelles sont, dans leur ensemble, les caractéristiques techniques des textiles du Tarim (en note, l'auteur signale quelques différences avec les textiles de Hallstatt) ? Quelles données significatives avons-nous dans le corridor qui relie Caucase et Bassin du Tarim de -3000 à -1000 ? Quelles données pouvons-nous trouver sur les instruments de tissage utilisés par les Caucasoïdes du Tarim ? Que peut nous apprendre la langue ? Quels mythes, quelles légendes concernant la pratique ancienne du filage et du tissage peuvent avoir survécu dans cette contrée ? Et enfin : qu'est-ce qui a poussé ces gens si loin de leur habitat originel ?

XU WENKAN, *The Discovery of the Xinjiang Mummies and Studies of the Origin of the Tocharians* (pp. 357-369, Translated by Jidong Yang) situe l'arrivée de la population blanche au passage du néolithique à l'âge du bronze (3ème millénaire). Il note que trois types sont représentés : le type proto-européen, le type est-méditerranéen, et un type centre-asiatique. Le type proto-européen, qui est le plus ancien, présente quelques traits primitifs qui le rapprochent de celui du paléolithique supérieur d'Europe orientale. La population de race mongolique apparaît vers -1000. Il rappelle le témoignage des sources historiques chinoises sur les «Wusuns» aux yeux verts, aux cheveux roux, et ressemblant à des singes rhésus. L'identification aux Tokhariens lui paraît probable. Quant aux Yuezhi, qui apparaissent plus tard (-5ème siècle), ils présentent eux aussi des différences raciales, du nordique au méditerranéen. Un appendice est consacré aux vestiges des cultures néolithiques antérieures.

J.P. MALLORY, *Speculations on the Xinjiang Mummies* (pp.371-384) rappelle que d'autres Europeoïdes momifiés ont été trouvés dans les tombes royales datées des -5ème, 4ème siècles, de Pazyryk dans les montagnes de l'Altai. Mais leur momification est intentionnelle, donc inspirée de la momification naturelle, comme celle du Bassin du Tarim. La présence d'Europeïdes dans cette région ne peut être séparée du problème de l'origine des Tokhariens. Le type physique caucasien apparaît dans la région à côté du type mongoloïde à l'âge du bronze. Au début de l'âge du fer, des influences en provenance de Hallstatt et du Caucase ont été supposées à partir des objets en métal et confirmés par la technique du tissage croisé (twill), mais la date est trop tardive. La culture d'Andronovo serait une origine possible, mais elle est considérée comme indo-iranienne. Celle d'Afanasiovo dont le début remonte à -3500 offre une meilleure possibilité pour établir le lien avec les Tokhariens, bien qu'elle ne comporte ni charrue (tokh. *āre*) ni char (tokh. A *kukāl*, B. *kokale*). En conclusion, trois possibilités sont ouvertes, selon la date des momies : -2000 et après : Indo-iraniens d'Andronovo ou Tokhariens d'Afanasiovo ; -3500 -2500 : Tokhariens ; avant -3500 (celles de Könch Darya p. ex.) : identité ethnique indéterminée.

[Formation tokharienne, *āre* ne garantit pas la connaissance de la charrue **arH₃* -*tro*- et formes voisines dans les langues d'Europe, mais seulement la pratique désignée par la racine **arH₃* -, quel que soit l'instrument utilisé. Quant aux noms tokhariens du «char», ils reposent sur le nom indo-européen de la «roue», non sur celui du «char» ; ici encore, la portée du témoignage est limitée.]

Paolo FRANCALACCI, *DNA Analysis of Ancient Desiccated corpses from Xinjiang* (pp. 385-398), après avoir rappelé le principe de l'"archéologie moléculaire", qui se fonde sur l'analyse de l'ADN, et les diverses précautions à prendre pour éviter la contamination par des molécules d'ADN plus récentes, montre que l'examen pratiqué sur les momies du Bassin du Tarim permet de conclure à une proximité génétique par rapport aux populations européennes, ce qui corrobore l'indication fournie par leur type physique.

Douglas Q. ADAMS, *Mummies* (pp. 399-413) part des peuples historiques susceptibles de correspondre aux deux groupes indo-européens d'Asie centrale, iranien et tokharien : les Xiongu, les Wusun et les Yuezhi. Ces derniers, identifiables aux Tokharoi des auteurs classiques, ne sont pas nécessairement des Iraniens. Les momies, qui, des plus anciennes (-4000 à -1800 pour celles de Kōnch Darya) aux plus récentes (de -200 à + 100 pour celles de Loulan) présentent le même type physique et les mêmes vêtements, attestent une continuité ethnique et culturelle, confirmée par les peintures murales qui représentent les habitants de Kucha comme des blonds aux yeux verts. La langue d'une partie au moins de cette population doit être une forme ancienne du tokharien. Le tokharien partage quelques innovations communes avec les langues occidentales et n'a que peu de contacts avec le monde indo-iranien avant la diffusion du bouddhisme.

Edwin G. PULLEYBLANK, *Why Tocharians ?* (pp. 415-430) admet l'identification des momies aux Tokhariens, et considère l'hypothèse d'une arrivée en provenance d'Afanassievo (Mallory) comme la plus probable. L'auteur tente de la situer par rapport à ce qu'on sait de l'histoire ancienne de la région, en particulier des Yuezhi souvent identifiés aux Tochari des auteurs classiques (Iraniens selon les uns, Tokhariens selon d'autres). Il conclut que les locuteurs du tokharien habitaient les oasis du versant nord du Bassin du Tarim où ils étaient installés longtemps avant l'époque des manuscrits tokhariens à côté d'autres populations sédentaires et qu'il y avait aussi des Tokhariens nomades au nord et à l'est (les Yuezhi). Mais la présence d'Iraniens est hypothétique.

James OPIE, *Xinjiang Remains and the «Tocharian Problem»* (pp. 431-437) rappelle l'hypothèse controversée de W.B. HENNING, *Mélanges Witfogel*, 1965, identifiant aux Tokhariens et aux Yuezhi (Yue-Chih) des textes chinois les Guti et les Tukri de la région du Zagros à la fin du 3ème millénaire et celle de J. HASKINS identifiant les Yuezhi aux Massagètes qui seraient eux-mêmes apparentés aux Gètes de Thrace, donc, selon l'auteur, possiblement aux Guti, et aux Goths. La découverte des momies datées de -1800 apporte un appui à ces hypothèses et une solution au problème des similitudes observées dans le mode de tissage et les motifs décoratifs avec le monde celtique.

Donald RINGE, *Tocharians in Xinjiang : The Linguistic Evidence* (pp. 439-444) récuse les innovations communes du tokharien et des langues indo-européennes de l'ouest, et suggère que le tokharien serait une langue du nord-est qui se serait développée isolément, antérieurement à ses contacts avec l'iranien commun puis avec plusieurs langues iraniennes et avec le sanskrit. Un contact avec le chinois à l'époque du moyen-chinois est attesté par l'emprunt du nom du «miel» par le chinois au tokharien.

J.H.

The Journal of Indo-European Studies, Volume 24, Numbers 1 and 2, Spring/Summer 1996.

Contrairement au précédent numéro, celui-ci réunit des études très diverses, allant de l'anthropologie physique à la philologie, de la phonologie à l'étymologie.

E. A. SHEPEL (Cherkassy, Ukraine), *Populations in the Northern Donets Basin from the 3rd to 2nd Millennia BC*, traduit du russe par J. P. MALLORY avec l'aide de E. MURPHY, étudie l'anthropologie physique des populations de la région septentrionale du Donets à la période de Yamnaya tardif et à celle des Catacombes. Il ressort de cette étude que le type physique proto-européide robuste domine. Une influence sud-méditerranéenne se manifeste dès le début de la période des Catacombes avec la déformation volontaire de crânes d'individus appartenant au type antérieur (proto-européide robuste) qui domine jusqu'au premier quart du deuxième millénaire. Un type différent apparaît alors dans la région d'Azov : il y est associé à la sépulture en position allongée et la déformation volontaire du crâne n'est pas représentée ; c'est l'indice d'une migration. Une autre migration, aux périodes moyenne et tardive des Catacombes, introduit le type méditerranéen gracile associé à la déformation volontaire du crâne. Cette migration n'atteint pas la région d'Azov.

Robert WOODHOUSE (University of Queensland), *The Origin and Relative Chronology of Winter's Law : Some Observations on Kortlandt's Prehistory of Slavic and Glottalic Theory*, rejette la théorie glottalique et considère que la pré-glottalisation des sonores en balto-slave (loi de Winter) et en indo-iranien (loi de Lubotsky) est un développement secondaire. Les consonnes préglottalisées du sindhi moderne montrent comment des sonores peuvent évoluer en implosives. L'auteur rejette les arguments que Kortlandt tire du panjabi. Les données de cette langue confirment seulement l'évolution des sonores aspirées arméniennes (intermédiaire dévoisé avant l'évolution vers des sonores simples), sans nécessiter l'hypothèse de l'existence d'une série de glottalisées. Germanique et arménien témoignent en faveur d'une glottalisation sourde, mais non de glottalisées sonores. Les transformations observées dans le dialecte arménien de Sivas (sonores simples → sonores aspirés, sourdes simples → sonores simples) confirment, selon l'auteur, l'hypothèse de l'existence d'implosives qu'il nomme *asperes*, qui rendent mieux compte de la mutation consonantique germanique et arménienne que les sonores aspirées de la théorie classique.

Carol F. JUSTUS (University of Texas), *Numeracy and the Germanic Upper Decades*, critique la conception habituelle selon laquelle i.-e. **kmtom*, plus anciennement **dkmtom*, dérivé de **dekm* "10" serait le nombre 100. La valeur de 120, bien attestée en germanique ancien, serait originelle pour *(*d*)*kmtom*, ce qui représenterait un archaïsme remarquable en germanique.

Philip BURTON (University of St-Andrews, Scotland), *Using the Gothic Bible ; Notes on Jared S. KLEIN «On the Independance of Gothic Syntax»*, formule des critiques de détail à la conception exposée dans cet article paru en 1992 dans la même revue. Il émet des réserves sur l'application de l'hypothèse remontant à FRIEDRICHSEN (1926) d'une influence de la Vetus latina parallèlement à l'original grec. Quant à cet original, il rappelle que le texte

grec de Streitberg est hypothétique, et qu'il convient d'utiliser une édition critique moderne du texte grec. Il passe en revue quelques latinismes et quelques paraphrases supposés, qu'il estime douteux, et conclut à la nécessité d'une approche prudente de la question.

Edgar C. POLOME (University of Texas at Austin), *Beer, Runes and Magic* réaffirme le rapprochement proposé dans son étude de 1954 de l'un des deux noms germaniques de la bière, **alub* avec le grec *alúō* «je suis hors de moi» et le hittite *alwanzatar* «magie», en raison des emplois magiques de la forme *alu* dans les inscriptions runiques. La difficulté morphologique présentée par la forme hittite a été levée par J. PUHVEL qui, dans son dictionnaire étymologique, explique la base *alwanza-* par **alw̥so-*, métathèse de **alusno-* ; ce qui confirme l'étymologie, et atteste l'existence d'une importante isoglosse entre anatolien et germanique dans le vocabulaire magico-religieux.

Johann KNOBLOCH (Bonn), *Lat. conspīrāre und seine Bedeutung in verschiedenen sozialen Sondersprachen*, explique la forme à partir de l'emploi de *spīra*, emprunt du grec *speīra* "spire", dans plusieurs usages particuliers comme celui des sociétés secrètes (au sens de "groupe d'initiés"), celui des soldats ("cohorte"), et de sa réinterprétation à partir de *spīrāre* "souffler".

Enfin, deux articles de Giuliano BONFANTE (Rome), *The Etymology of hippos* qui explique par l'illyrien les deux anomalies du nom grec du "cheval", l'aspiration initiale et la voyelle *i*. Comme la forme est déjà mycénienne, il s'agirait d'un emprunt ancien (-1700). La forme attendue **épos* est représentée dans *Epeiós*, nom du constructeur du cheval de Troie (Dans une note, la rédaction objecte que la domestication du cheval vient d'Ukraine méridionale ; mais il me semble qu'en mentionnant le nom propre *Epeiós*, l'auteur a répondu par avance à l'objection : il s'agit d'un renouvellement lexical, non de l'introduction d'une notion nouvelle).

Le second article, *Homer Text is Mycenaean*, énumère des traits grammaticaux et lexicaux reliant la langue homérique au mycénien : génitif en *-oio*, datif en *-ei*, locatif-instrumental pluriel en *-phi*, caractère facultatif de l'augment, absence d'article.

J.H.

The Journal of Indo-European Studies, Volume 24, Numbers 3-4, automne-hiver 1996.

David H. SICK, *Cattle-Theft and the Birth of Mithras : Another Look at Cumont's Vedic Parallel* (pp. 257-276) tente d'établir un rapprochement entre le Mithra solaire «voleur de bétail», «né du rocher» du mithraïsme gréco-romain et l'un des deux grands mythes cosmogoniques de l'Inde védique, celui de Vala. Mais il reconnaît en conclusion que les modalités du transfert du mythe d'Indra à Mithra, dont la nature originelle est indiquée par son nom, qui signifie «contrat», restent à préciser.

Bruce LOUDEN, *Epeios, Odysseus, and the Indo-European Metaphor for Poet* (pp. 277-

304) propose d'interpréter le nom du constructeur du Cheval de Troie habituellement rattaché au nom indo-européen du "cheval" **ékwos* à partir d'un adjectif **wek*"*es-yo-* dérivé de **wek*"-*e/os-* "parole" (védique *vacasyá* "éloquence") et la construction du cheval comme une image reposant sur la métaphore indo-européenne du poète comme "charpentier des paroles". Cette image se retrouve dans le personnage d'Ulysse à la fois éloquent et habile menuisier - et chef des combattants cachés dans le cheval. [Est-il possible de supposer un digamma initial dans *Epeios* ?]

