

ÉTUDES
INDO-EUROPÉENNES

Georges DUMÉZIL
IN MEMORIAM

II

1988

7^{me} année

ETUDES INDO-EUROPÉENNES

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

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

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

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

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

SOMMAIRE

Charles GUIRAUD : <i>Les noms du chef en indo-européen, latin et étrusque</i>	5
Paul M. MARTIN : <i>Distorsions dues à l'idéologie tripartite dans le récit des trois "adfectationes regni" de la tradition romaine</i>	15
Chantal KIRCHER : <i>La prière dans la deuxième Table Eugubine</i> . . .	31
René PREVOST : <i>Le brahmane et le roi</i>	55
Jean CATSANICOS : <i>Quelques remarques sur le sens et la lecture hittite de l'expression sum. INIM.IZI (ou INIM.BIL) dans les textes KUB 5.11 et KUB 13.4</i>	63
Edgar C. POLOME : <i>Divinités de la troisième fonction dans le monde germanique</i>	75
Jean HAUDRY : <i>Loki, Narasamsa, Nairyo.sanha : le feu de la "parole-qualifiante"</i>	99
Goulven PENNAOD : <i>Quelques rois dans le Mabinogi</i>	131
Jean BATANY : <i>En France vers 1200 : les formules définissant la société tripartite</i>	145
Jean-Claude RIVIERE : <i>La trifonctionnalité chez F. Mistral</i> . . .	177
Gilles ROQUES : <i>Analyse trifonctionnelle de l'épopée Parise la Duchesse (13e s.)</i>	191

LES NOMS DU CHEF EN INDO-EUROPÉEN, LATIN ET ETRUSQUE

Les noms du chef sont relativement nombreux en latin. Pour ne pas tomber dans une nomenclature excessivement technique, on retiendra six mots : *caput*, *dux*, *imperator*, *magister*, *rex*. Ces six mots existent tous dès les premiers textes. Ils sont tous représentés chez Plaute. Pour *caput*, ce qui est intéressant c'est de détacher le sens de "chef" au milieu des exemples désignant la tête : *scelerum caput* "le chef en matière de crime" (Ba 829).

Le mot qui fonctionne en latin comme nom-zéro du chef, c'est-à-dire *dux*, existe chez Plaute, mais en un seul exemplaire, en *Pseu.* 447, au sens de "guide". Térence n'en présente aucun exemple, ainsi qu'Ennius.

Bonne représentation chez Plaute d'*imperator* (27 ex.) et *magister* (18 ex.). Le premier de ces termes peut avoir soit le sens général de "chef", soit une valeur militaire. Le second a des emplois religieux ou pédagogiques (opposition maître/élève) et, de façon assez souple, peut désigner le maître en telle ou telle matière.

Princeps est rare dans le théâtre de Plaute (4 ex.), mais existe tout de même, avec les deux sens suivants : "être le premier à faire quelque chose" ; "chef" d'une cité, en particulier "prince étranger".

Enfin rex est bien attesté avec 48 exemples. Le mot ne désigne pas - et pour cause ! - le roi dans la société romaine contemporaine, mais :

- ou bien des rois étrangers (le roi Philippe ; le roi Créon) ;
- ou bien le champion dans tel et tel domaine. Ex. : Poe 671 : "Je suis un roi (*Rex sum*) si j'attire l'homme aujourd'hui chez moi".
- ou encore souvent ce que nous appellerions un "richard" (terme employé par A. Ernout, le traducteur de la collection des Belles Lettres, qui traduit aussi par un "Crésus").

Donc, une abondance de termes pour désigner le chef en latin. Mais quelle était la situation en indo-européen ?

Il est très rare qu'un nom de chef latin remonte à un mot qui était déjà un nom de chef en indo-européen. C'est le cas pour le mot rex, sur lequel on a beaucoup écrit (1). Tout le monde a présentes à l'esprit les analyses de G. Dumézil (2) et les pages que J. Haudry a consacrées au roi indo-européen (3). C'est un personnage qui indiquait la ligne droite (latin *regere*) dans un nombre de domaines assez difficile à préciser.

Il arrive qu'à défaut du mot, la racine sur laquelle est bâti un nom latin du chef soit indo-européenne. Tel est le cas pour *dux* : émanation d'une racine indo-européenne signifiant "conduire". Le *dux* est donc au départ le "conducteur". La racine indo-européenne **deuk-* était essentiellement verbale et, comme telle, elle apparaît bien représentée dans les diverses langues de la famille. Mais la formation nominale latine *dux* est isolée. Peut-être s'est-elle développée au départ dans des composés (à deuxième élément *-deuk*), tels que les formes germaniques du vieil anglais *heri-togo* et du v.h.a. *heri-zogo* "chef d'armée". Le latin lui-même présente des composés à deuxième élément *-duk* : *redux* "de retour" et le terme technique *tradux* "sarmant de vigne qui passe d'un arbre à l'autre" (Varron, *RR*, 1, 8, 4). Le nom du chef *dux*, qui nous est si familier,

(1) Par exemple : E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, tome 2, chap. 1, p. 9-15 ; Ch Guiraud, *Peut-on décrire une civilisation indo-européenne ? Kentron*, n° 1, 1985, p. 17-26. Etc.

(2) *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, p. 32-33.

(3) *Les Indo-Européens*, Paris, 1981, p. 58-62.

et qui a l'air d'une institution dans la langue latine, est en fait récent (l'exemple chez Plaute, aucun chez Térence et Ennius). On peut y voir le résultat d'un développement analogique en latin, au sein de la catégorie dite des noms-racines, c'est-à-dire les mots dont la base continue directement une racine indo-européenne (Ex. : *lux, nox, nix, pax, etc.*). Le latin a en effet bien développé cette formation, au contraire de ce qui a lieu en grec.

Troisième cas de figure : le mot désignant le chef en latin était déjà présent en indo-européen, mais avec un sens différent. C'est ce qui se passe pour *caput* "tête". Il y avait plusieurs noms de la tête en indo-européen et nous nous contenterons de rappeler brièvement le dossier :

1° la famille de *kára, cerebrum, etc.* ; 2° la famille du grec *kephale* qui fait intervenir le tokharien et, surtout, le groupe germanique, où l'on est passé du sens de "crâne" à celui de "sommet" (allemand moderne *Gipfel*) ; 3° le groupe du latin *caput*, dans lequel *-ut* apparaît comme une sorte de suffixe. En sanskrit, le mot désigne, avec le suffixe *-ut* le chignon et, sans suffixe, le crâne. En germanique, c'est l'origine du nom de la tête (allemand - *Haupt*).

Dans le passage de l'indo-européen au latin, le problème est non pas morphologique, mais sémantique : il y a une sorte de transfert de la tête comme partie du corps à la tête comme organe directeur, intelligence, central nerveux, etc, d'où le passage à l'idée de commandement. Rien ne prouve que ce glissement de sens soit déjà réalisé dès l'indo-européen (4). Par contre, dès les premiers textes latins, *caput* désigne la "tête pensante". Ex. : Plaute, *As.* 728 :

Ego caput huic argento fui hodie reperiundo

"quand il s'est agi aujourd'hui de trouver cet argent, c'est moi qui ai été à la tête".

Quatrième cas : les éléments constitutifs d'un nom latin du chef sont indo-européens, mais le produit est purement latin. Deux mots sont ici concernés : *princeps* et *imperator*.

(4) On trouvera ici quelques affirmations, mais sans beaucoup de preuves, chez G. Devoto, *Origini indeuropee*, Florence, 1962, p. 211.

Le composé *princeps* est interprété comme un ancien **primo-caps* "qui prend la première part ou le premier rang" (5). Les deux éléments du mot existaient en indo-européen ou en italique commun, mais l'émergence d'un nom du chef *princeps* est un phénomène latin. Ce terme prend place dans une série de composés : *auceps* "oiseleur" ; *manceps* "acheteur, acquéreur" (mot à mot "celui qui prend en main pour acquérir"). Un mot **nunceps* est supposé à la base du verbe archaïque *nuncupare* "appeler, invoquer, proclamer" (il s'agit de "prendre le nom" : *nomen*). Enfin *deinceps*, qui fonctionne comme adverbe en latin "successivement", est un ancien adjectif : cf. PF, 65, 27 : *deincipem antiqui dicebant proxime quemque captum*.

Le composé-suffixé *imperator* fait, lui aussi, intervenir des éléments d'origine indo-européenne. La base de la formation latine se trouve dans le verbe *parare* "procurer, préparer", bâti sur l'une des nombreuses racines indo-européennes homophones de forme **per-*. On remarquera le vague sémantique des deux constituants du verbe *imperare* "commander", qui signifie proprement "procurer dans" (6).

Un dernier mot reste à envisager : *magister*. On pourrait être tenté, au premier abord, d'y voir une formation indo-européenne, d'autant plus que le latin présente ici un terme antithétique, *minister*. Mais cette belle symétrie fait trop penser à un replâtrage tardif. Nous verrons ci-dessous que le latin *magister* est lié étroitement à l'étrusque *macstrev*.

Une conclusion s'impose à l'issue de cette brève recherche sur les antécédents indo-européens des noms latins du chef : on peut se demander, après avoir scruté les noms du chef dans d'autres langues indo-européennes, si la notion de "chef", telle qu'elle a pu se dégager par la suite, existait déjà dans la langue-mère. Sans doute y avait-il des chefs particuliers : le *pater*, avec ses pouvoirs étendus ; les divers *-poti* (maître de la maison, du clan, etc.). D'autre part, il y avait le *rex*, avec son statut si particulier et si difficile à définir.

(5) Il y a aussi la conception passive : *primus captus* (PF. 65,8) ; mais elle est moins vraisemblable.

(6) Même vague sémantique au départ pour l'autre verbe latin de commandement : *iubeo*. La racine de ce verbe, **yeudh-*, est bien connue, mais son sens, que l'on centre d'habitude sur l'idée de bouillonnement, ne la prédisposait pas obligatoirement à fournir un verbe de commandement.

Pour essayer de préciser ce qui s'est passé entre la lointaine période indo-européenne et les premiers textes latins de quelque étendue, c'est-à-dire les comédies de Plaute, il convient de faire intervenir des considérations appartenant aux domaines de l'histoire de la civilisation.

Linguistiquement la période antérieure à Plaute forme un tout ; c'est véritablement la proto-histoire de la langue latine. Sans doute a-t-on des inscriptions antérieures à cette époque, mais très insuffisantes pour permettre d'établir un système, surtout dans le domaine du vocabulaire. Inversement, cette période apparaît très diverse du point de vue de l'histoire et de la civilisation.

On distinguera tout d'abord ce qui correspond aux origines légendaires de Rome, entre la prise de Troie et la fondation de la Ville, période de mélanges ethniques et linguistiques, environ trois cents ans, si l'on suit Virgile, *Enéide*, 1, 272-274 :

*Hic iam ter centum totos regnabitur annos
gente sub Hectorea, donec regina sacerdos
Marte grauis geminam partu dabit Ilia prolem.*

Puis vient la monarchie pré-étrusque, depuis la fondation de Rome jusqu'à l'installation des Etrusques. La monarchie étrusque se poursuit, suivant la tradition, jusqu'en 509, avec l'expulsion des Tarquins. Commence alors la période républicaine, avec sans doute d'abord une période de flottement. Même une fois la République installée, tout contact n'est pas rompu avec l'Etrurie, dans la mesure où, dans l'autre sens peut-on dire, Rome conquiert le territoire étrusque (chute de Veies en 395). D'autre part il y a eu des rapports entre les Latins et les peuples italiques. On doit donc se demander dans quelle mesure ces contacts ont pu influencer le vocabulaire du "chef" en latin.

En ce qui concerne les origines légendaires de Rome, on peut interroger les auteurs latins qui ont traité de cette période, mais il y a a priori un sérieux handicap, dans la mesure où ces auteurs risquent d'avoir été entraînés à décrire une situation archaïque et légendaire en employant le vocabulaire de leur propre époque.

Ennius utilise plusieurs fois *induperator* (variante archaïque de

imperator) (7). Dans les *Annales* 83 (Valen 2), il s'agit de Romulus et Rémus qui prennent les auspices pour savoir comment ils appelleront la ville : Roma ou Remora ? Et tous les hommes s'inquiétaient pour savoir lequel des deux serait *induperator* :

Omnibus cura uiris uter esset induperator

Que vaut ce document par rapport à la très haute antiquité possible du mot *imperator* (*induperator*) ? Nous attendrons pour répondre d'avoir sollicité l'auteur de l'*Enéide*. En tout cas, dans ce passage d'Ennius, l'*induperator* désigne le chef suprême, à la fois civil et militaire, ce qui était peut-être le sens premier du mot (8) et est revenu au moment des conquêtes romaines : le général victorieux qui se transforme en pacificateur.

C'est surtout Virgile qui va nous fournir des indications intéressantes sur les façons de nommer le chef à l'époque légendaire. Nous lisons 9 fois dans l'*Enéide* le mot *proceres*, terme archaïque, qui désigne très souvent les chefs troyens (1, 740 ; 3, 103 ; 8, 587 ; 9, 659). Il peut s'appliquer aussi aux chefs grecs (*Danaum proceres* : 6, 489), plus rarement aux chefs italiques (10, 213). Pokorny (9) décèle ici une origine indo-européenne. La base de la formation serait un ancien **procus* (de **pro-ko*), à ne pas confondre avec *procus* "prétendant", lequel est bâti sur la même racine que *preces*, *precari*. Le **procus* de *proceres* se retrouve dans *reciprocus* (de **reco-pro-cos*) "qui va en arrière comme en avant". Le problème est de savoir comment on est passé de **procus* à *proceres*. Réponse : par l'analogie. Pokorny invoque ici l'influence de *pauperes*, mot de sens opposé, mais que l'on peut lier à *proceres* dans un couple antithétique. On a pensé aussi à une action de l'étrusque *Luceres* au niveau de la finale.