Peter JACKSON, *The Codes of Inheritance. Some Remarks on an Indo-European Palimpsest* (pp. 305-321) tente de mettre en œuvre l'hypothèse de "codes onomastiques héréditaires" pour rendre compte de la genèse de divers textes anciens, notamment d'énigmes védiques, dont ils constitueraient la base et fourniraient la solution. Par exemple, celle de la «Dépourvue de pieds qui devance ceux qui en sont pourvus» (*Rgveda* 1, 152, 3a) serait à déchiffrer à partir de l'énigme hésiodique du «Sans os qui ronge son pied» interprétée par Calvert WATKINS comme une désignation du pénis : «On the one hand we may feel inclined to interpret *apád*, in this particular instance, as "*membrum virile*"... on the other hand, *apád* (whether *Uṣas* or not... may, with regard to the context, denote "virginity" as opposed to "motherhood"/pregnancy" (*padváttnām*)" (p. 309). [On est en droit de préférer l'interprétation habituelle par l'Aurore, *Uṣas*, dont l'apparition précède l'éveil des animaux diurnes "pourvus de pieds"].

Gary B. HOLLAND, *Relativization and Word Order in Old Irish and Vedic Sanskrit* (pp. 323-331) se propose d'apporter une solution aux trois problèmes qui restent posés après l'étude de Calvert WATKINS (1963) qui ramène les diverses formes de la relative irlandaise à deux types dont l'un comporte un relatif postposé issu de i.-e. *-*yo* et l'autre un démonstratif-anaphorique celtique *(*s*)*an* : Pourquoi la relative est-elle limitée à la deuxième position dans la proposition ? Pourquoi le *-*yo* invariable est-il restreint aux fonctions de nominatif et d'accusatif ? Pourquoi est-il invariable alors que le celtibère a une forme fléchie *ios*, *iom* qui peut être employée en position initiale ? La restriction à la deuxième position est expliquée par la généralisation d'un tour ancien attesté dans le *Rgveda* et le passage du verbe en position initiale en vieil-irlandais est expliqué par la banalisation d'un tour initialement marqué. La restriction aux fonctions de nominatif et d'accusatif dans les constructions du type préverbe-relatif-verbe personnel s'observe fréquemment en védique, *RV* 4, 5, 4 *prá yé minánti*, 10, 96, 2 *á yám pñánti*. La forme invariable *-*yo* doit être secondaire. [Les relatives celtiques en général et celles du vieil-irlandais en particulier constituent une exception parmi les langues indo-européennes anciennes : ce sont les seules qui ne doivent rien à la corrélation, où la relative précède la principale. Mais cette structure n'était pas la seule forme de phrase complexe de l'indo-européen.]

Mircea Mihai RĂDULESCU, *Fairies, Flowers and Magic Daco-Romanian zîă and Its Indo-European Cognates* (pp.333-359) répudie le rattachement usuel du groupe de dacoroumain *zîă* "fée" au théonyme latin *Diana* au profit d'une dérivation à partir de la racine **gen-* "reconnaître", "percevoir" "connaître", etc. qui fournit d'autres noms de la "fée" (albanais *zanë*, etc.) mais surtout du "sorcier", du "devin", etc., et, selon l'auteur, le latin *genius*, qu'il propose de détacher de la racine **gen-* "engendrer", "enfanter" et, au médio-

passif, "naître".

Alexis MANASTER RAMER, *Armenian -k' < PIE *(e)s* (pp. 361-398) reprend la question controversée du traitement *k'* de **-s* final en arménien lorsque cette consonne est la marque du nominatif pluriel. Présenté sous cette forme, le traitement est en contradiction avec le principe de régularité des changements phonétiques, dont le corollaire est leur indépendance totale par rapport à la grammaire. C'est pourquoi plusieurs explications *ad hoc* ont été proposées pour rendre compte de ces formes en *-k'*. La solution consiste selon l'auteur à renverser le problème en posant que *-k'* représente le traitement phonétique normal et en rendant compte des cas où **-s* disparaît ; en particulier au nominatif singulier (à partir de l'adjectif épithète non accordé), au génitif singulier (qui serait issu d'une forme de datif), etc.

Alfred Bammesberger, *On Fresh Fish in Some (Indo-) European Languages* (pp. 399-408) à partir de la constatation d'une irrégularité dans le traitement phonétique du nom germanique du "poisson" **fiska-* si on la ramène à i.-e. **pisko-*, qui aurait abouti à **feska-* (comme **nesta-* "nid", de **nizdo-*, **wera-* "homme", de **wiro-*) propose d'y voir un ancien athématique **pisk-*, dérivé en *isk-* soit de **hep-* "eau" (Thieme), soit d'une racine **peh-* (?) Ce serait donc une formation parallèle à celle de l'adjectif signifiant "frais", **pr-isk-* (all. *frisch*), **pr-isko-* (angl. *fresh*), proche du latin *priscus* "ancien" issu de **prey-sko-*.

Michael G. Horowitz, *The Scientific Dialectic of Ancient Greece and the Cultural Tradition of Indo-European Speakers* (pp. 409-419) explique l'essor de la pensée scientifique et rationnelle dans la Grèce des 6ème - 3ème siècles avant notre ère par l'un des aspects majeurs de la tradition indo-européenne, la liberté de pensée et de parole de son aristocratie guerrière, qui n'était pas subordonnée à une caste sacerdotale comme c'était le cas en Mésopotamie. C'est pourquoi, malgré une avance considérable dans le domaine mathématique et astronomique, les Babyloniens ne sont pas parvenus à la mentalité scientifique et rationnelle. Chez eux, la science et la raison ont été étouffées par le poids de la théocratie, alors qu'elles ont pu s'épanouir en Grèce à la faveur de "l'autonomie intellectuelle, spirituelle, politique et économique de ses guerriers."

J.H.

D. Ya TELEGIN, J.P. MALLORY, *The Anthropomorphic Stelae of the Ukraine : The Early Iconography of the Indo-Europeans*. Washington, The Institute for the Study of Man, 1994. (Journal of Indo-European Studies Monograph N° 11).

Connues en Europe occidentale dès la fin du XVIème siècle, les plus anciennes stèles anthropomorphes d'Ukraine ont pris un intérêt tout particulier depuis qu'une partie des spécialistes, d'Otto Schrader à Marija Gimbutas, ont localisé dans cette région l'habitat primitif des Indos-Européens. Ces stèles de l'Age du Cuivre, auxquelles sont consacrés les deux premiers chapitres de l'ouvrage, représenteraient, comme l'indique le titre, «l'iconographie originelle des Indo-Européens». On distingue parmi ces stèles, dont plus de de trois cents exemplaires ont été recensés à ce jour, des stèles simples (réparties en douze types) et des statues-menhirs (répartis en trois types). Les auteurs y voient représentés des personnages

de deux sortes qu'ils identifient, d'après l'expression du visage, à des chefs, à l'attitude fière, et des prêtres-chamanes, à l'attitude suppliante. Avant d'être utilisées pour la sépulture, les stèles, qui étaient plantées en terre, à en juger par leur forme, constituaient des sanctuaires, dont plusieurs subsistent. Selon les auteurs, ces sanctuaires appartiendraient à la culture de Kemi-Oba, située dans les régions côtières. Les stèles auraient été abattues et réutilisées, on en distingue trois catégories selon leurs dimensions, ce qui fait penser à un rapport avec trois divisions de la société. Mais les plus grandes sont aussi les plus pauvres. L'étude des attributs (ornements, armes) ne conduit à aucune conclusion : ni l'hypothèse d'une homologie entre corps humain, corps social et univers (comme dans le mythe védique du Puruṣa) et dans plusieurs gravures rupestres du Val Camonica, notamment la stèle étudiée par Isabelle TURCAN dans cette revue (n°6, Sept. 1983, pp. 1-15), ni celle de l'inauguration d'un roi ne semblent fournir une explication satisfaisante. Il peut s'agir d'idoles, mais aucune identification à l'un des quelques dieux indo-européens communs (Père-Ciel, Tonnerre, Aurore, Soleil) ne s'impose, pas même celle avec les Jumeaux divins, qui a été suggérée pour quelques stèles sur lesquelles figurent deux personnages identiques. D'autre part, les motifs se retrouvent à la fois dans le monde nord-caucasien et en Europe occidentale. Mais comme il s'agit de ressemblances élémentaires, l'hypothèse d'une diffusion n'est pas établie par là.

Les chapitres suivants sont consacrés aux stèles attribuées à des cultures plus récentes : stèles-obélisques de la période cimmérienne (ch. 3), localisées surtout en Bulgarie, peu anthropomorphes, et facilement identifiables à partir de la forme des armes ; stèles et statues-stèles des Scythes et des Sarmates, (Iraniens), (ch. 4) anthropomorphes, représentant soit des prêtres, caractérisés par un rhyton, soit des guerriers, caractérisés par leurs armes ; stèles des anciens Slaves (ch. 5), idoles à visages multiples ; "babas" de pierre des Polovtsiens (ch. 6), nomades mongoïdes de langue turque, qui ont laissé des centaines de statues représentant leurs ancêtres, statues qui, par la suite, ont été considérées et vénérées, comme des images divines.

L'étude de ces stèles, réutilisées et réinterprétées d'âge en âge, s'avère décevante en ce qui concerne les plus anciennes : ni leur origine, qui peut être nord-caucasienne ou occidentale, ni leur fonction, ni leur signification ne sont assurées. La seule conclusion positive, si toutefois on admet la localisation de l'habitat originel dans cette région, est l'existence de lieux de culte fixes et aménagés chez les Indo-Européens de la période commune. Mais le conflit entre la culture de Kemi-Oba qui les édifie et celle de Yamna qui les détruit pour en réutiliser les matériaux à d'autres fins ne se laisse pas interpréter par ce qu'on sait par ailleurs : on ne connaît pas d'iconoclastes dans le monde indo-européen ancien. Quant à l'existence de lieux de culte fixes et aménagés à l'époque commune, elle n'est pas nouvelle. Si, sur la foi de témoignages concordants (celui de Tacite *Germanie*, ch. 9, celui d'Hérodote 1, 131) on admet qu'ils n'édifiaient pas de temples, plusieurs auteurs, dont Georg WILKE, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*, Leipzig, Kabitsch, 1925 (p. 208 et suiv.) ont émis l'hypothèse de l'existence d'enclos sacrés, matérialisés par des pierres levées, comme à Stonehenge, qui peuvent également servir de repères pour la détermination des temps particuliers du cycle annuel.

J.H.

Frederick W. SCHWINK : *Linguistic Typology, Universality and the Realism of Reconstruction*, Washington, Institute for the Study of Man, 1994 (Journal of Indo-European Studies, Monograph n° 12).

Nées à peu près en même temps, au début du XIX^{ème} siècle, la typologie des langues et la reconstruction ont suivi des chemins séparés avant de se retrouver au milieu du XX^{ème} siècle, avec l'étude de Roman Jakobson, *Typological Studies and their Contribution to Historical Comparative Linguistics*, parue dans les *Proceedings of the VIIIth International Congress of Linguists* (1958). Et dès 1955, dans son *Economie des changements phonétiques*, André Martinet mettait en pratique (notamment aux pages 112 et suiv. en ce qui concerne l'hypothèse d'une série d'occlusives glottalisées en indo-européen) la collaboration entre ces deux branches fondatrices de la linguistique, celles qui l'ont fait sortir de la pratique plurimillénaire des grammaires consacrées à une seule langue. C'est dire si l'étude que l'auteur consacre aux rapports entre typologie et reconstruction, et plus précisément, comme il l'indique dans son avant-propos, au bon usage de la typologie dans la pratique de la reconstruction, aborde une question essentielle pour les indo-européanistes. Faute de données nouvelles (il n'y en a pas eu de véritablement nouvelles depuis le déchiffrement du hittite, qui remonte à 1917), c'est d'un renouvellement des méthodes et des perspectives qu'on peut attendre une avancée dans ce domaine.

Le chapitre premier, *Relationship and Reconstruction* rappelle quelques données de base : les trois types de relations entre langues (génétiques, aréales, typologiques) ; la notion de degré de parenté génétique (familles et «macro-familles» de langues) ; les deux méthodes de la reconstruction (comparative et interne) ; le groupement dialectal à l'intérieur d'une famille ; le degré de réalité des reconstructions ; enfin l'idée (dite «uniformitarianism») qu'entre les états reconstruits et les états observables, il n'y a pas une différence de nature : il ne faut donc pas postuler pour les premiers des structures ou des évolutions qu'ignorent les seconds. D'où la nécessité d'une approche typologique de la reconstruction.

Le chapitre 2, *Principles of Typology* définit la typologie dans sa forme actuelle, par opposition aux typologies globalisantes du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} : au lieu de se fonder sur un critère unique servant de base à un classement exhaustif des langues en un petit nombre de types, souvent trois, comme la célèbre tripartition des langues «isolantes, agglutinantes, flexionnelles), la typologie actuelle recherche la fréquence des divers traits, systèmes et règles, et d'autre part les structures liées entre elles par des rapports d'implication.

Le chapitre 3, *Typology and Reconstruction*, expose les problèmes que rencontre la reconstruction quand elle aboutit à des conclusions qui contredisent les données de la typologie. Ils diffèrent selon qu'il s'agit d'universaux absolus, d'universaux statistiques, d'universaux d'implication, ou que la difficulté se limite à une structure insolite. L'auteur met en garde contre une confiance aveugle dans les données de la typologie : fondée sur des statistiques, elle n'indique que des probabilités. Une structure reconstruite peut être exceptionnelle, comme le sont effectivement certaines structures attestées. Et surtout ; les statistiques de la typologie reposent sur des descriptions linguistiques qui ne sont pas homogènes : le calcul peut être faussé à la base. Il convient donc de conserver la priorité à la reconstruction comparative.