On ne s'étonnera pas de trouver dans l'*Enéide* de très nombreux exemples du mot *rex*. Beaucoup plus notable est l'absence d'*imperator*. Sans doute le terme est exclu par sa structure métrique (-u-) de la poésie dactylique. Mais Virgile aurait pu, à l'instar d'Ennius, employer *induperator*. Il ne l'a pas fait. Qu'on n'essaie pas de faire

(7) La variante *imperator/induperator* montre que les Romains percevaient bien la formation du mot, même si la relation sémantique entre *parare* et la valeur de commandement de *imperare* n'est pas évidente.

(8) Ce problème de l'antériorité du pouvoir civil ou militaire à propos de l'*imperium* et de l'*imperator* a mobilisé les chercheurs : voir la thèse de R. Combes, *Imperator*, Montpellier, 1966, p. 9.

(9) J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne et Munich, 1959, s.u.

intervenir un problème de date, puisque Juvénal utilise le mot (4,29 ; 10,138). Il y a donc refus délibéré de la part de Virgile d'utiliser *imperator*. Un antiquaire aussi avisé que Virgile sentait peut-être le mot comme d'introduction récente en latin.

Princeps, assez rare (8 exemples) a le sens de "qui tient la tête", parfois "chef de combat" (*Enéide*, 11, 620 ; etc.). Les deux termes de base pour désigner le chef dans l'*Enéide* sont *magister* et *dux*, dont les emplois, nombreux, s'équilibrent à peu près numériquement et se correspondent assez bien sémantiquement. On comparera *duce Achate* (1, 696) et *Volcente magistro* (9, 370). L'emploi de *magister* pour la période légendaire de Rome ne devait évidemment pas poser de problème à Virgile, puisque le mot est parfaitement intégré dans le vocabulaire latin de base. Cependant, un examen des rapports entre le latin et l'étrusque au niveau du vocabulaire du chef va nous permettre de nuancer certaines théories, en tout cas de relancer la position d'un problème, celui justement de *magister*.

Les contacts entre Rome et l'Etrurie ont été longs et féconds et se sont maintenus bien après l'expulsion des rois étrusques de Rome (10). On est donc contraint de se demander si les noms du chef en étrusque n'ont pas eu quelque influence sur leurs homologues latins.

Pour éviter tout dérapage, disons tout de suite que les termes servant à désigner une magistrature -et on en connaît un certain nombre en étrusque- n'ont pas à intervenir ici, pas plus le *maru* (11) que le *tamera*, ainsi que le *tesinth* ou le *tlenac*. Tout n'est cependant pas toujours aussi simple, car la délimitation entre sens de magistrat et de chef est parfois assez difficile à faire.

Tel est un peu le cas pour *zilath*, que l'on traduit en latin par *praetor* (12). Or les latins sentaient le *praetor* comme un chef militaire : le **prae-itor* "celui qui marche en tête" (Cic., *Leg.*

(10) Sur les Etrusques et Rome (histoire et archéologie) voir *Gli Etruschi e Roma, Incontro di studio in onore di M. Pallottino*, Rome, 1981.

(11) Bien représenté en étrusque par une dérivation abondante. A ce sujet, voir A. d'Aversa, *La lingua degli Etruschi*, Brescia, 1979, p. 374. En latin, ce mot a survécu sous la forme du cognomen *Maro* ; en ombrien *maro* désigne un magistrat. Il s'agit là d'un emprunt pur et simple à l'étrusque.

(12) L'expression *zilath mechl rasnal* est considérée comme correspondant au titre de l'époque romaine : *praetor Etruriae*.

3,3,8). Quoi qu'il en soit de cette discussion, le mot *zilath* n'est pas passé en latin.

Plus intéressante est la situation de l'étrusque *purth*, où l'on voit en général un titre de magistrature supérieure (13). Formellement, on a rapproché du grec *prutanis*, lui-même emprunté sans doute à une langue d'Asie Mineure (14). Les *prytanes* désignaient des magistrats supérieurs dans diverses cités grecques. Nous aurions là le type même du mot voyageur, passant de l'Asie Mineure en Grèce, puis en Etrurie, enfin en Italie. Car l'on peut voir dans *praetor* un aménagement à la latine du terme étrusque, l'explication par **praetor* étant alors secondaire et nationaliste.

Cependant, en stricte méthode, deux mots constituent en étrusque les termes de base pour désigner le chef : *lauchume* ou *lauchme*, transcrit en latin sous la forme *lucumo*, et *macstrev*, qui correspond au latin *magister*.

D'après Servius, *En.* 2,178, *lauchume* désignait en étrusque le roi : *lucumones reges sunt lingua Tuscorum*. Lorsque Tite-Live parle des *lucumones* étrusques, il les appelle *principes* (2, 44, 8 ; 6,2, 2 ; etc.). Surtout, il y a eu une personnalisation du *lucumon* par les Romains : Cicéron (*Rep.* 2,14) appelle *Lucumo* un chef étrusque qui, d'après la légende, avait été l'allié de Romulus dans sa guerre contre les Sabins. Properce (4,1,29) cite un *Lygmon* (15) à l'origine des *Titius*, des *Ramnes* et des *Luceres*. Tite-Live appelle Tarquin d'Ancien *Lucumo* (1, 34, 10) avant son établissement à Rome. Sous le régime de la Rome républicaine, il est question en Etrurie d'un magistrat équivalent au *rex sacrorum* et l'on emploie à son propos la forme verbale *lucairce* = *regnait*.

Le problème de *macstrev* et de ses rapports avec le latin *magister* est important, car il y a eu, dans la Rome archaïque, un grand développement d'expressions comportant *magister* : dans la langue du droit et de la religion : *magister sacrorum* ; *magister Arualium*.

Le mot a pu prendre toutes sortes de spécialisations, suivant la catégorie à laquelle il s'appliquait : *magister equitum* ; *magister*

(13) Sans qu'il soit possible de préciser avec certitude. Le sens de "dictateur" reste une hypothèse, à la fois pour d'Aversa (o.c.) et pour A.J. Pfiffig, *Die etruskische Sprache*, Graz, 1969.

(14) P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.u.

(15) La graphie par *g* au lieu de *c* est très intéressante. Nous en reparlerons à propos de *magister*.

populi, ancienne appellation du dictateur ; etc. Si les rapports entre le mot étrusque et le mot latin sont évidents, on ne saurait affirmer avec certitude dans quel sens s'est opéré l'emprunt. J. Heurgon (16), dissertant sur la forme *Macstrna*, graphie de la tombe François à Vulci (17) pense que le point de départ du terme étrusque est le latin *magister* augmenté du suffixe *-na* (18). **Magisterna* donnerait effectivement en étrusque *Macstrna*, le *g* étant inconnu, d'où son remplacement par la sourde correspondante *c*. Par ailleurs, les voyelles intérieures sont souvent éliminées. Cependant, si la démonstration vaut pour *Macstrna*, il n'en est pas de même pour *macstrev*. En effet, si l'étrusque avait emprunté *magister* au latin, on ne voit pas pourquoi le mot n'apparaîtrait pas sous la forme **macster*. Il existe, dans le lexique étrusque, un certain nombre de mots à finale *-r*, non seulement au niveau de formations de pluriel, mais aussi dans des termes isolés : *fler* "sacrifice" ; *sar*, nom de nombre. Au contraire, si l'on admet que *macstrev* a servi de point de départ au latin *magister*, les difficultés linguistiques n'ont rien d'insurmontable. D'abord il existe en étrusque d'autres mots à finale *-v* : *tev*, *tiv*, alors que ce type de finale est inconnu en latin. Une forme originelle *macstrev* est donc tout à fait possible. En empruntant ce mot, les Romains ont pratiqué quelques aménagements tout à fait compréhensibles :

1° non-maintien du *-v* final ; 2° insertion d'un *i* destiné à faciliter la prononciation ; 3° les emprunteurs bilingues, sachant que le *g* n'existe pas en étrusque et que son correspondant *y* est un *c* ont, dans l'autre sens, transcrit un *c* étrusque par un *g* latin (et nous aurions ici l'explication de la forme *Lygmon* de Properce). Bien entendu, l'aménagement de l'étrusque *macstrev* en *magister* a eu sans doute comme toile de fond le fait que *magister* pourrait faire rapidement l'objet d'une étymologie nationaliste : *magis* + *ter*. Dans le cadre de cette démonstration, rien n'empêcherait donc de faire venir le mot latin de l'étrusque.

(16) *La vie quotidienne chez les Etrusques*, Paris, 1962, p. 67.

(17) En latin, *Mastarna* est le nom étrusque de Servius Tullius. Sur la tombe François, on se reportera à F. Coarelli ; *Le pitture della Tomba François a Vulci : una proposta di lettura*, dans *Ricerche di Pittura Ellenistica*, Rome, 1985, p. 43-69, ainsi qu'au catalogue de l'exposition : *La Tomba François di Vulci*, Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie a cura di F. Buranelli, Città del Vaticano, 20 marzo-17 maggio, 1987, Rome 1987.

(18) Bien connu en étrusque, ce suffixe a servi à former des noms communs et des gentilices.

Comme on a pu le voir, cette étude ne concerne que le latin archaïque, puisque son propos était d'éclairer les origines des mots latins ayant servi à désigner le chef. Nous avons pu remarquer, contre une certaine attente, l'indigence de ce type de vocabulaire en indo-européen. Seul le *rex* peut être pris en compte. En particulier, le *dux* est récent en latin, alors qu'une racine **deuk-* signifiant "conduire" est bien représentée dans un certain nombre de langues de la famille.

Un mot est sans doute ancien : *proceres*. Mais le faire remonter à l'indo-européen suppose une part non-négligeable d'hypothèse. Une influence étrusque peut aussi être décelée.

Dans quelle mesure l'étrusque a-t-il marqué le latin au niveau de ce vocabulaire ? Le *lucumon* ne s'est pas installé comme nom de fonction. Au passage, *praetor*, qui n'est pas ce qu'on peut appeler proprement un nom du chef, pourrait venir de l'étrusque : simple hypothèse parmi d'autres. Si l'on veut bien nous suivre dans notre démarche, on accordera à l'étrusque un rôle fondamental à l'origine du latin *magister*.

Le latin s'est formé, pour rendre la notion de chef, un arsenal lexicologique lié à l'élitisme (*caput, dux, princeps*). Le cas le plus curieux est celui d'un mot comme *imperator*, appelé, comme on sait, à un grand avenir. Ce terme, que rien dans sa formation ne prédisposait à entrer dans le vocabulaire du commandement, a dû subir l'influence d'*imperium*, mot très ancien (19), auquel il a été rattaché (20).

Charles GUIRAUD

(19) Virgile, qui refuse *imperator/induperator*, a de très nombreux exemples d'*imperium*.

(20) Je ne saurais terminer cet article sans dire ce que je dois, pour les problèmes de civilisation, à ma collègue, Madame Agnès Rouveret.

DISTORSIONS DUES A L'IDEOLOGIE TRIPARTITE
DANS LE RECIT DES TROIS "ADFECTIONES REGNI"
DE LA TRADITION ROMAINE

Par trois fois en un siècle, la jeune République romaine fut, à en croire la tradition annalistique, secouée par des affaires d'*adfectatio regni*. Cette expression désigne les tentatives de rétablissement de la royauté à Rome, qui aurait été solennellement abolie à la chute des rois en 509 ; par serment, les Romains se seraient alors engagés à ne plus jamais tolérer de rois à Rome (1). Il faut entendre par "tentative de rétablissement de la royauté" ce que nous appellerions aujourd'hui "tentative d'instauration d'un régime personnel" ; car la langue latine, aussi bien que la mentalité romaine, fut longue à distinguer entre "royauté réelle, légitime" et ce que les Grecs appelaient "tyrannie" : tout cela était indistinctement pour eux mis dans le même sac sous le terme générique de *regnum*.

Ces trois affaires eurent lieu alors que se développait à Rome une atmosphère de polémique autour des traditions relatives à l'époque royale, qui étaient en voie de fixation (2). L'accusation

(1) Liv., II, 1,9. Sur ce que peut recouvrir historiquement cette tradition, cf. P.M. MARTIN, *L'idée de Royauté à Rome. I. Des origines au consensus républicain*, Clermont-Ferrand, 1982, 357 sq.

(2) Cf. P.M. MARTIN, *op. cit.*, chap. IX.

frappa à mort, successivement, Sp. Cassius en 485 (3), Sp. Maelius en 439 (4) et M. Manlius Capitolinus en 384 (5). Plus jamais ensuite il n'y aura d'affaire de ce genre, du moins juridiquement. Aussi la tentation est-elle grande d'en nier purement et simplement l'existence, d'autant plus que ces trois affaires ont subi d'importantes réélaborations, qui ont encombré leur récit d'anachronismes nombreux, empruntés pour la plupart à la crise gracchienne (6). Cette position hyper-critique ne nous paraît cependant pas devoir être retenue et nous nous sommes expliqué ailleurs sur les raisons que nous avons de croire à l'historicité fondamentale, sinon générale, de ces épisodes (7). Il reste qu'au-delà même des anachronismes historiques - ou en-deçà - ces trois récits offrent trop de parallélismes de structure, trop de régularité dans leur progression pour qu'ils puissent être acceptés "pour argent comptant" par un historien. Il est manifeste que leur élaboration, avant même qu'ils ne soient truffés d'éléments empruntés à la crise de la fin de la République romaine, a obéi à des impératifs structurels, au nombre desquels l'idéologie tripartite indo-européenne a eu son mot à dire. Ce qui est normal, puisque c'est l'annalistique patricienne, toute imprégnée de cette idéologie, qui a opéré la mise en forme de ces traditions. Paradoxalement, nous verrons que l'impact de cette idéologie indo-européenne va servir de révélateur pour confirmer l'historicité fondamentale du récit.