Le chapitre 4, *Indo-European Phonology*, aborde successivement les voyelles et les consonnes (dorsales, laryngales, théorie glottalique). Le système vocalique à dix unités (cinq

timbres, deux quantités) lui paraît le plus probable. Pour les occlusives dorsales, il admet la possibilité de trois ordres, bien qu'un système à deux ordres soit plus fréquemment attesté. Il juge les trois laryngales de la conception majoritaire préférables aux six de Lindemann. Du point de vue typologique, la sonorisation de *s devant sonore peut aussi bien remonter à l'indo-européen que représenter une innovation commune indépendante. Enfin, la théorie glottalique, issue de considérations typologiques (cf. Salmon 1993), ne peut qu'être approuvée de ce point de vue.

Le chapitre 5, *Morphology*, pose les principes généraux de l'évolution grammaticale et le sens de l'évolution, notamment la perte du contenu sémantique originel par grammaticalisation. Un type fréquent d'évolution va des postpositions aux désinences casuelles, et des formes fléchies aux formes figées (adverbes, etc.). La hiérarchisation des catégories selon la fréquence de leur présence dans les diverses langues est un autre critère typologique applicable à la reconstruction morphologique : si une catégorie plus fréquente semble faire défaut là où une catégorie moins fréquente est attestée, dans un état de langue reconstruit, on doit postuler l'existence de la première même s'il n'est pas possible d'en reconstruire les signifiants. Un troisième critère, l'ordre des mots (langues SOV, SVO, etc.), ne semble pas accessible à la reconstruction. Enfin, la morphologie indo-européenne peut être reconstruite soit à l'image de celle du grec et du vieil-indien, soit de celle du hittite (l'hypothèse «indo-hittite»).

Le chapitre 6, *Indo-European Nominal Morphology*, consacré pour l'essentiel à l'origine de la flexion, commence par un rappel de la filière de la grammaticalisation, selon laquelle les désinences nominales sont issues de postpositions, elles-mêmes issues de lexèmes, et les cas grammaticaux de cas concrets (avec une évolution à l'intérieur de cette catégorie, du plus concret au moins concret), et du syncrétisme casuel, qui atteint d'abord les cas les plus concrets, comme on le constate en grec et en germanique. Le chapitre est centré sur l'examen de l'hypothèse d'une origine ergative du nominatif, fondée sur la dissymétrie entre le nominatif des animés, distinct de l'accusatif, et celui des inanimés, confondu avec lui. L'auteur la juge fragile, et paraît lui préférer celle d'un «cas actif», au sens de G.A. Klimov (*V. Ja.* 4, 1972/*Linguistics* 131, 1974) avec plusieurs réserves.

Le chapitre 7, *Indo-European Verbal Morphology*, rappelle les trois solutions au problème posé par le contraste entre la richesse du système verbal grec et indo-iranien, et la pauvreté du système anatolien : la reconstruction d'un système maximal, celle d'un système minimal, celle d'un système intermédiaire, et le recours à la chronologie (l'hypothèse d'un «indo-hittite» antérieur à l'indo-européen et autres formes de périodisation de la langue reconstruite). Au regard de la typologie, le système maximal apparaît admissible ; le système minimal conviendrait à une structure «active» (au sens de Klimov, ch. 6). Il n'est donc pas possible de trancher entre ces deux possibilités à partir de l'approche typologique.

Ce chapitre illustre à la fois les mérites de cette approche, ses limites, et ses faiblesses. La principale est un certain schématisme dont voici un exemple. Le verbe indo-européen, dans le modèle, «est censé avoir un subjonctif et pas de futur. Or, en védique, le «subjonctif» est, pour l'essentiel de ses emplois, un futur : on peut donc se demander si la limitation du subjonctif grec aux valeurs modales n'est pas une innovation due à la constitution du futur sigmatique. Dans ce cas, il serait plus juste de dire que l'indo-européen avait un futur, mais pas de subjonctif ! Ce n'est pas un hasard si les faiblesses apparaissent dans le secteur de la morphologie : comme le reconnaît l'auteur dans sa conclusion p. 100, l'approche typologique est plus performante dans celui de la phonologie. Dans l'ensemble, l'étude est un plaidoyer convaincant en faveur de l'utilisation de la typologie des langues dans la reconstruction, et

surtout une illustration de son bon usage. Les reconstructions et les types d'évolution préconisés me semblent raisonnables ; ce sont, pour la plupart, ceux que j'ai admis ou proposés dans mes travaux. Aux arguments exposés en faveur de l'utilisation de la typologie, on peut ajouter que ses adversaires substituent à la typologie explicite qui repose sur l'observation de centaines de langues une typologie informulée qui repose toujours sur un choix ; elle n'est jamais imposée par les données brutes.

J.H.

Bridget DRINKA, *The Sigmatic Aorist in Indo-European : Evidence for Space-Time Hypothesis*. Journal of Indo-European Studies Monograph Nr. 13, Washington, Institute for the Study of Man, 1995.

L'ouvrage a un double objet, l'étude d'une formation verbale, l'aoriste sigmatique, représentée directement (par un aoriste) en indo-iranien, grec et slave, indirectement (par un prétérit) en latin et en celtique ; et l'illustration de l'"hypothèse spatio-temporelle", ou possibilité de situer les reconstructions linguistiques dans l'espace et dans le temps. Le chapitre 2 traite de l'aoriste sigmatique indo-iranien. L'auteur soutient que son degré long est récent, peut-être même indo-aryen, où il serait issu des formes monosyllabiques de 2ème et 3ème sg. des racines de forme CaC par allongement compensatoire à la chute des deux consonnes finales (p. 23). Les racines à voyelle longue finale, où l'aoriste sigmatique est ancien, peuvent avoir fourni un modèle secondaire à l'allongement. Pour les autres formes de racines (CRc, CR, CaN(C)), la formation est récente. Le chapitre 3 traite de l'aoriste sigmatique du vieux slave, pris comme représentant du slave commun. L'auteur cherche l'origine du degré long, représenté dans quelques racines, dans les racines en *k* final et l'explique par un allongement compensatoire à la chute de ce *k* (p. 43). Le chapitre 4 est consacré aux parfaits latins en *-s-* commence par un rappel des doutes exprimés par Antoine Meillet, dans un article de 1908, sur ses liens avec l'aoriste sigmatique indo-européen, eu égard à son caractère récent (*emō* → *emf*, mais *sūmō* → *sump-s-f*). Quant au degré long (*vēxf*), l'auteur l'attribue à l'influence du participe passé passif (*vēctus*), où elle serait due (indirectement) à la loi de Lachmann, dont une formulation nouvelle est proposée p. 80 et suiv. Il faudrait donc, en allant plus loin que Meillet (1908), dénier au latin tout aoriste sigmatique, malgré les concordances comme celle de *vēxf* avec le v. ind. *avākṣam* et le v. sl. *věsū* (sur cette forme, voir ci-dessous), et rattacher le parfait sigmatique au participe passé des verbes en dentale, *lūdō* → *lūsus* → *lūst*, accessoirement au nominatif singulier des noms racines, *spex-f* : (*au*)*spex*.

Le chapitre 5 tire argument du caractère productif de la formation en grec pour lui dénier toute antiquité là même où la forme a un correspondant en latin (p. 99 et suiv.) ou en vieil-indien (p. 102 et suiv.). L'auteur admet pourtant l'existence de formes héritées, mais qui ne reposeraient pas sur des formes d'aoristes. Le chapitre 6 passe en revue les formations en **-s-* des autres langues : les formes en *-s* de 3^e sg. du hittite (l'auteur rejette l'explication qu'en a tiré Calvert Watkins (1962) pour l'origine du morphe de l'aoriste sigmatique) ; les prétérits en *-s-* du tokharien (sans lien, selon l'auteur, avec la formation étudiée) ; les prétérits arméniens en *-c'* (généralement ramené à **-sk-*) ainsi que trois formations celtiques : le prétérit en *-s-* (habituellement interprété comme le représentant de l'aoriste sigmatique), mais également (Watkins 1962) le prétérit actif en *-t-* et le subjonctif en *-s-* ; l'auteur rejette ces deux hypothèses et émet des doutes sur la précédente. En conclusion, l'aoriste sigmatique

serait une innovation parallèle et indépendante dans les langues où il apparaît. On aurait au départ, dans les périodes anciennes (I et II) de l'indo-européen un «prétérit en *-s-» limité aux racines en consonne finale, et en particulier en consonne vélaire ; à la période III, ce prétérit aurait été incorporé à l'aoriste là où cette catégorie existe, et serait resté un prétérit ailleurs : le clivage est entre les langues de l'est et celles de l'ouest. L'autre conclusion majeure est le caractère récent du degré long, issu d'allongements compensatoires (indo-iranien, slave) ou de réfections analogiques (latin). L'ouvrage se termine par une série d'appendices rassemblant les aoristes ou prétérits sigmatiques des diverses langues considérées.

La thèse exposée dans l'ouvrage est à la fois paradoxale dans son argumentation et beaucoup moins novatrice qu'il ne paraît dans ses conclusions. Si l'aoriste sigmatique de la théorie classique représente un prétérit en *-s- de la période commune, et même d'un état ancien, ce n'est pas une innovation parallèle et indépendante des langues dans lesquelles il est attesté. Prétérit ou aoriste à l'origine ? La question se pose effectivement, mais elle dépasse le cadre de la formation étudiée. En ce qui concerne l'origine du degré long, la démonstration ne me semble pas très convaincante dans l'ensemble. En vieil-indien, l'allongement compensatoire postulé n'est étayé d'aucun parallèle, et il a un contre-exemple dans la forme de nominatif singulier du participe présent et aoriste actif, *bhāran* de **bhārant* s : la chute des deux consonnes finales n'a pas entraîné d'allongement compensatoire. Quant à l'influence exercée par les racines en voyelle longue finale, elle serait à prendre en considération s'il était possible de la présenter sous la forme d'une proportion. Mais on ne voit pas comment le rapport de *yā-s-* (aor.) à *yā-* (racine) pourrait entraîner l'allongement de la forme en -s- d'une racine de forme *bhāj-*. De plus, la présence du degré long en avestique constitue une objection décisive à l'hypothèse d'une innovation indienne.

L'allongement compensatoire du slave ne me paraît pas mieux étayé : dans le nom de l'«axe», i. -e. **aks-* (v. ind. *ákṣa-*, grec *áksōn*, lat. *axis*, etc.), on n'observe rien de tel dans le vieux-slave *osī* (comparer le lituanien *ašis*). A la suite de Watkins, l'auteur répudie un peu hâtivement (p. 5 n° 7) la correspondance entre le v. sl. *věšū* et le lat. *vēxf*. Certes, la forme slave se rattache majoritairement à *ved-* (i. -e. **wedh-* «conduire»), mais comme le montre André Vaillant, *Grammaire comparée des langues slaves*, III, p. 50, il est au moins un exemple dans lequel la forme se rattache à *vez-* (i. -e. **wegh-* «transporter»). Mais, comme il arrive le plus souvent, l'une des deux formes homophones a été éliminée par l'autre. S'agissant du latin, l'auteur invoque les doutes exprimés par Meillet dans un article de 1908 quant à l'antiquité du parfait latin en -s-, mais omet de signaler qu'il commence son exposé sur la question dans le *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, § 399, par : «C'est de l'ancien aoriste sigmatique... que le latin a tiré son perfectum en -s-». Pour tirer un thème de perfectum d'un thème (nominal) de participe, il faudrait pouvoir établir une proportion analogique ; l'auteur ne l'a pas tenté, et pour cause ! Quant à le tirer de la forme de nominatif singulier du nom racine (*spex-t* de (*au*)*spex*), c'est une idée pour le moins surprenante. Contre l'antiquité de l'aoriste sigmatique du grec, on ne saurait alléguer que son radical est généralement identique à celui du présent : on sait par exemple que pour les présents en -nu- le radical a été tiré de l'aoriste. L'absence du degré long est explicable par la loi d'Osthoff dans les formes où elle s'applique, par une proportion analogique aisée à établir pour les autres.

On signalera quelques erreurs de détail : p. 32 les formes *tāšati* etc. sont avestiques, non indiennes ; p. 65 et n° 161 le parfait de lat. *stō* et *sistō* est *stetī* avec un *e* bref ; la chute par dissimilation du second *s* de **ste-st-ai* n'a pas provoqué d'allongement compensatoire ; p. 70 lire (*ac*)*cēdō* ; p. 81 n° 215 lire Germ. **fanxan* (la forme gotique est *fāhan*) ; p. 130

l'auteur attribue à Thurneysen *A Grammar of Old Irish* § 682 l'hypothèse surprenante d'une origine passive du prétérit actif en *-t-* du vieil-irlandais "*acht-* «was driven» → «drove»" ; en fait, Thurneysen observe que le prétérit actif en *-t-*, qu'il tire de la 3^e sg. de l'aoriste radical, s'est confondu phonétiquement avec le prétérit passif pour certains verbes, ce qui, par suite, a constitué un modèle analogique pour donner une valeur active à certains prétérits passifs, issus de l'adjectif en **-to-*.

J.II.

Joseph C. SALMONS *The Glottalic Theory, Survey and Synthesis*. Journal of Indo-European Studies Monograph Series Number 10, 1993.