Les trois épisodes répondent à un schéma commun, qu'on peut synthétiser ainsi :

1. Ils mettent tous trois en scène un homme qui s'est hissé hors du commun par ses mérites personnels. Sp. Cassius est remarquable par l'élévation de son destin politique : consul en 502, *magister equitum*

(3) Liv., II, 41 ; D.H., VIII, 69-80.

(4) Liv. IV, 13-15 ; D.H., XII, F 1, 2 et 4.

(5) Liv., VI, 1-20.

(6) Ce travail de réélaboration a été remarquablement analysé par J. BAYET, *Tite-Live, l. VI*, Paris, C.D.U., 1966, 107 sq ; A.W. LINTOTT, *The tradition of violence in the Annals of the early Republic*, *Historia*, 19, 1970, 12-29 ; *ID.*, *Violence in Republican Rome*, Oxford, 1968, 55 sq. On en trouvera une synthèse dans P.M. MARTIN, *op. cit.*, 340 sq, avec quelques compléments.

(7) Cf. P.M. MARTIN, *op. cit.*, I, 344 sq.

du premier dictateur créé à Rome en 501, puis dédicant du temple plébéen à Cérès, Liber et Libera en 493, année de son second consulat, au cours duquel il signa le fameux *foedus Cassianum* par lequel Rome se réconciliait avec la Ligue Latine (8). Sp. Maelius est devenu immensément riche (*praedives*) en faisant prospérer son affaire de commerce de grains (9). M. Manlius, lui, devrait son surnom à son héroïque défense du Capitole lors de l'invasion gauloise - exploit qu'il ne manque pas de rappeler en toute occasion (10).

2. Chacun des protagonistes se fait l'ardent défenseur de la plèbe : Sp. Cassius en tentant de promouvoir une loi agraire, Sp. Maelius en faisant des distributions frumentaires et M. Manlius en s'attaquant au problème des dettes. En réalité, chacun d'eux vise la royauté, ou du moins est soupçonné, puis accusé de poursuivre ce but.

3. Dans un premier temps, leur action leur vaut une grande popularité dans la plèbe, qui, évidemment, appuie leur action et les soutient.

4. Mais, lorsque le patriciat les accuse d'aspirer à la royauté, cette même plèbe les abandonne et les laisse abattre ou exécuter (selon les versions).

5. Non seulement l'issue de leur aventure est la mort, mais leurs biens sont confisqués et leur maison rasée.

6. A chaque fois, leur aventure s'inscrit dans un contexte de grave crise politico-sociale - exprimée par la formule livienne : "Deux états en un seul" - et leur chute marque le début d'un durcissement du patriciat.

(8) D.H., VI, 94, 3 ; Liv., II, 33, 3, D.H., VI, 95, 12 ; cf. Fest., 166 L ; Cic., *Balb.*, 53.

(9) Liv. IV, 13, 1 ; 15, 5 sq ; D.H., XII, F 1, 1.

(10) Liv., V, 47 ; cf. VI, 11, 4 sq ; 14, 4 ; 15, 11 ; 16, 1 ; 17, 4 ; 20, 9 et 16 ; Plut., *Camil.*, 27, 4-6 ; 36, 2. En fait, son surnom vient sans doute de ce que sa demeure se trouvait sur le Capitole (cf. Liv., V, 47, 7-8).

Cependant, à l'intérieur de ce canevas commun, la tradition a établi une savante progression, qui rend encore plus suspecte la parfaite régularité du schéma :

1. L'origine sociale de chaque personnage est différente et va progressivement en s'élevant. Sp. Cassius est un plébéien ; Sp. Maelius est défini, de manière tout-à-fait anachronique, comme appartenant à l'ordre équestre ; enfin M. Manlius est un patricien et, de manière non moins anachronique, Tite-Live prétend qu'il fut "le premier sénateur à passer au parti démocrate" (11).

2. En revanche, la validité, voire la crédibilité de l'accusation qui les frappe va, dans la tradition même, en diminuant régulièrement. Pour Sp. Cassius, aucun doute n'est laissé quant à ses intentions cachées : la déclaration du collègue de Sp. Cassius, le consul Verginius, disant que la loi agraire "ouvrait la route à la royauté" (*regno viam fieri*) trouve aussitôt l'assentiment de la plèbe qui y voit "l'achat comptant de la royauté" (*praesentem mercedem regni*) (12). Déjà, pour Sp. Maelius, la situation est plus trouble : bien que son ambition royale soit affirmée avec insistance (13), le dictateur Cincinnatus justifie l'acte de son meurtrier en déclarant que "Maelius méritait la mort, même s'il n'était pas coupable d'aspirer au trône" (*etiamsi regni crimine insons fuerit*) (14) - avec un subjonctif parfait *fuerit* qui laisse en effet possible l'hypothèse de son innocence ! Que dire alors du procès fait à M. Manlius ? Tite-Live doit avouer qu'il ne trouve nulle part de quoi étayer vraiment le chef d'accusation sous lequel il fut condamné..., mais il conclut que l'accusé devait quand même bien être coupable, puisque même la plèbe a fini par le croire tel (15) !

3. De ce fait, s'explique la progressive résistance de la plèbe à accepter l'accusation qui frappe ses défenseurs. Si - on l'a vu - elle accepte d'emblée la validité de cette accusation pour Sp.

(11) Liv., VI, 11, 7.

(12) Liv. II, 46, 5 et 9.

(13) Liv. IV, 12, 6 ; 13, 4 ; 15, 4, 6 et 8.

(14) Liv., IV, 15, 1 ; cf. D.H, XII, F 2, 4.

(15) Liv. VI, 18, 16 ; 19, 4 sq ; 20, 4 sq.

Cassius, parce qu'elle avait, dès le dépôt de la loi agraire, jugé suspectes ses intentions, pour Sp. Maelius, qui avait trouvé chez elle une réelle popularité, elle demeurera certes passive devant le meurtre de celui-ci, mais, en même temps, passablement perplexe devant la validité de l'accusation lancée contre lui. Celle-ci est introduite très maladroitement comme une conséquence psychologique "naturelle" de sa popularité (16) et la vente du blé de Maelius à bas prix par les soins de son "tombeur" Minucius n'est pas étrangère à la passivité de la plèbe devant l'exécution de son *leader* (17). Au contraire, l'action de la plèbe a, une première fois, obtenu la libération de Manlius ; s'il tombe, c'est - nouvel anachronisme - parce qu'il est trahi par deux tribuns de la plèbe (18). Et sa mort laisse d'amers regrets à la plèbe, au point qu'une épidémie survenue peu de temps après est vue comme la punition divine pour son exécution sacrilège, et que d'inquiétants prodiges accompagnèrent la dédicace du temple à Junon Moneta élevé à l'emplacement de sa maison (19).