La théorie glottalique est l'une des innovations les plus notables dans la reconstruction du phonétisme indo-européen. Elle vise à remettre en cause l'existence d'une série d'occlusives sonores simples qui semble évidente, puisque la totalité des langues indo-européennes, mis à part celles qui ont subi une mutation consonantique (notamment : germanique et arménien) présentent des consonnes occlusives sonores qui se correspondent de façon régulière d'une langue à l'autre, comme le **d* initial du nom de la «dent», latin *dent-*, grec *odont-*, vieil-indien *dant-*, etc. (mais allemand *Zahn*, anglais *tooth*). Le rejet de cette apparente évidence est d'autant plus surprenant qu'aucune donnée nouvelle de la comparaison n'est venue l'ébranler, mais qu'on lui oppose seulement un raisonnement fondé sur la typologie des systèmes phonologiques (voir le c.r. du livre de Schwink). L'auteur fait l'histoire de cette remise en question depuis les premières observations de Pedersen (1951), Martinet (1955), Jakobson (1958). Ces préliminaires constituent la matière des deux premiers chapitres. Le chapitre 3 présente les deux premières théories élaborées, celle de Gamkrelidze est celle de Hopper, publiées l'une et l'autre en 1973, et les diverses variantes successives, ainsi que les oppositions que la conception nouvelle a suscitées. Le chapitre se termine par un tableau synoptique des diverses formes de la théorie glottalique. Le chapitre 4 passe en revue les implications de cette théorie : reformulation de la loi de Grassman, relative à la dissimilation des occlusives dites sonores aspirées dans la conception antérieure en grec et en vieil-indien : grec *p(h)uth-* «s'informer», v. ind. *b(h)udh-* «s'éveiller» ; reformulation de la loi de Bartholomae, considérée comme indo-européenne commune, bien qu'elle ne soit représentée sûrement qu'en indo-iranien (v. ind. **b(h)udh-ta-* → *buddha-* «éveillé») ; explication des contraintes observées sur la forme des racines ; développements dialectaux : réinterprétation des «mutations consonantiques germaniques et arméniennes, réduction du nombre des séries en anatolien et en tokharien, traitement de «sonores aspirées» en italique, origine de l'intonation glottale lettonne, confusion des séries «sonore» et «sonore aspirée» dans plusieurs groupes dialectaux. Le chapitre 5 apporte des précisions sur deux points importants : le statut des «sonores simples» et celui des «sonores aspirées» de la théorie antérieure. Selon l'auteur, le caractère marqué des «sonores simples» est un critère plus décisif que l'absence ou la rareté de **b*. Les glottalisées ont pu évoluer soit en éjectives (sourdes), dans les langues dites à mutations consonantiques, soit en «implosives» (ou injectives), sonores, dans les autres langues. Pour les «sonores aspirées», différents statuts sont envisageables. La possibilité d'établir une relation chronologique entre un système correspondant à la théorie antérieure est rejetée. Le chapitre 6 expose le point de vue de l'auteur sur le rôle de la typologie dans la reconstruction linguistique ; c'est celui de Schwink,

exposé dans sa thèse (Austin, 1992) et dans l'ouvrage recensé ci-après. En conclusion, l'auteur considère que la théorie glottalique, dont il rappelle le caractère central dans le débat sur l'application de la typologie à la reconstruction, est en train de s'imposer et que la conception ancienne des séries consonantiques indo-européennes est morte, même si aucun des systèmes qui lui ont été substitués ne s'est définitivement imposé.

J.H.

Prudence JONES, Nigel PENNICK : *A History of Pagan Europe*. Londres et New-York 1995.

Cette histoire de l'Europe païenne se présente comme une description des différentes formes de paganisme qui se sont manifestées en Europe depuis les débuts de l'Antiquité, sans oublier l'héritage qui en subsiste jusqu'à nos jours.

L'introduction s'efforce tout d'abord de clarifier l'étymologie de l'adjectif païen, lat. *paganus* (= rural, qui est de la campagne), employé primitivement par les tous premiers chrétiens pour désigner les adeptes des religions non juives dans l'Empire romain (le christianisme n'étant lui-même alors qu'un schisme ou une secte du judaïsme), non pas, comme on l'a cru longtemps, parce que les gens du *pagus*, fidèles aux cultes traditionnels, étaient tenus par les citadins, au nombre desquels figuraient les Chrétiens, pour des lourdauds attardés, mais parce que les soldats romains usaient, non sans mépris d'ailleurs, du terme *pagani* pour désigner les civils et les non-combattants qui restaient «au pays». Se considérant eux-mêmes comme «soldats du Christ», les premiers Chrétiens adoptèrent l'appellation pour désigner ceux qui observaient encore les rites du polythéisme. Au IV^{ème} siècle cependant, *paganus* n'était déjà plus employé que pour dénommer, sans intention polémique, les adorateurs des divinités locales, du *pagus*. Au contraire, l'époque moderne lui a conféré un sens infiniment plus ambitieux et plus noble en l'appliquant aux civilisations dites «classiques» et à celles qui peuvent leur être comparées.

L'ouvrage passe en revue, suivant un ordre chronologique, ces différentes civilisations, en restreignant volontairement son horizon aux limites de l'Europe. Ce parti pris, que l'on comprend parfaitement dans la perspective que trace d'emblée le titre même du livre, ne laisse toutefois pas de susciter les regrets des indo-européanistes épris de comparatisme. Des témoins capitaux d'un paganisme proche de celui de l'Europe ancienne par son esprit et ses structures mentales, comme l'Inde et l'Iran, ne sont pas abordés. Cela peut nuire, on le sait, à une interprétation en profondeur.

Les auteurs s'appliquent à présenter un tableau synthétique de chacun des grands paganismes européens : la Grèce et la Méditerranée orientale, Rome et la Méditerranée occidentale, le monde celtique, les peuples germaniques, les peuples baltes, la Russie et les Balkans. L'étude de chaque domaine reste inévitablement rapide, compte tenu de l'économie d'ensemble imposée à l'ouvrage, mais les vues originales et suggestives ne manquent pas. Ainsi, par exemple, lorsque les jeux de gladiateurs sont censés procéder (p. 29) d'un rite funéraire étrusque qui leur aurait laissé en héritage sa structure mythique initiale liée au culte

des divinités infernales, ou encore lorsqu'il est suggéré que le *rex sacrorum* aurait repris les fonctions qui avaient été celles du prêtre-roi étrusque, en les intégrant à l'ensemble des quatre sacerdoxes romains. Mais ici les auteurs restent étonnamment muets sur l'origine de ces derniers, laissant ainsi percer leur ignorance - fortuite ou délibérée ? - de la nouvelle mythologie comparée, défaut principal de leur travail, aux qualités incontestables sous d'autres rapports. N'affirment-ils pas aussi trop hâtivement et trop hardiment (p. 19) que les Etrusques «dont on pense qu'ils ont migré vers l'Italie en provenance de la Méditerranée orientale» - ce qui est assez généralement admis - auraient de ce fait «posé la première pierre de la civilisation romaine» ? (p. 20) N'y a-t-il pas au moins un autre fondement et d'autres composantes aux origines de Rome, de sa culture, de sa religion, de sa langue ?

L'étude du monde grec demeure intéressante malgré son caractère succinct. Les rapports de la Grèce et des Indo-Européens ne sont pas niés, mais ne sont pas abordés, ni même évoqués, en dépit du rapprochement qui est fait à juste titre entre la description du sacrifice donnée par Lucien et celle que l'on rencontre chez Adam de Brême à propos des cultes de la Scandinavie, mille ans plus tard (p. 13). De même a-t-il été affirmé (p. 10) que les Mycéniens «parlaient grec, une langue indo-européenne», sans que rien ne soit dit des grands mythes de la civilisation mycénienne ni de leurs origines (cf. ci-après le compte-rendu du livre de Paul Faure !). Même si elles n'avaient été qu'allusives, des références aux données indo-européennes du problème soulevé par le phénomène des paganismes européens eussent été les bienvenues, notamment lorsque, pour évoquer (p. 20-21) le caractère aniconique des représentations primitives des divinités grecques, il y aurait eu matière à mettre les planches, arbres, piquets ou piliers, qui sont censés figurer ces dernières, en relation avec la mention que fait Tacite des *Alci* vénérés par les Naharvales (Germanie, 43, 4) dans un bois sacré voué au culte des Jumeaux divins, ou encore avec des témoignages baltes ou slaves. On approuve les auteurs d'avoir souligné le fait que l'arbre ou son bois, la pierre brute ou la colonne que l'on en tire, en la surmontant ou non d'une tête vaguement figurative ou d'un masque, précèdent, même dans le monde méditerranéen, la statue ou le temple comme objet ou lieu de vénération, et que les dieux et déesses sont au départ perçus comme des forces naturelles spontanées, conçus comme des principes de vie de la nature et du cosmos (p. 20-21), d'une nature vue comme une théophanie, une manifestation du divin, et non comme une création qui aurait subi une «chute» par laquelle elle se serait éloignée et séparée à jamais de ce dernier. Ce sont là en effet des traits caractéristiques des paganismes d'origine indo-européenne à structure polythéiste, et d'autres encore, qui leur sont comparables et ont pu, au cours de l'histoire, entrer en symbiose avec eux. On est toujours disposé à accepter les remarques relatives à la continuité du symbolisme étrusque dans les insignes pontificaux de l'Eglise catholique romaine lorsque Jones et Pennick tentent d'expliquer le fait par les origines moyen-orientales communes à la civilisation étrusque et au christianisme (p. 32). Mais, si on leur sait toujours gré de rappeler (p. 44-45) que le calendrier lunaire romain plaçait à l'origine le début de l'année à la pleine lune ou à la nouvelle lune qui suivait l'équinoxe de printemps, et qu'il s'agissait d'une année de dix mois qui laissait en suspend le temps écoulé entre le solstice d'hiver et l'équinoxe de printemps, on est en droit de leur reprocher de ne pas comparer - ne serait-ce que par allusion - ce calendrier à celui des Germains ou d'autres peuples indo-européens, et de passer ainsi sous silence les travaux que Jean Haudry a consacrés à *La religion cosmique des Indo-Européens*. Il est également permis de leur tenir rigueur de la façon dont ils ont préalablement (p. 36-38) rappelé l'existence des quatre sacerdoxes en décrivant les attributions des *flamines* et du *rex sacrorum*. Ils indiquent

bien certes que ce dernier était le desservant de Janus et qu'il ressemblait par sa fonction au *basileus* mycénien, distinct du roi séculier ou *anax*, vont jusqu'à préciser (p. 37) que cette distinction remonte à un millénaire avant la Rome républicaine, mais ignorent apparemment qu'elle reflète les deux aspects infiniment plus archaïques et traditionnels de la première fonction indo-européenne. Pire encore : ils informent dûment le lecteur que les flamines majeurs étaient celui de Jupiter, celui de Mars et celui de Quirinus. On s'attendrait alors à trouver sous leur plume une référence à la *Religion romaine archaïque* de Georges Dumézil et une allusion à la nature trifonctionnelle et aux origines indo-européennes de l'association Jupiter-Mars-Quirinus. Or l'œuvre de Dumézil est quasiment passée sous silence puisque le seul ouvrage de ce savant cité dans la bibliographie est la traduction anglaise des *Dieux des Germains* publiée par E. Haugen en 1973. Cela est d'autant plus regrettable que les auteurs savent parfaitement signaler les origines étrusques de la triade capitoline (Jupiter, Junon, Minerve) qui a éliminé et recouvert la triade indo-européenne primitive. En revanche, lorsqu'ils reconnaissent l'origine et le caractère indo-européen d'une divinité, leur aveu se distingue par sa brièveté : ainsi, p. 35, Vesta, déesse du foyer, est-elle définie laconiquement comme «an Indo-European deity, identical with the Greek Hestia», sans autre précision et sans qu'il ait été, à aucun moment, auparavant question des Indo-Européens, de leur civilisation, de leur mythologie. Tout au plus une phrase énoncera-t-elle, au début du chapitre consacré aux Finno-Ougriens (p. 178) : «Most of the languages of Europe, including Slavic, form one vast family, the Indo-European, with a common basic vocabulary and grammatical structure.». On voit par là que la notion de l'indo-européanité demeure, dans l'esprit des auteurs, étroitement linguistique.

Cette méthode, très sélective dans l'évocation des origines du paganisme européen, et peu soucieuse de restituer leur diversité, caractérise d'ailleurs l'ensemble de l'ouvrage. On ne s'étonnera donc pas, aux chapitres 7 (*The Germanic Peoples*) et 8 (*Late Germanic Religion*), de ne rencontrer aucune analyse des structures profondes de la mythologie germanique. De *Teiwaz-Tyr n'est retenu qu'une interprétation exclusivement solaire. Rien n'est dit (p. 144) sur le sens de la mutilation qui fait de lui le dieu manchot. Il n'est pas davantage question de celle qui fait de Wodan-Odin le dieu borgne. Il est seulement fait mention, au sujet du premier, qu'il s'agit là de «disempowerment and takeover myths», description éminemment vague et strictement typologique. La même remarque vaut pour la Gerd scandinave saluée au passage comme une déesse de l'Aurore. Pareillement, on constate une tentative de rapprochement opérée entre les cultes de la fécondité et de la fertilité des Celtes et des Germains, mais sans aucune allusion à une possible origine commune qui nous ramènerait à une évocation des divinités et rites propres à la troisième fonction. Plus loin (p. 150), les trois Normes sont bien mises en relation avec les Moires grecques : Urd avec Clotho, Verdandi avec Lachesis, Skuld avec Atropos. Mais l'explication proposée par Jan de Vries pour rendre compte de cette correspondance est manifestement inconnue de Jones et Pennick qui concluent à un emprunt fait à l'Antiquité classique par les Germains scandinaves et n'entrevoient pas combien l'interprétation de Jan de Vries est corroborée par la présence des *Zorya* dans le panthéon du paganisme slave, présence dont ils font pourtant état (p. 187), mais sans en comprendre la portée sur le plan du comparatisme. Il s'agit en effet d'une déesse de l'Aurore, d'une déesse guerrière du Crépuscule et de la déesse de Minuit, toutes trois semblant avoir de surcroît une fonction cosmique qui rappelle la théorie des Trois Cieux exposée par Jean Haudry. Il en va de même de la correspondance structurelle qui unit les deux corbeaux de Wodan-Odin (Hugin et Munin) aux deux déesses grecques, premières

compagnes de Zeus (Mnémosyne et Métis) ; l'association de la sagesse et de la mémoire, demeurée identique en dépit de la variation morphologique des symboles qui en recouvrent l'idée fondamentale reliée à la souveraineté du dieu suprême, est un schème notionnel indo-européen, ainsi que l'avait remarqué Eckart Peterich. Le présent ouvrage connaît et les déesses grecques et les corbeaux germaniques, mais ne laisse rien deviner de la parenté traditionnelle qui les unit. Il donne en définitive du paganisme un tableau descriptif plus qu'une analyse, et une histoire qui se préoccupe surtout de l'évolution subie par chaque religion païenne d'Europe à partir du moment où elle a pu être saisie dans sa forme classique déjà évoluée, épanouie, tirée de la confusion de ses origines archaïques. Aussi l'historien des religions en éprouve-t-il quelque insatisfaction.