4. Cette résistance de la plèbe est inversement proportionnelle à la pugnacité patricienne. Sa riposte, foudroyante dans le premier cas, est indirecte dans le second - où le sénat laisse agir l'un des siens et n'intervient qu'après coup pour donner son approbation au meurtre -. Dans le dernier, il réagit avec une lenteur et une hésitation telles qu'un moment la balance semble pencher du côté de Manlius et de la plèbe et que les séquelles politico-religieuses de l'épisode sont longues à se résorber.

5. Cette progression est sensible enfin dans la longueur même du récit consacré à chacun des épisodes : chez Tite-Live, un chapitre pour le premier, trois pour le second, huit pour le troisième. Il est bien possible qu'il en ait été de même chez Denys d'Halicarnasse et dans le *De Republica* de Cicéron ; mais la perte de la partie des manuscrits consacrée aux deux autres interdit toute certitude. Florus, s'il garde la balance égale entre Cassius et Maelius,

(16) Liv., IV, 13, 4 sq.

(17) Liv., IV, 16, 2.

(18) Liv., VI, 17, 1-6 ; 19, 4-6.

(19) Liv., VI, 20, 14 sq ; 28, 4 sq.

consacre autant de lignes à Manlius qu'aux deux premiers réunis (20). Quant à l'auteur du *De Viris Illustribus*, il ignore Sp. Cassius, expédie Sp. Maelius en une phrase, mais consacre un chapitre entier à l'exploit, puis au "forfait" de Manlius (21). A lire Tite-Live, on a bien l'impression que les Romains considéraient ces trois *adfectationes regni* comme les trois volets d'un triptyque (22).

La mise en évidence des fortes structures qui sous-tendent les trois récits, en eux-mêmes et entre eux, rend d'autant plus plausible que cette autre sorte de structures développée par l'idéologie tripartite indo-européenne soit présente dans ces récits. Les travaux de G. Dumézil sur Rome ont en effet abondamment montré que plus le récit annalistique - puisque les Romains n'ont cessé de "faire tomber" le mythe dans l'histoire - s'éloigne du "désordre" fondamental constitué par les séquences événementielles qui forment la trame de l'histoire, plus il y a de chances pour que l'idéologie tripartite y substitue son ordre. Cela est évidemment d'autant plus net que le travail d'élaboration par l'annalistique a été plus grand, c'est-à-dire dans les parties les plus mythiques de l'"histoire" romaine : époque royale et débuts de la République.

Cela était vrai encore de l'époque de l'épisode gaulois, auquel se rattache la geste de Manlius Capitolinus. Et il revient à G. Dumézil le mérite premier d'avoir reconnu dans certains aspects de l'exploit de Manlius au Capitole d'incontestables traits qui rattachent ce "guerrier d'élite" à la seconde fonction indo-européenne (23). Du coup, le nôtre n'est pas bien grand d'avoir simplement poussé un peu plus avant dans la voie qu'il avait ouverte, pour faire apparaître que ce schéma indo-européen est également présent chez les deux autres *adfectatores regni*.

Leur nombre déjà est suspect. Pourquoi justement trois *adfectationes regni* - autant qu'il y a de fonctions -, et non pas plus, ou

(20) Flor., I, 17, 7-8 (= I, 26). Malgré la curieuse insertion *Spurium* de Salmasius, retenue par l'éditeur de la C.D.U., P. Jal, il ne fait pas de doute qu'il faille insérer *Maelium*.

(21) Ps. Aur. Vict., *Vir. Ill.*, 17, 5 ; 24 en entier.

(22) Cf. Liv., VI, 17, 1-2 ; 18, 4 et 9 ; 19, 2. Le tableau ci-contre, tiré de P.M. MARTIN, *op. cit.*, 343, synthétise ce qui vient d'être dit.

(23) G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, Paris, III, 1973, 216 sq ; 222 sq ; 228 sq ; cf. déjà *D.I., Servius et la Fortune*, Paris, 1943, 166.

NOMS.	Sp. CASSIUS	Sp. MAELIUS	M. MANLIUS
DATE de leur action	486-485	440-439	385-384
ORIGINE	PLÉBÉIEN	CHEVALIER	PATRICIEN
ANTECÉDENTS	- cos. 502 (avec Opiter Verginius) M.E. 501 (avec T. Larcus) (réconciliation Rome-ligue latine) - cos. 493 (avec Postumius Cominius) (Temple de Cérès - création de deux tr. pl. - Alliance latine)	444 : échec du 1 ^{er} tr. m. p. c. 443-441 : domination patricienne 440 : 1 cos. plébéien / famine - : Échec de Maelius au cos. 439 : 1 cos. plébéien	- cos. 392 : fait Grands Jeux voués par Camille - : reçoit <i>ovatio</i> contre Éques - 390 : sauve le Capitole
FAITS REPROCHÉS	- cos. 486 (avec Proculus Verginius) - 1 ^{re} loi agraire (terre Hernique par- tagée entre Latins et plèbe)	distribue blé acheté par lui en 440	en 385, propose l'abolition des dettes
FIN	en 485 : ou condamné à mort et exécuté : ou tué par son père	en 439 : tué par Servilius Ahala, M.E. ou simple parti- culier?	en 384 : tué dans une rixe ou condamné pour <i>perduellio</i> ; précipité de roche Tarpéienne.
BIENS	biens consacrés à Cérès	biens vendus au profit du Trésor	
MAISON	Empl. maison consacré à Tellus	<i>Aequimaelium</i> à l'emplacement	maison rasée, prénom interdit
ADFFECTATIO REGNI	remboursement du blé : <i>mercedem regni</i>	- accusé de complot monarchiste mais contradiction : Liv. IV, 12, 6 ; 15, 4 et 15, 1 a voulu acheter liberté avec blé et égaler Romulus.	aucun grief sérieux, mais accusation vraie, puisqu'il a été condamné! (Liv., VI, 20, 4-5)
ATTITUDE de la plèbe	Verginius se rallie la plèbe, qui sus- pecte Sp. Cassius.	- appelle la plèbe à son secours - trahi par elle	- emprisonné, fait appel à la plèbe qui prend le deuil ; libéré par <i>senatuscon- sulte</i> - trahi par 2 tr. pl. - mais regrets du peuple ; crainte du sacrilège
CONTEXTE : « deux états en un seul »	en 480 (Liv. II, 44, 9)	en 445 (Liv. III, 67, 10)	en 395 (Liv. V, 24, 8)

Les trois *adfectatores regni*.

moins ? S'il est difficile en effet de nier toute historicité à Sp. Cassius et à Manlius (24), tous les détails du récit relatif à Sp. Maenius sont si anachroniques que celui-ci en devient évanescent. Il est censé appartenir à un ordre équestre qui n'existe pas encore ; ses adversaires sont, l'un, L. Minucius, investi d'une charge-préfet de l'annone - qui n'existait pas non plus à l'époque, l'autre, C. Servilius Ahala, considéré par certaines traditions, qui semblent les plus anciennes, comme un simple particulier, et non comme un *magister equitum* (25). De là à considérer son aventure comme une simple fable étymologique, ainsi que le proposait J. Carcopino (26), il n'y a qu'un pas. Même si, pour notre part, nous ne le franchissons pas (27), nous admettons cependant que, des trois récits, celui de Sp. Maenius est le plus encombré, non seulement d'anachronismes, mais surtout - puisque c'est ce qui nous intéresse présentement - de "scories" indo-européennes.