Mais en dépit de ce défaut, au demeurant secondaire si l'on prend en considération le dessein initial des deux auteurs, cette histoire de l'Europe païenne conserve un très grand mérite : celui d'exister dans la perspective de synthèse qui est la sienne. Car elle résulte d'une entreprise originale et répond à un besoin. Jamais encore les paganismes divers de l'Europe n'avaient fait l'objet d'une présentation d'ensemble qui fit apparaître au grand jour leurs traits communs en même temps que les différences structurelles qui les séparent des diverses formes qu'a revêtues le monothéisme après être parvenu à les supplanter, mais jamais à les détruire ni à les éliminer totalement. L'ouvrage fait en effet une large place à l'étude des affrontements survenus entre christianisme et paganisme, des emprunts multiples que le premier a fait au second, des éclipses et des résurgences de ce dernier, du rôle qu'il a joué dans la culture savante et populaire européenne jusqu'à l'époque moderne. Cet aspect ne concerne certes plus directement l'indo-européaniste. Mais la lecture de l'ouvrage lui apporte une perspective de recherche nouvelle et élargie, une incitation à approfondir sa recherche en direction de cultures indo-européennes et européennes encore moins connues que les civilisations explorées depuis longtemps par l'érudition ; à partir à la découverte des continuités traditionnelles insoupçonnées que le paganisme a transmises.

JP. A.

Daniel E. GERSHENSON : *Apollo the Wolf-god* (Journal of Indo-European Studies. Monograph Number 8, Mc Lean, Virginia, 1991.

D'emblée l'auteur de cette monographie déclare son intention d'apporter une contribution à l'intelligence de la «pensée indo-européenne ancienne» - entendez par là : telle qu'elle se manifeste dans l'Antiquité - et des «anciens Grecs». On s'apprête donc à lire son travail avec curiosité et intérêt, tant on a pu lire, sous la plume des «autorités» les plus diverses, que la Grèce ne devait, en dépit de sa langue, que fort peu de chose aux Indo-Européens et pour ainsi dire rien à la pensée trifonctionnelle et à la tradition indo-européenne, le «miracle grec» ne devant précisément reposer, selon d'aucuns, que sur l'oubli ou le refoulement de cette dernière.

L'attente du lecteur n'est pas déçue. Par une méthode propre à surprendre les hellénistes du tout venant, Gershenson s'appuie tout d'abord sur les travaux de J. Bolte et G. Polivka, d'Archer Taylor, d' A.A. Aarne et Stith Thompson, sans oublier Jakob Grimm ni Wilhelm

Mannhardt, pour rappeler que le loup se manifeste, dans certains contes traditionnels et réputés populaires, d'une façon bien étrange pour ce que l'on sait de l'animal désigné sous ce vocable. Le «grand méchant loup» auquel a affaire le *Petit Chaperon Rouge* et que l'on retrouve dans *Les Trois Petits Cochons*, *Les Trois Petites Oies*, *Les Trois Petites Chèvres*, etc... n'est pas seulement redouté parce qu'il inspire aux enfants la crainte d'être dévorés ou devient, aux yeux et dans le subconscient des plus grands, l'image de l'Autre, de l'Étranger, du Sauvage et de l'Ennemi, mais aussi parce qu'il lui arrive de souffler et de haleter à tel point que la maison s'écroule sous son haleine. C'est là une aptitude qui transcende les talents ordinaires d'un *canis lupus* et nous prouve qu'il ne s'agit pas tant de l'animal lui-même que de son symbolisme et de celui de son nom, qu'il s'agit d'un loup mythique, lequel n'est autre, en fait, que le vent considéré dans ses actions ou fonctions à la fois bénéfiques et destructrices qui coïncident avec celles du dieu Apollon dans la Grèce ancienne. Citant en outre une remarque de Joshua Whatmough selon laquelle le loup est un animal familier aux locuteurs de l'indo-européen et prend à leurs yeux une valeur totémique, l'auteur entreprend l'étude de ce qu'il nomme «le contexte élargi du nom du loup» (p. 4) et part de l'hypothèse - qui se trouvera amplement vérifiée à la fin de son ouvrage - qu'une enquête sur *Apollon dieu-loup* mène à une élucidation de ce contexte et finit par révéler le fond de l'idéologie qui règne dans les confréries de loups-garous des Indo-Européens et des peuples procédant d'eux. Ceci vient tout naturellement étayer l'hypothèse selon laquelle Apollon serait un dieu d'origine indo-européenne et les formes de son culte directement associées à la tradition indo-européenne. Gershenson prend donc délibérément le contrepied des théories de Martin Nilsson, pour qui Apollon était un dieu hittite d'origine sémitique et babylonienne, et surtout d'Ulrich von Willamowitz-Moellendorf qui tenait l'association d'Apollon au culte du loup pour une méprise ou un malentendu d'époque tardive. En revanche, il n'hésite pas à situer son étude dans le sillage des travaux de Gilbert Murray (pour qui le loup représente avant tout les confréries de loups-garous), de Louis Gernet (*Dolon le loup*), de Henri Jeanmaire (*Couroï et Courètes*), de Lily Weiser (*Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*), et d'Otto Höfler (*Geheimbünde der Germanen*), de Stig Wikander enfin (*Der arische Männerbund*), sans oublier le livre trop méconnu d'Andreas Alföldi sur les structures de l'Etat romain préétrusque.

Au nom du loup (*lykos*) est associé un ensemble de «forces actives» dont le vent fait partie et qui sont bénéfiques ou nocives dans les domaines où elles s'appliquent. Pour l'agriculture d'abord : le zéphyre, vent d'ouest favorable aux semences et aux cultures, est le vent-loup (p. 39). Il correspond au *Favonius* célébré par les Latins à la même époque que le loup, lors des Lupercales (pp. 36-37).

Ces conceptions se retrouvent dans le monde germanique étudié par Mannhardt dans *Roggenwolf und Roggenhund* où les animaux prêtent en fait leur nom au vent qui féconde les cultures comme il peut aussi les dessécher et les brûler en d'autres circonstances. Et ne trouve-t-on pas sous la plume de Snorri la kenning du «loup qui souffle» pour signifier le vent ?

Mais le loup représente aussi parfois l'air qui sort des cavernes en période de sécheresse, alors que l'eau en jaillit en temps normal ; divers mythes donnent à penser qu'il s'agit là d'une rivalité entre Apollon et Poséidon. En général d'ailleurs, les vents sont tenus pour issus des cavernes ou de passages souterrains. Ils sont ainsi porteurs d'influences

d'origine souterraine qui ne sont pas non plus sans relation avec l'au-delà, les Enfers. Les émanations de gaz méphitiques sont parfois nommées à l'aide de dérivés formés d'après le nom du loup qui, à l'instar du vent, participe du royaume de l'invisible, situé hors de la surface de la terre, de la mer et du ciel. Il touche donc au «chaos», opposé au «cosmos», monde ordonné des phénomènes. Mais il existe, outre le chaos extérieur, le chaos intérieur à l'homme, les virtualités qui n'ont pas encore pris forme, chaos informel plutôt que désordre provoqué, sur lequel souffle un vent qui peut être souffle spirituel, esprit, *animus*, inspiration. C'est pourquoi, pense Gershenson, le loup est mis si spontanément en relation avec les confréries de jeunes guerriers inspirés - les *epheboi* - qui sont en train d'accomplir leur initiation d'adultes et d'hommes appelés à porter les armes. Ces loups-garous, dont on retrouve la trace partout dans le monde indo-européen, sont, on le sait, placés dans le monde grec sous la tutelle d'Apollon. Qui plus est, le loup mythique et symbolique a ceci de commun avec le vent qu'il vole. On le représente pourvu d'ailes dans la culture chalcolithique de Cucuteni (Tripolje) entre - 5000 et -3000 (dans sud-ouest de l'Ukraine, en Bessarabie, Moldavie, Valachie et Transylvanie). On comprend ainsi que l'épithète «loup» appliquée à Apollon ait un rapport avec son aspect de divinité protectrice du grain semé et du champ ensemencé autant qu'avec sa fonction de tuteur des jeunes gens qui s'initient, de 17 à 20 ans, dans les éphébies de la *polis* grecque, et qui sont à leur manière des inspirés, animés d'un souffle, d'un esprit qui les distinguent d'autrui, d'une force surgie en eux comme un vent tempêteux qui les emporte au-delà d'eux-mêmes ou dans l'Autre Monde dont la découverte est une de leurs épreuves initiatiques. Une telle inspiration rapproche ces jeunes loups-garous de leur tuteur divin qui, en sa qualité de dieu de la prophétie et de la manie, dans son aspect pythien et delphique, incarne aussi l'influence et l'effet d'un souffle qui le traverse et d'un esprit qui est sur lui, souffle et esprit qu'il suscite et gouverne afin de révéler aux humains le pire et le meilleur de leur destin.

C'est ainsi qu'à son corps défendant, Gershenson, admirateur et disciple de Dumézil, se voit contraint de réfuter les vues trop timides exposées par ce dernier au sujet de la modicité et de la discrétion de l'héritage indo-européen dans la Grèce antique. Mais ce n'est en définitive que pour mieux prouver que la «rançon du miracle grec» que ce savant croyait devoir payer n'est pas si lourde qu'il l'avait pensé. Qui ne verrait en effet très nettement ressortir le rôle trifonctionnel qui est celui d'Apollon dans son hypostase de dieu-loup : protecteur des grains et accessoirement des troupeaux, tuteur des jeunes guerriers et des loups-garous, devin inspiré qui révèle les mystères de la destinée ou initie à ceux de la création artistique et poétique, et par lequel l'occulte devient manifeste et l'informe ordonné, l'influence du vent étant perçue comme l'arcane d'une force extra-cosmique qui émane de la terre et dont la force cachée régit la vie du cosmos et de l'homme ? Le loup devient ainsi un messager de l'extérieur, du monde chaotique, adressé par le dieu au monde ordonné pour son salut toujours à restaurer. Le sacré vient par lui à la rencontre du profane, pourrait-on dire en s'exprimant dans les termes chers à Mircea Eliade. Les loups descendus du Mont Ida pendant la neuvième année de la guerre de Troie ne sont-ils pas les avant-coureurs d'un fléau ou de la catastrophe finale, signe envoyé aux Troyens par Apollon remplissant sa fonction prophétique ? Ce dieu-loup qui est aussi un loup-vent pourrait donc bien être une création indo-européenne remontant à une époque antérieure à la séparation des tribus qui ont pénétré en Europe centrale et méridionale. L'auteur rassemble en tout cas, grâce à une érudition admirable, un nombre impressionnant d'arguments fondés sur des faits qui viennent à l'appui de sa thèse et confèrent à cette dernière un très haut niveau de vraisemblance.

Dans l'épilogue de son ouvrage (p. 129), il affine cette analyse et aboutit à la conclusion que, tout en ayant des liens qui demeurent très forts avec des représentants de la troisième fonction, tout en étant par exemple associé à Déméter lors de la célébration des Thargelia et du sacrifice du *pharmakos*, Apollon est principalement un dieu de la fonction guerrière, la deuxième, et ce en sa qualité de patron des confréries éphébiques et des jeunes loups-garous, sans être pour autant le dieu des guerriers sauvages et incontrôlés qui ont plutôt Arès pour tuteur alors que le rite de la Chasse Sauvage est, en Grèce, patronné par Artémis et par Zeus. Mais si Gershenson a soin de souligner alors qu'Apollon Lykeios, en éduquant et en canalisant les excès et la fureur du jeune guerrier, précisément par les différentes épreuves de l'initiation éphébique, mène ce dernier vers une sagesse qui tempère et rend efficace et profitable l'énergie bouillonnante et irraisonnée de l'adolescence, favorise l'avènement du véritable esprit viril et martial, il omet de remarquer expressément que le dieu-loup ouvre ainsi également la deuxième fonction à l'influence de la première, envisagée sous son aspect de souveraineté réfléchie et sereine. Curieusement, il relègue ce constat de la trifonctionnalité d'Apollon dans l'appendice C (pp. 140-143), en l'assortissant d'une réserve : «Yet Apollo seems first and foremost to have been the god of the epebes, the young warriors, in classical antiquity, despite the fact that he is the god of prophecy, a first function role, and has third function agricultural functions as well» (p. 141). Par souci d'orthodoxie dumézilienne, il s'attache à situer Apollon, dont il reconnaît que l'influence s'insinue dans toutes les fonctions, dans le type des héros de deuxième fonction. Cette précaution était-elle bien nécessaire ? N'est-il pas aujourd'hui avéré que la trifonctionnalité est avant tout un mode de pensée et non pas une méthode de classification des composantes du divin et de l'humain, du religieux et du social ? D'autant plus que, se fondant sur les travaux de Donald Ward et de Stig Wikander, Gershenson met en évidence la relation qui unit le dieu-loup aux Jumeaux divins, les Dioscures, notamment à travers leurs hypostases Amphion et Zéthos dont la mère, Antiope, est réputée fille de Lykurgos (et par là non étrangère au nom du loup). Or on sait que les Dioscures, qui chevauchent sur le vent (!), symbole de l'esprit prophétique rattaché à la première fonction qu'ils incarnent donc ensemble, appartiennent aussi, séparément, l'un à la troisième, l'autre à la deuxième (p. 140), ce qui revient à dire qu'ils sont en fait trifonctionnels. Mais l'objection que nous opposons ici à l'auteur touche la forme plus que le fond. Plus grave nous semble être le fait que ce magnifique travail, lorsqu'on y évoque le mythe du voyage hivernal d'Apollon au pays des Hyperboréens, omette toute référence à la notion de religion cosmique indo-européenne telle que l'a dégagée Jean Haudry. Ce sont pourtant ces mêmes Hyperboréens qui ont apporté les prémices de l'année, les premiers fruits du grain à Délos, île d'Apollon. C'est encore vers leur pays, celui de la lumière perpétuelle, que part le dieu au commencement de l'hiver, lorsque domine l'obscurité et que Dionysos règne à Delphes en lieu et place d'Apollon. Cette religion de l'année ne s'intègre-t-elle pas en effet à la mythologie du dieu-loup, maître des passages, passage saisonnier de l'été à l'hiver, passage initiatique de l'adolescence à l'âge du guerrier adulte, passage prophétique ou pythique de l'occulte au découvert, passage enfin du monde manifeste au monde caché, de la vie à la mort avec laquelle le loup entretient une relation privilégiée à laquelle un chapitre du livre est consacré (pp. 98-117). Dans ce contexte, l'association du loup-passeur, de la mort et de l'initiation devient compréhensible, puisque l'initiation des adolescents comporte une mort symbolique suivie d'une renaissance au monde adulte et responsable de la guerre assumée et réfléchie comme aux activités de la production agricole et nourricière.

L'initiation réussie et maîtrisée mène en effet les jeunes loups-garous au statut du jeune guerrier intégré à la cité. Les éphébies sont des confréries officielles et reconnues. Ceux dont l'initiation échoue ou qui n'ont pas reçu d'initiation resteront des loups-garous souvent criminels et marginaux, vivant de rapines au détriment des citoyens paisibles. Car, en fait, les initiés ont tué dans leur cœur et leur âme le loup anarchique et violent : ils ont su s'approprier la force du loup pour la mettre au service de la *polis*. Les premiers sont demeurés au contraire asservis à Dionysos qui prend le nom de *Lykos* lorsqu'il règne à Delphes en l'absence d'Apollon, alors que le tuteur divin des seconds ne reçoit jamais que le surnom de *Lykeios*. Au terme de l'initiation, Apollon Lykeios doit être vainqueur de Lykos, hypostase de Dionysos mort, dieu de l'abandon aux forces sauvages de l'enthousiasme déchaîné. Lykos est ainsi dans le cœur des guerriers et n'y demeure qu'à l'état latent, prêt à ne resurgir qu'au moment opportun, lors de la bataille, tandis que Lykeios règne sur le temps présent, domine les forces chaotiques du loup-garou marginal et, ainsi que le laisse deviner l'étymologie de son nom, s'impose en définitive, non seulement comme le loup, mais aussi comme le *maître du loup*.

Le lecteur redécouvre sans doute très vite l'étymologie de notre moderne *lycée* qui prétend reproduire celui d'Aristote. Mais au contact de ce livre, il découvre en fait toute la profondeur culturelle insoupçonnée qui fut à l'origine de la dérivation du grec *lykeion* à partir de *lykos* ou *Lykos*, nom de personne que la traduction légendaire de la Grèce classique attribuait, entre beaucoup d'autres personnages, au fils de Pandion, mais que la Grèce archaïque avait sans doute choisi pour d'autres raisons. Le lieu immortalisé par Aristote était en effet situé dans un gymnase jouxtant le temple d'Apollon Lykeios, temple auprès duquel la présence d'une statue figurant un loup est des plus vraisemblables (p. 11). Il est permis d'affirmer avec plus encore de certitude qu'une statue du même genre se trouvait à Delphes, haut-lieu du culte d'Apollon, auquel s'attachait de surcroît une légende relative à un loup qui, pour avoir traqué jusque sur les pentes du Mont Parnasse un voleur sacrilège, était tenu par les gens de Delphes pour un envoyé d'Apollon. Gershenson attire enfin l'attention sur divers mythes grecs dont on retrouve des formes parallèles ou des motifs identiques dans d'autres cultures indo-européennes : sur l'histoire de Miletos, fondateur de la ville du même nom (Milet), d'abord exposé alors qu'il était nouveau-né, mais nourri par des loups jusqu'à ce qu'il fût sauvé par des bergers. Histoire dont la trame ne diffère guère des récits qui concernent Romulus et Remus ! Sur le mythe de la naissance d'Apollon lui-même dont la mère, Lété, selon une tradition mythologique, aurait, par peur d'Héra, jalouse des faveurs que Zeus avait accordées à sa rivale, pris forme de louve pour mettre au monde ses enfants Apollon et Artémis, jumeaux divins, cependant que d'autres traditions précisent que Lété, après un séjour chez les Hyperboréens, vint à Délos pour être délivrée pendant les douze jours qui sont ceux de l'année où les louves mettent bas, et que la déesse se métamorphose ainsi chaque année à ce moment-là (p. 14). D'où encore le surnom de *Lykēgenēs* attribué au dieu dans certaines prières et la tradition qui veut qu'il protège les loups comme sa sœur Artémis protège les daims !

Ces remarques conduisent tout naturellement l'auteur, dans un dernier chapitre consacré aux relations qui unissent le vent et les confréries de loups-garous de la Grèce antique, à admettre que des femmes pouvaient être présentes et actives au sein de ces dernières. Etaient-elles alors sous la tutelle d'Artémis, sœur jumelle du dieu-loup ? Nul ne pourrait le dire, bien que la déesse soit parfois appelée *Lykeia*. Mais Gershenson invoque à l'appui de son

hypothèse des témoignages livoniens, slovènes, croates, lettons et plus généralement européens (p. 121) qui confirment l'existence de femmes-louves dans les pratiques folkloriques et concordent avec les témoignages grecs. Il retrouve en outre, presque incidemment dans son exposé, les traditions populaires croates et slovènes qui font état d'un «maître du loup» (*vucovij pastir*) dont la figure correspond au sens de l'épithète grecque *Lykeios*.

Enfin, un examen de l'étymologie du nom du dieu (Apollōn à Athènes, Apellōn à Sparte, Aplun en Thessalie) l'incite à interpréter celui-ci comme une épithète descriptive (tirée de la racine indo-européenne *apelo- *aplo- = force, pouvoir), destinée à masquer le véritable nom originel de la divinité, à éviter de le prononcer par peur d'«évoquer» ce qu'il recouvre. Apollon serait alors le Puissant, le Seigneur, dont l'ouvrage tente de définir de façon fondamentalement nouvelle et originale la nature et les attributions.

Le travail de Gershenson est appelé à faire date dans l'évolution de la mythologie comparée, car il s'impose par l'étendue de l'érudition et la hardiesse des perspectives, par la qualité et la subtilité de ses analyses. La masse des faits documentaires qu'il renferme en fait aussi, à bien des égards, un ouvrage de référence auquel le chercheur sera désormais redevable de mainte indication précieuse. On appréciera notamment la densité des faits linguistiques mis à contribution pour illustrer la thèse de l'auteur, l'étude des toponymes et des noms de personnes. On regrette que les limites imparties à une récénsion critique obligent à tarir ici l'éloge d'un livre qui porte la griffe du génie.

JP. A.

Frédéric BLAIVE : *Introduction à la mythologie comparée des peuples indo-européens*. Arras 1995 (Editions KOM, BP 697, 62030 ARRAS Cédex).

Droit de la guerre indo-européen et droit international moderne. Arras 1993 (idem).

Frédéric Blaive s'est fait connaître, depuis une dizaine d'années, par une série d'articles et un ouvrage, consacrés au mythe indo-européen du Guerrier Impie, mythe lié au droit fécial (*ius fetiale*) et à la théorie romaine du *bellum iustum*.

Des deux ouvrages dont nous entendons rendre compte ici, le premier ne prétend pas à l'originalité ni à la découverte. Il se présente d'emblée comme le résumé d'un cours d'introduction à la mythologie comparée et aux méthodes d'investigation duméziliennes. Il s'appuie essentiellement sur les faits romains, grecs et indiens, très rarement sur les données celtiques et germaniques, mais n'en constitue pas moins un bon outil pédagogique dont le profane, étudiant en lettres classiques ou simple amateur épris de culture, peut tirer un excellent parti. On regrette seulement que l'application des recherches relatives aux ressorts trifonctionnels du récit ou à l'histoire des mentalités, telle qu'elle a été étendue aux études médiévales, n'ait pas fait l'objet d'une allusion, même modeste, qui eût sans doute assuré à ce manuel une portée plus générale et une plus large audience, sans pour autant trop modifier son économie générale.

Le second traite d'un domaine dont l'auteur est spécialiste. Le droit de la guerre indo-européen est en effet constitué de l'ensemble des théories et pratiques politiques et juridiques qui gravitent autour de la notion de *bellum iustum*, de la guerre qui est certes une rupture de l'état normal de paix, mais demeure soumise à des lois fixées par les dieux, donc sacrées, de la guerre telle que ne la fait pas le Guerrier Impie, prêt à transgresser tous les interdits qui la concernent, à défier les dieux qui ont instaurés ces derniers et donc à renier toute notion de sacré, toute valeur qui transcenderait jusque dans le combat l'opposition des deux camps en présence. L'hypothèse de départ de F. Blaive est que le droit international moderne reste redevable envers les Indo-Européens de plusieurs concepts fondamentaux issus de leur droit de la guerre et du code d'honneur de leurs guerriers. Bien qu'on le suive sans réticence dans le premier des deux chapitres de son ouvrage, on reste quelque peu étonné lorsqu'il procède à une distinction entre le «dossier indien» et un «dossier indo-européen». La spécificité du premier porterait sur la théorie de la légitime défense et sur la procédure indispensable de la déclaration de guerre. Le second fait apparaître les concordances entre Rome, les Germains et l'Inde, non seulement sur ces points-là, mais aussi quant à l'inviolabilité des ambassadeurs et des «suppliants», c'est-à-dire des postulants au droit d'asile. A vrai dire, c'est plutôt l'exposé de l'ensemble du chapitre qui tend à prouver l'existence de schèmes juridiques communs à plusieurs domaines du monde indo-européen, de l'Inde à l'Irlande et de Rome aux Germains les plus septentrionaux, sans oublier l'Iran. Ceci répond d'ailleurs parfaitement à l'intention déclarée à la fin du chapitre préliminaire : postuler l'existence «d'une mythologie juridique commune aux divers peuples indo-européens».

L'idée de la «juste guerre» n'est pas encore pour les Romains - et elle n'était pas pour les Indo-Européens - ce qu'elle est devenue, par exemple, dans la poésie de Charles Péguy, inspiré par une mystique chrétienne. Elle est, au contraire, purement formelle : juste, c'est-à-dire conforme au droit, au *ius*, est la guerre déclarée officiellement par une cité ou un Etat. Sinon, il n'y a que piraterie ou brigandage. La violence et la force militaires apparaissent ainsi comme un privilège à la fois exclusif et légitime de l'Etat, d'une *res publica*. La guerre ne connaît pas d'autre légitimation et le monde indo-européen n'en requiert pas d'autre.

C'est avec le christianisme constitué en Eglise et en religion officielle que la guerre connaît une modification de son sens primitif. F. Blaive se réfère à la doctrine scolastique qui justifie la guerre - en fait l'usage de la force ou même de la violence - contre les ennemis de l'intérieur, malfaiteurs ou citoyens séditieux, et contre ceux de l'extérieur, que la guerre soit alors seulement défensive ou même offensive, si elle est en fait préventive. Ainsi le théologien Vittoria, cité par Blaive, condamne-t-il le pillage du pays vaincu ou encore la guerre de conquête entreprise pour «l'extension de l'empire» ou «la gloire du prince», et n'admet-il que la guerre contre l'injustice ou la violation d'un droit (*iniuria*), en l'assortissant de conditions restrictives qui sont autant de «garanties veillant à en sauvegarder la moralité» (p. 97). Après avoir souligné plusieurs «points de rupture» «entre la théorie chrétienne de la guerre et la conception romaine», Blaive conclut : «Cette exigence de moralité dans la guerre fait la différence fondamentale existant entre le droit de la guerre chrétien et celui des Romains et des Indo-Européens» (p. 97). Mais il faut convenir qu'il choisit de donner du «droit chrétien» une vue déjà très élaborée, postérieure à l'avènement du thomisme dans la théologie officielle de l'Eglise. Vittoria est un homme du XVI^{ème} siècle. Or, il serait intéressant de cerner aussi la notion de *bellum iustum* telle que la connaît la philosophie augustinienne, la première grande théologie qui ait contribué à tirer le christianisme de son

rejet primitif de toute guerre et de son attitude originelle de non-violence absolue allant jusqu'au refus de toute défense contre une agression. Peut-être Augustin est-il plus proche que Vittoria de la pensée païenne antique puisque c'est en fait à cette dernière et à sa propre culture d'héritier de l'Antiquité qu'il emprunte la méthode argumentaire grâce à laquelle il entend guérir le christianisme primitif d'une hostilité irréductible envers le monde et le siècle comme envers Rome et l'Empire. De même, au XII^{ème} siècle, Bernard de Clairvaux, justifiant la chevalerie et le métier des armes pourvu qu'ils servent à la défense de l'Eglise et du Saint-Sépulcre en s'intégrant à l'idée de croisade (*De novi militia*), développe une notion du *bellum iustum* qui a plus en commun avec les guerres idéologiques modernes et contemporaines qu'avec le droit féodal de la Rome antique, issu du droit de la guerre indo-européen. En revanche, le code d'honneur de la chevalerie courtoise, animé par un esprit qui entend «plaire à dieu et au Monde», est plus proche de celui des kshatriyas, analysé par Blaive, que de la règle des ordres des chevaliers du Temple ou de Saint-Jean de Jérusalem.