Inversement, il est permis de se demander si la tradition n'a pas masqué d'autres tentatives d'instauration de la tyrannie. Il est assez probable que des épisodes comme ceux dont Vitruvius Vaccus ou Appius Herdonius furent les tristes héros, à la même époque, aient quelque chose à voir avec de telles tentatives, pour ne point parler de la personnalité très ambiguë, de ce point de vue, d'Appius Claudius Caecus, un peu plus tard (28). Il y a fort à parier que la tradition a, d'une part forcé l'une des affaires d'*adfectatio regni* pour la faire entrer dans le moule indo-européen, d'autre part écarté délibérément de son recensement d'autres affaires qui auraient dû - ou qui auraient pu - y figurer, afin de respecter le nombre 3 imposé par l'idéologie tripartite (29).

(24) Cf., sur ce point, les résultats de notre enquête in *L'Idée de Royauté...* I, 344 sq ; 351 sq.

(25) Comparer D.H., XII, 4, 2 et Liv., IV, 13-16.

(26) J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 2^e éd. 1968, 22 sq, qui rappelle qu'il n'est pas le premier à proposer cette hypothèse.

(27) Cf. P.M. Martin, *op. cit.*, 349 sq.

(28) Sur ce point, cf. notre communication au Symposium "Entwicklung von Staatlichkeit und staatlicher Gemeinschaft in der frühen römischen Republik", Freie Universität Berlin, juillet 1988.

(29) N'en avait-elle déjà pas fait autant avec la liste canonique des rois de la Rome latino-Sabine, réduits à 4 pour respecter cette même idéologie (le premier et le second représentant les deux aspects, mitraïque et varunéen, de la fonction de souveraineté) ? Sur ce soupçon "numérique", cf. P.M. Martin, *op. cit.*, 223 sq.

Puisque G. Dumézil a reconnu en Manlius un héros tout baigné - si l'on peut dire - de fonction guerrière, c'est de lui que nous nous occuperons d'abord, pour constater, d'emblée, que cette aura de seconde fonction, dépassant largement le cadre de l'épisode gaulois, rejaillit sur la suite de son destin, c'est-à-dire sur son *adfectatio regni*.

En effet, ce *vir bello egregius* (30) est amené à intervenir sur le problème des dettes dans une circonstance qui est directement liée à son affinité spécifique avec le domaine militaire : parce qu'il ne peut supporter le spectacle d'un centurion, "connu pour ses faits d'armes, condamné pour dettes et emmené", il délivre par la force son *commilitonem*, son "compagnon d'armes", couvert de cicatrices reçues à Véies et face aux Gaulois, et contre qui les usuriers ont réussi ce que les ennemis n'avaient pu : l'abattre (*obruptum fenore*) (31). C'est cet incident qui provoque chez Manlius une véritable prise de conscience : désormais, il va assimiler son combat contre les dettes à une action guerrière. S'il est intervenu, dit-il, c'est parce qu'en voyant ce centurion dans les chaînes, il lui a semblé que "c'était comme si les Gaulois étaient vainqueurs" (32). Il va aussitôt "passionner" l'affaire (*commotioris, accendit animos*) en vendant son domaine de Véies, qui constituait l'essentiel de son patrimoine, afin de consacrer cette somme au rachat des condamnés pour dettes (33). Bien que Tite-Live ne le spécifie pas, il est extrêmement probable que ce bien provenait du butin de la prise de Véies ; c'est donc un bien acquis par les armes qui va servir à sauver des soldats.

Quant à ses adversaires, de même qu'il les a implicitement assimilés à l'ennemi gaulois lors de sa première intervention, de même, il se considère vis-à-vis du dictateur A. Cornelius Cossus comme en état de guerre, arguant du fait - d'ailleurs non nié par la tradition (34) - que c'est contre lui en réalité, et non contre les

(30) Liv., V, 47, 4.

(31) Liv., VI, 14, 3-7. Cet aspect militaire est complètement gommé chez Plutarque, *Cam.*, 36, 3.

(32) Liv., VI, 14, 4 ; cf. 15, 11.

(33) Liv. VI, 14, 9-10.

(34) Liv., VI, 11, 10.

Volsques, que cette dictature est dirigée (35). L'affrontement entre la plèbe et le patriciat, chacun regroupé en ligne de bataille (*acies*) derrière son chef (*dux*), Manlius d'un côté, Cornelius de l'autre, est vu comme une véritable guerre (*bellum*) où chacun considère l'autre comme l'ennemi (*hostis*) (36). Ce vocabulaire militaire revient avec une insistance significative - qu'on ne retrouve dans aucun des autres récits d'*adfectatio regni* -, et particulièrement dans le discours de Manlius à la plèbe, dont le sommet est constitué par cette explicite assimilation d'*arma* à *toga* : [Les dieux] m'ont donné, sous les armes et la toge, (*armato togatoque*) la volonté de vous défendre contre la barbarie des ennemis, contre la superbe de vos concitoyens (37).

Particulièrement intéressante apparaît, dans ce contexte, la comparaison de son combat ancien contre les Gaulois et de son combat nouveau contre le patriciat à la lutte de la lumière contre les ténèbres de la nuit (38). Pourtant, s'il y a un favori de *Mater Matuta*, de l'Aurore, c'est bien l'adversaire patricien de Manlius, Camille (39). Ce n'est donc pas seulement sur le plan de la *fides*, ni sur celui de l'utilisation de l'or gaulois, que les deux figures à demi mythiques s'affrontent (40). Car Manlius est censé se conduire comme la déesse védique *Uṣās* qui "refoule la ténèbre comme un archer héroïque chasse les ennemis" (41). Les hymnes, note justement G. Dumézil, présentent ainsi le phénomène naturel du point du jour comme le refoulement violent des ténèbres, de "la" ténèbre assimilée à l'ennemi, au barbare, au démoniaque, à l'"informaté", au danger, etc., par l'Aurore..." (42). L'évocation de cette violence guerrière n'est pas une pure image si l'on se souvient qu'*Uṣās* est également

(35) Liv. VI, 15, 7-8 ; 16, 5.