Pour finir, Blaive entreprend d'examiner la doctrine de Grotius (Hugo De Groot), qui part justement de l'observation «qu'à Rome la notion de guerre juste est purement formelle» et que la guerre n'y est pas juste «en considération de la cause qui la produit», donc de la moralité, mais seulement parce qu'elle a été rituellement déclarée et que les hostilités ont été ainsi rendues légales, sans aucune préoccupation de principe. Notre auteur use du mot de «moralité» dans un sens moderne unilatéralement chrétien ou influencé par le christianisme diffus et sécularisé qui sous-tend encore notre culture moderne en dépit du scepticisme et de l'incroyance métaphysiques qui lui font pièce. Mais y avait-il de l'immoralité dans l'attitude romaine ou indo-européenne ? Non, si l'on veut bien considérer qu'elle était gouvernée par une autre morale, différente mais non moins haute, pour laquelle la valeur suprême était dans le salut de la cité ou de l'Empire, dans la fidélité de l'homme envers ses frères de sang et la terre ancestrale, la tribu ou la *patria*. Cette morale civique païenne était couverte par une autorité sacrée. Elle engageait l'homme tout entier et n'était nullement en contradiction avec le *ius fetiale* ou ce qui lui correspond dans d'autres parties du monde indo-européen. Or elle a été progressivement refoulée, éliminée, puis submergée par la morale chrétienne qui s'est substituée à elle dans la conscience européenne au cours d'un long processus, de sorte que ce sont aujourd'hui les seuls aspects strictement formels du droit indo-européen qui subsistent dans cette filiation que Blaive tente de retrouver jusqu'à nos jours. Car s'il est vrai que «le principe de la notification solennelle de l'état de guerre a suivi cette chaîne ininterrompue, qui part des origines du droit public romain... pour aboutir à notre droit international moderne, en passant par la doctrine scolastique et le droit canonique» et s'il est encore vrai que «Grotius n'y est pas étranger» (p. 121), il n'en est pas moins vrai que ce ne sont que les mots et les attitudes, les formes, qui ont été sauvegardés alors que le sens profond de la guerre était changé, sa finalité et ses lois légitimées selon des principes radicalement différents, à tel point que les temps tout proches de nous ont connu des guerres qui, sans avoir été formellement déclarées, n'en ont pas moins été des guerres. La «guerre du droit» de 1914 n'était plus un *bellum iustum* à l'antique, ni une guerre uniquement patriotique, mais un conflit dont les motivations étaient chargées de connotations idéologiques. A plus forte raison, les suivantes ! F. Blaive le souligne d'ailleurs (p. 130) en reconnaissant que la Convention de la Haye, dans laquelle il veut retrouver, surtout au plan humanitaire, «les accents, les dispositions de son origine indo-européenne» (p. 129), s'oppose sur quelques points, peu nombreux mais fondamentaux, à la tradition indo-européenne, même si «cette divergence entre la mentalité juridique antique et la mentalité juridique moderne, qui, sur le

diverses que revêt le schéma narratif du «passage du fleuve». Franchir un fleuve - comme par exemple le Rubicon - ou maîtriser les eaux est une épreuve qualifiante. Le personnage qui parvient à accomplir cet exploit à risques multiples apparaît comme le vrai souverain, détenteur de la fortune royale. Le vainqueur des eaux est donc tenu pour investi de la souveraineté par la vertu d'un sacre. Mais les eaux elles-mêmes ne restent pas inactives et imperturbables face à l'entreprise du héros ou du prétendant au trône, ou de l'armée en campagne, qui s'apprêtent à les franchir. La réflexion de J.L. Desnier s'est tout d'abord centrée sur l'interprétation qu'a donnée Dumézil d'un passage de Tite-Live (V, 15-17) relatif à la prise de Véies par les Romains. Les eaux d'un lac des monts Albains montent et débordent pendant le siège de la ville, mettant les Romains en échec. Les devins consultés expliquent l'événement «par une élection défectueuse des magistrats dirigeant les opérations contre Véies» (p. 18), donc par un vice de la souveraineté politique relevant de la première fonction. On procède à une réinvestiture légale des magistrats et l'on décide de faire servir les eaux à l'irrigation de la plaine, ce qui équivaut à une «mise en valeur économique» qui relève alors de la troisième fonction. Puis survient la prise de Véies : succès militaire dont on est redevable à l'efficace - désormais manifeste - de la deuxième fonction. Ainsi l'ordalie des eaux est-elle liée à un exercice satisfaisant des trois fonctions et à leur convergence en vue du bien commun de la cité romaine. D. Briquel ayant souligné la présence, dans le récit que fait Hérodote de la conquête de Babylone, d'un cas semblable de relation privilégiée entre la fortune royale de Cyrus le Grand, fondateur de la dynastie achéménide, et les eaux du Gyndès, un affluent du Tigre, puis attiré l'attention sur un témoignage rapporté par Xénophon dans l'*Anabase* sur une crue subite - mais tout aussi subitement résorbée - de l'Euphrate, interprétée par «les habitants du lieu» comme un prodige témoignant «de la soumission du Fleuve à Cyrus (le Jeune !) comme à son futur roi», J.L. Desnier entreprend donc à son tour de vérifier, dans la longue durée et à l'aide d'exemples variés dans la forme et concordants quant au fond, l'hypothèse émise par Dumézil lui-même sur «l'existence d'un schéma originel unique opérant dans le cadre de la dévolution de la souveraineté intégré au vaste schème indo-européen des trois fonctions» (p. 19).

Ainsi commente-t-il la mort de Sardanapale, «coupable d'excès de toutes sortes n'affectant cependant que la troisième fonction» (p. 24), le passage d'Alexandre à Xanthos de Lycie, où «une source sortit de son lit sans raison apparente et déborda en rejetant une tablette annonçant la chute de l'Empire perse» (p. 29), puis, à la lumière des *Vies Parallèles*, la légitimation potamique dont bénéficie Lucullus dans sa lutte contre Mithridate Eupator, roi du Pont, comme dans son désir d'intégrer les trois fonctions à la réussite de son action ; enfin, il dresse de façon très convaincante la liste canonique des défauts et des erreurs de Crassus, engagé dans une entreprise parallèle à celle de Lucullus contre le Suréna des Parthes, Crassus éminemment aliéné aux valeurs de la troisième fonction par sa cupidité proverbiale, mais manquant aussi à celles de la première lorsqu'il méprise et défie les présages ; et dans le dernier chapitre Desnier nous montre un Julien vaincu par les dieux mêmes dont il avait voulu restaurer le culte, «doublet exact de Crassus». «La guerre perse de Julien est jalonnée négativement, de manière aussi étroite que la guerre parthique de Crassus» (p.162), Ammien Marcellin ayant pris pour modèle littéraire la description que Plutarque donne de l'expédition de Crassus et subissant, consciemment ou non, l'influence des schèmes mythiques et de l'arrière-plan culturel déjà présents et déterminants dans les *Vies Parallèles* (p. 165). Le Passage du Fleuve a donc toujours valeur d'ordalie de la souveraineté, jusqu'au IV^{ème} siècle.

Bien qu'il s'appuie pour l'essentiel sur des sources grecques et latines, Desnier n'oublie pas les témoignages indo-européens extérieurs au domaine classique. Il rappelle à notre attention l'histoire celtique du puits de Nechtan, l'un des Tuatha Dé Danann devenus génies après avoir été les dieux païens de l'Irlande. L'épouse adultère de Nechtan, Boand, veut éprouver le pouvoir du puits auquel personne ne peut avoir accès, sauf Nechtan lui-même et ses trois échansons. Lorsqu'elle s'en approche, les eaux explosent avec une telle force qu'elle est noyée ou, selon d'autres versions de la légende, mutilée d'un oeil, d'une main et d'une cuisse. Elle a voulu en fait surprendre, en plongeant son regard au fond du puits, le principe sacré du pouvoir, de la souveraineté, mais les eaux la disqualifient pour infidélité, mensonge et impureté. La tentative de Boand est comparable à celle de Franrasyan, Touranien, donc impur par rapport aux Arya en domaine iranien. Ce dernier a voulu s'emparer du *X'arenah*, symbole du pouvoir suprême déposé, caché, au fond du lac Vourukasa. A chacune de ses trois plongées, les eaux du lac se gonflent et donnent naissance à une rivière - phénomène qui intervient aussi d'ailleurs dans le cas de Boand - elles repoussent l'impétrant tandis que le *X'arenah* se dérobe à lui. Ces exemples incitent Desnier à émettre l'hypothèse - qu'il rend tout à fait plausible dans la suite de son exposé (pp. 131-144) - que Plutarque a intégré à ses biographies parallèles des schémas narratifs empruntés à des sources indo-iraniennes, ce qui permet d'en induire que ces dernières ne lui paraissaient pas tout à fait étrangères ni incompréhensibles en raison de leur parenté originelle avec certaines structures de la pensée grecque et occidentale de l'Antiquité. Mais sur ce sujet le débat reste ouvert. Desnier l'aborde d'ailleurs en divers endroits de sa démonstration, notamment après avoir signalé les points de contact évidents, «tant sur le plan matériel que sur le plan théologique», qui existent entre le culte de Mithra iranien et celui du Mithra des mystères occidentaux. «Eternel retour aux origines, ou prise réussie d'un greffon, les faits sont là» écrit-il alors (p. 113), en posant du même coup par cette formule nettement frappée le problème essentiel (au sens fort et authentique de cet adjectif !) que soulève la tradition indo-européenne dont l'évidence factuelle s'impose sans cesse davantage aux chercheurs.

Il serait vain de prétendre donner, dans l'espace octroyé à une récitation comme celle-ci, une idée exacte de la richesse du travail érudit et fouillé que fournit Desnier en partant des données mythiques de ce que Dumézil avait appelé, dans *Mythe et épopée III*, «la saison des rivières», et en appliquant l'interprétation de ces données à des domaines où l'on n'en pressentait pas encore la présence. On suit le plus souvent sans réticence son cheminement méthodique et l'on souscrit aux nuances de ses conclusions. Mais en outre, à la lecture de ce livre, le germaniste découvre d'intéressantes coïncidences - des points communs qui ne sont pas pour autant des «points de contact» -, des correspondances entre les faits antiques ou iraniens et les faits germaniques. Tout d'abord, il remarque que la nature du *X'arenah* «gloire royale», «souveraineté», «lumière de gloire» ou encore «Glücksglanz» selon les iranistes et indianistes allemands, nimbe surnaturel, «marque de qualités suréminentes» qui rendent «apte et digne d'exercer le pouvoir» (p.17), est toute proche de celle du *heil* qui distingue le roi germanique. Le *heil* peut en effet, comme le *X'arenah* désertir celui qui en est revêtu et investi pour passer sur un autre personnage, ou encore, s'il s'attache à une dynastie, en abandonner un membre et se reporter sur un parent de ce dernier, ou retirer sa faveur à une génération au profit d'une des suivantes. Il est une émanation du divin. Mais il n'y a rien là que d'attendu dans le monde indo-européen où nous connaissons la nature sacrée de la royauté. Plus intéressant est certainement, à cet égard, l'épisode de la geste héroïque germanique qui nous est conté à la 25ème aventure de la *Chanson des Nibelungen*, au début

du XIII^{ème} siècle, par un poète anonyme, remanieur courtois d'une matière épique traditionnelle. Le sujet en est précisément le passage d'un fleuve, en l'occurrence le Danube, et le personnage central Hagen de Tronège, conseiller intime des rois burgondes et chef de leur armée. C'est d'ailleurs à partir de cet épisode que les Burgondes sont appelés Nibelungen (Strophe 1526) parce que leurs rois sont désormais détenteurs exclusifs de l'or du Rhin et du secret de sa cachette. Partis de Worms, ils ont fait marche sous la conduite de Hagen vers le Danube qu'ils atteignent au matin du douzième jour. C'est alors que le «Passage du Fleuve» leur suscite quelque inquiétude : «Le fleuve avait débordé ; il n'y avait nulle trace de barques», dit la strophe 1527. Hagen avertit son roi : «... il pourrait bien t'arriver malheur ici.» (strophe 1528). Le roi le prie de ne point le décourager : «Cherchez le gué qui nous permettra d'atteindre l'autre rive... ». Hagen préfère alors se mettre en quête de passeurs. Allant et venant le long de la rive dans cette intention, il rencontre «des ondines au don prophétique» appelées tantôt *wisiu wîp*, tantôt *merewîp*, «femmes de savoir» ou «femmes de la mer» ; ce sont en fait des divinités inférieures des eaux, revêtues d'un plumage magique grâce auquel elles ont la prescience de l'avenir. Après divers atermoiements, elles révèlent à Hagen le véritable destin qui attend les Nibelungen à la cour d'Etzel (Attila), roi des Huns, où ils se rendent. Ils doivent se garder de passer le fleuve, car au pays d'Etzel aucun d'entre eux ne pourra échapper à la mort, sauf le chapelain du roi qui rentrera seul sain et sauf au pays. Puis, face à la résolution inébranlable de Hagen, les ondines lui indiquent où trouver un passeur, auquel le héros doit se présenter sous un faux nom après lui avoir offert un bracelet d'or à la pointe de l'épée. La strophe 1554 signale «l'appétit de grandes richesses» qui caractérise le passeur. Or ce dernier refuse néanmoins brutalement le «bel or pur» que lui propose Hagen pour salaire de la tâche qui consisterait à faire passer l'armée burgonde sur l'autre rive. La lutte s'engage, Hagen tue le passeur d'un coup d'épée : «Il trancha la tête de l'homme et la jeta au fond de l'eau» (strophe 1562). Puis, assumant lui-même le rôle de passeur, Hagen entreprend de faire sans répit traverser le Danube à toute l'armée : «il fit ainsi passer dans le pays étranger une foule de vaillants héros» (strophe 1572). Lorsque c'est au tour du chapelain, Hagen le précipite hors de la barque pour faire mentir et pour défier l'*omen* des ondines. Mais le chapelain, bien qu'il ne sache pas nager, échappe à la noyade : «il fut secouru par la main de Dieu» (strophe 1579). Lorsque le passage du fleuve est terminé, Hagen met la barque en pièces, puis annonce aux Burgondes, au début de l'aventure suivante, que leur voyage sera sans retour (strophes 1587 - 1589).

Le Danube tient ici la place et le rôle qui sont assignés à l'Euphrate dans les représentations mythiques des Perses et des Parthes décrites et analysées par J.L. Desnier (pp. 110-111). On notera en tout premier lieu qu'il est *en crue*, sans que ce détail soit indispensable à la logique concrète et réaliste du récit. La crue est en effet avant tout un mauvais présage que Hagen signale d'emblée comme tel. En outre, le passage du fleuve devient le passage dans l'Autre Monde qui peut être simplement l'Etranger, ou encore la Terre des Morts, ou les deux à la fois comme c'est très vraisemblablement le cas dans la *Chanson de Nibelungen* puisque le pays d'Etzel est nommé «le pays étranger», mais qu'il est aussi, pour les Nibelungen, celui dont nul ne reviendra, le royaume de la Mort. Le Danube est alors non seulement frontière de souveraineté, mais aussi, à l'instar d'autres espaces liquides, une représentation des eaux mythiques du bout du monde, «la berge opposée se définissant... comme le domaine de l'Autre» (Desnier, p. 111). Quant au passeur, on a souvent voulu l'identifier à Charon. Mais il semble que ce soit là une interprétation hâtive, car c'est en définitive moins sa fonction de passeur que sa tête, tranchée et en quelque sorte

offerte en sacrifice aux eaux du fleuve, qui doit retenir l'attention par son symbolisme. Qui plus est, le Danube n'est pas le Styx. Gardons-nous aussi de méconnaître le rôle prophétique des ondines rencontrées sur la berge ! Elles sont les esprits - et même l'Esprit - des eaux oraculaires, les ouvrières de la révélation dont Hagen sera l'intermédiaire auprès des rois burgondes. Enfin le défi du héros précipitant le chapelain à l'eau et brisant la barque après le passage du fleuve n'est-il pas comparable à la folle tentative de Caligula, évoquée brièvement par Desnier (pp. 186-188), pour détourner «un *omen* négatif menaçant sa propre carrière impériale» et «affirmer la légitimité de son pouvoir par le biais de sa domination sur la divinité patronnant les eaux» ? Avoir raison contre la prophétie des divinités des eaux et croire encore en la victoire des Nibelungen au pays des Huns, tel est bien l'ultime espoir de Hagen. Ainsi le livre de J.L. Desnier, dont les mérites propres sont déjà en eux-mêmes éminents, aura-t-il aussi celui de nous inciter à relire non seulement la *Chanson des Nibelungen*, mais aussi maint épisode de la chanson de geste ou de l'épopée médiévale, voire du roman, dans une perspective de recherche qui ne saurait manquer d'élargir et d'approfondir la notion de tradition indo-européenne.

J.P. A.

Jean VERTEMONT : *Dictionnaire des Mythologies Indo-Européennes*. Paris 1997.

L'ouvrage a d'emblée un mérite : celui d'exister, car il représente une tentative inédite et unique. L'auteur a voulu combler un vide, dans l'intention de s'adresser à ce qu'il est convenu d'appeler le «grand public». Son effort aboutit à rassembler les noms de divinités, de fêtes rituelles, de héros et héroïnes mythiques, etc... et à faire correspondre à chacun une rubrique conçue en proportion de l'importance et de la densité des informations que l'on possède. Toutes les grandes mythologies indo-européennes sont ainsi abordées, quoique parfois assez inégalement. Il suffit pour en prendre conscience de feuilleter l'index des rubriques intitulé «Origines» et placé en appendice avant la bibliographie et les annexes. Le domaine classique, le mieux exploré depuis longtemps et le mieux pourvu en témoignages, peut à l'évidence être mis à contribution plus fréquemment que d'autres. Chaque rubrique demeure cependant, vu l'économie d'ensemble de l'ouvrage, trop brève pour apporter au chercheur une synthèse satisfaisante des connaissances rassemblées à ce jour dans les divers domaines. Défaut compréhensible si l'on veut bien considérer qu'un dictionnaire qui parviendrait à dominer exhaustivement la matière envisagée ici ne pourrait guère être que le fruit d'un travail collectif et comporterait nécessairement plusieurs tomes, sans pour autant devoir atteindre les dimensions du Pauly-Wissowa ni celles de la *Realenzyklopädie der germanischen Altertumskunde* de Hoops, aujourd'hui en cours de refonte. Une telle œuvre de Titan ne s'adresserait plus d'ailleurs à un public avant tout soucieux d'information élémentaire et initiale. Dans le cas présent, l'ambition, en elle-même louable, de l'entreprise ne parvient pas toujours à éviter des erreurs de détail, auxquelles viennent s'ajouter de curieuses fautes d'impression (dans de nombreux cas le c est remplacé par un y surmonté d'un tréma : effet pervers sans doute d'un traitement informatique du texte !). La divinité qui donne le langage aux enfants est-elle *Vaticanus* - donc un dieu - (comme le dit Gaffiot) ou *Vaticana* - donc une déesse - comme le laisse entendre Vertemont qui semble d'ailleurs la confondre avec une *Vaticina* sur laquelle il ne s'étend pas, sinon pour aggraver l'imprécision par un renvoi à la rubrique concernant *Iamos*, où l'on peut lire, non sans surprise, pour toute justification, que ce dernier «se rendit à Olympe (sic !) où il *vaticina* sur l'autel de Zeus». C'est là un exemple

parmi d'autres. Il faut se méfier des ordinateurs ! Ils sont incapables de remplacer l'auteur lorsqu'on leur confie l'établissement d'un texte et d'apprécier la différence entre le séjour des dieux de l'Olympe et le sanctuaire d'Olympie. Car de telles erreurs limitent sérieusement les chances qu'aura le lecteur de tirer profit de ce livre.

J.P.A.

ORPHEUS

Journal of Indo-European and Thracian Studies

**Publication of the International Council of Thracology, Dragan European Foundation
and SGA - International Association Terra Antiqua Balcanica**

Nous regrettons vivement de n'avoir pu encore présenter à nos lecteurs, sous forme d'un commentaire approprié, cette excellente revue publiée aux Presses Universitaires de Sofia sous l'égide du Professeur Ivan MARAZOV. Dans l'espoir de remédier partiellement à ce retard, nous publions ici pour information le sommaire des annuités qui nous sont parvenues.

Numéro de présentation (1990) :

David G. Zanotti - VARNA : The Interpretation of the Evidence from the Necropolis

V.N. Toporov - Linguistic Commentary to Several Thracian Mythical Images.

Leonid A. Gindin - Spatial Chronological Projection of the «Original Homeland» of the Indo-Europeans.

V.L. Tsymburskiy - Anchises-Serpent. An Early Thracian Motif in Virgil's *Aeneid*.

Angela Della Volpe - From the Hearth to the Creation of Boundaries.

Ivan Marazov - Aspects of the Royal Hestia. 2. Hestia, Wealth, Fire and the Sun.

L.A. Lelekov - On the Semantics of Centric Plans during the Indo-European Archaic Period.

J.P. Mallory - The Proto-Indo-European "Sword" ?

M.N Pogrebova, D.S. Raevsky - On the "Brakaway Scythians" (Herod., IV. 22).

Miklós Szabó - Thraco-Celtica.

Fred C. Woudhuizen - The Earliest Evidence of Luwian Hieroglyphic Writing.

Lilia S. Bayun, Vladimir E. Orel - The Inscription from Sitovo.

1 (1991)

David G. Zanotti - The Kurgan Model of Proto-Indo-European Expansion : A Review and Revision.

Marija Gimbutas - Remarks on D. G. Zanotti's «The Kurgan Model of Proto-Indo-European Expansion».

Jan G. P. Best - A Timber-Grave Complex in Egypt around 3200 BC.

Luigi Beschi - Bendis, the Great Goddess of the Thracians, in Athens.

Alexander Fol - The Thracian Dionysos. I. Zagreus.

V.N. Toporov - The Thracian Horseman in an Indo-European Perspective.

Leonid A. Gindin - Keteioi (= Hittites) and Paiones (Proto-Armenians) - Allies of Troy

Ivan Marazov - Aspects of the Royal Hestia. I. Hestia and the Idea of Autochthonicity.

Fred C. Woudhuizen - The Sardis Bilingue Reconsidered.

Vladimir E. Orel - Phrygian Religion and Rituals : Indo-European Non-Indo-European Components.

(2) 1992

† *Vladimir I. Georgiev* - Ide. Media asp. oder Tenuis asp. aus Media oder Tenuis + Laryngal und die Herkunft des griechischen aspirierten Perfekts, des *k*-Perfekts bzw. des *k*-Aorists.

† *Georgi Mihailov* - Sur le nom d'Hemus.

Velizar Velkov - Tribal names in Thrace, II mill. B. C.

Mark Stefanovich - Ideology and Legitimacy of Power in the Social Prehistory of Southeastern Europe.

Antonio Augusto Tavares - Des indo-européens aux peuples de la mer. Reflets sur la péninsule ibérique.

Maja Avramova - Mythos, Ritus und Gold einer, Nicht stattgefundenen Zivilisation».

Georg Kossak - Blitzblume, Gorgoneion und heilige Lanze. Ikonographisches zu figuralen Blecharbeiten der Thraker und Illyrer.

Georgi Kitov - La toreutique thrace.

José Maria Blasquez - Los idolos femeninos del Bronce Hispano y las diosas de la cultura iberica.

Georgi T. Rikov - Sonants, Laryngeals and the Indo-European Nasal Infix Presents.

(3) 1993

Nikolai Merpert - The Problem of the Transition between the North Balkan Eneolithic to the Early Bronze Age in the Light of New Exploration in the Upper Thracian Plain.

Georgi Kitov - Newly-discovered Equipment in the Thracian Tumular Necropolis near Shipka and Sheynovo.

Valeria Fol - Culture and Ritualism in Thrace (XVIth - VIth c.B.C).

Mieczyslaw Domaradzki - Les contacts entre les grecs et thraces dans l'époque classique.

Dimitrina Mitova-Džonova - Das alttestamentarische ikonografische Register auf Grund protosardinischer Bronzeplastik (X. - VI. jh. v. u. Z.).

Ivan Duridanov - Brygische Spuren im thrakischen Sprachgebiet.

Irina A. Kaluzhskaya - Paleobalkan Linguistic Heritage and the Languages of Balkan-Carpathian Area.

Georgi T. Rikov - The Vedic Instrumental Singular Forms *dānā* and *drāghmā, raśmā*.

Georgi T. Rikov - Hieroglyphic Luwian CUM-ni (*344) *iyasa-* "to buy from", Lycian *ije-* "to buy" and Hittite *iwaru-* "gift, inheritance-grant, dowry".

(4) 1994

Ute Dukova - Der leuchtende Himmel und die dunkle Erde. Ergänzungen zur Etymologie eines indoeuropäischen Mythologems.

John V. Day - The concept of the Aryan race in the nineteenth -century scholarship.

Ivan Duridanov - Zum Problem des Spätthrakischen : thrak. *deva, diva*.

Krzysztof Tomasz Witczak - "Gold" in Mycenaean Greek and Indo-European.

Elena Velkovska - An unknown substantive in Middle Greek : ἡ χλιυήρη

Georgi T. Rikov - Sanskrit *sanóti*, Greek ἄννμι and ἀύθειηζ

Georgi T. Rikov - Hittite *šūwa-* "to fill", *šuta(i)-* "to fill up" and Slavic **syf~b* "satisfied, replete".

NECROLOGIE

Avec la disparition de Jean Varenne, survenue le 12 juillet 1997, l'Institut d'Etudes Indo-Européennes perd l'un de ses plus anciens et des plus fidèle amis. Indianianiste de renommée mondiale, passionnément attaché à l'Inde - à l'Inde védique, sujet de sa thèse de doctorat d'Etat, à l'Inde classique, et au pays où il avait effectué un long séjour - il était de ceux qui n'oublient pas que le védisme et l'hindouisme qui le prolonge sont un rameau de la culture indo-européenne, comme le vieil-indien est un rameau de l'indo-européen. Ses *Cosmogonies védiques*, ouvrage issu de sa thèse, montrent que le mythe des origines s'est coulé dans le moule des trois fonctions duméziliennes, la première fonction, celle de la souveraineté magico-religieuse dans le rôle attribué à Bṛhaspati, le dieu brahmane, dans la vieille cosmogonie de la caverne Vala, la fonction guerrière dans le meurtre du démon Vṛtra par le dieu guerrier Indra, la troisième fonction, celle de production, dans la cosmogonie de l'Artisan universel.

Né à Marseille en 1926, Jean VARENNE a fait ses études classiques dans cette ville (Lycée Thiers), puis à la Faculté d'Aix-en-Provence, à la Sorbonne et à l'Ecole des Hautes Etudes (Philosophie, Histoire des Religions, Civilisations orientales, Sanskrit) jusqu'au Doctorat d'Etat ès Lettres. Membre de l'Ecole Française d'Extrême Orient, il a poursuivi des recherches en Inde et au Cambodge, puis devint maître de Conférences à l'Université de Provence (1962) et plus tard professeur à l'Université de Lyon (1981). Il a été également "visiting professor" à Chicago et dans d'autres Universités en Inde, au Cambodge et au Mexique.

Son enseignement portait sur la Civilisation de l'Inde, la philologie sanskrite et l'Histoire des Religions.

Il est l'auteur d'une quinzaine d'ouvrages sur l'Inde ancienne (*Cosmogonies védiques* 1980 ; *La Mahâ Nârâyana Upanishad*, 1962 ; *Sept Upanishads*, 1975 ; *Célébration de la Grande Déesse*, 1978 ; etc), l'Iran préislamique (*Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, 1965 ; *Zoroastre*, 1975) ainsi que sur divers aspects de la civilisation indienne (*L'Art de l'Inde*, 1982 ; *Le Yoga*, 1973 ; *Le tantrisme*, 1977 ; etc). On lui doit aussi une *Grammaire du Sanskrit* (1978) et de nombreuses traductions (*le Gîta-Govinda*, 1990 ; *Upanishads du Yoga*, 1971 ; etc).

Outre une participation à diverses encyclopédies, il a également écrit de nombreux articles dans des revues et des journaux non spécialisés depuis les *Cahiers du Sud* de Jean Ballard jusqu'au *Figaro*, aux *Nouvelles Littéraires*, à *Marianne*, au *Libéral Européen*, etc.