(36) *Dux* : Liv. VI, V, 15, 3 ; 17, 6 ; 18, 2 et 12. *Acies* : Liv., VI, 15, 3. *Hostis* : Liv., VI, 18, 5 et 11 ; 19, 2. *Bellum* : VI, 18, 6 ; 19, 2.

(37) Liv. VI, 18, 9.

(38) Liv. VI, 17, 2 et 4.

(39) Cf. Liv. V, 19, 6 ; 23, 7 ; Plut., *Cam.*, 5, 1-2. Voir G. Dumézil, *op. cit.*, III, 93-115 ; 172 sq : *ID.* *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975, 255-270.

(40) Sur ce point, cf. J. Bayet, *Tite-Live*, I. VI, Paris, C.D.U., 1966, 123 sq ; P.M. Martin, *op. cit.*, I, 352 sq ; 372.

(41) *RgVeda*, VI, 64, 3 ; cf. I, 92, 5 ; V, 80, 5 ; VI, 65,2 : VIII, 78, 2 sq.

(42) G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 2^e éd. 1974, 67.

mère - ou "mère-tante" - du Soleil ou du Feu (43) ... et que le Feu, sous sa forme personnifiée Agni, a engendré le dieu de la guerre Kārttikeya de la même façon (un phallus apparu dans le foyer) (44) qu'auraient été engendrés les jumeaux Romulus et Rémus (45), selon une version hétérodoxe à la vulgate, qui en faisait les fils de Mars.

Il n'est pas jusqu'au lieu où Manlius aurait été condamné qui ne renvoie, "en creux", à la seconde fonction : le bois Petelinus. En effet, il aurait dû normalement être jugé au Champ de Mars, mais, dit la tradition, la vue du Capitole, de ce point, rendait difficile la condamnation de l'héroïque défenseur de la citadelle (46). La tradition rationalise ainsi l'impossibilité de condamner le héros de la deuxième fonction en ce lieu consacré à Mars, lieu d'entraînement des troupes romaines, d'où jadis Romulus, fils de Mars, aurait disparu, à l'issue de sa destinée d'homme, alors qu'il passait les troupes en revue (47). Quant à l'emplacement de sa maison rasée, il servit de podium au temple de Junon *Moneta*, voué lors d'une bataille à l'issue incertaine (48), dans un contexte militaire donc. Outre les prodiges qui accompagnèrent la dédicace de ce temple, apparaissent aussi comme une victoire posthume de Manlius les très dures condamnations portées la même année contre les usuriers (49).

La tradition est beaucoup moins prolixe sur la geste de Sp. Cassius. Ce plébéien aurait été trois fois consul, et deux fois triomphateur (50). Si douteuses que soient l'existence de consuls et la réalité du triomphe à date si haute, l'historicité du personnage, pour l'essentiel - nous l'avons dit -, ne paraît pas douteuse. Simplement, la tradition a exprimé en termes institutionnels

(43) Cf. *RgVeda*, I, 95, 1 ; 96, 5 ; 142, 7 ; 146, 3 ; III, 55, 11 sq ; IX, 102, 7.

(44) Cf. *Mahabharata*, II, 1124-63 ; III, 14291 sq.

(45) Plur., *Rom.*, II, 7. Rappelons qu'on en disait autant de la naissance de Servius (D.H., IV, 2, 1-4 Ov., F, VI, 625 sq, etc.) et de celle de Caeculus, fondateur de Préneste (Serv., *ad Aen.*, VII, 678). La fécondité de ces rapprochements échappe au sujet de cette enquête. Les liens entre Fortuna, déesse protectrice de Servius, honorée à Préneste, et Mater Matuta sont au demeurant bien connus.

(46) Liv. VI, 20, 10 sq ; Plut., *Camil.*, 36, 4 sq.

(47) Liv., I, 16 ; D.H., II, 63 ; Plut., *Rom.*, 27, 6 sq.

(48) Liv., VI, 20, 12 sq ; VII, 28 ; Plut., *Camil.*, 36, 9...

(49) Liv. VII, 28, 6-9.

(50) Ce point est fourni par D. H., VIII, 69, 1.

anachroniques la probable réalité de son exceptionnelle carrière politique. D'ailleurs, lui, contrairement à Manlius et à Maelius, n'agit ni par la force ni par des libéralités suspectes. Consul, il agit très légalement, par la promulgation d'une loi agraire (51). Là encore, peu importe l'évident anachronisme de cette reconstruction annalistique. Ce qui compte à nos yeux, c'est que, consul et législateur, Sp. Cassius apparaît toujours dans l'exercice de la première fonction : la fonction de souveraineté.

Or Sp. Cassius est plébéien. Qui plus est, il a dédié le temple à la triade plébéienne Cérès, Liber et Libera. Compte tenu du climat de tension qui règne à cette époque entre plèbe et patriciat, le fait qu'un plébéien exerce l'*imperium* et ose toucher aux *sacra* n'a-t-il pas été ressenti par les patriciens - en tout cas par l'annalistique patricienne qui a modelé le récit -, comme un scandale, - pis ! - comme une souillure ? Il est révélateur que sa loi ne soit pas seulement qualifiée de *mercedem regni*, mais de *pestilens munus* (52). L'expression, qui doit être entendue au sens propre, fait écho à toutes les diatribes lancées contre les plébéiens accusés de souiller les magistratures par le seul fait de les revêtir (53). Le fondement de ces accusations se trouvait dans la conscience des patriciens que le pouvoir des magistrats suprêmes était hérité directement de la sacralité royale de jadis - ou encore, à l'époque de Sp. Cassius, de naguère (54). Appartenant, en tant que plébéien, à la troisième fonction, Sp. Cassius a trahi cette fonction en exerçant la fonction de souveraineté. Il l'a même doublement trahie, en faisant servir la première fonction à la troisième, en faisant passer, en tant que consul, une loi agraire en faveur de la plèbe.

De ce fait, la consécration de ses biens à Cérès, le choix de l'emplacement de sa maison pour dresser un temple à Tellus prennent une signification nouvelle d'expiation, de purification. Les liens étroits qui existent entre Cérès et Tellus (55), toutes deux

(51) Liv., II, 41, 3.

(52) Liv., II, 41, 5.

(53) Cf., par ex., Liv., II, 34, 9 ; XXIII, 31, 7-8.

(54) Cf., par ex., Liv., IV, 2, 8 ; 3, 9.

(55) Sur ces biens, cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 275, n. 1.

divinités de la troisième fonction (56) se manifestent particulièrement dans les rites de purification (57). D'autre part, le sacrifice à Tellus d'une vache pleine aux *Fordicidia* (58) renvoie si évidemment à la cérémonie indienne de consécration royale (59) que le choix de l'emplacement de la maison de l'*adfectator regni* pour y bâtir son temple a valeur d'expiation. Enfin les liens entre la Cérés de l'Aventin, au temple dédié par Sp. Cassius, et l'*annona*, qui protège cette même plèbe de la famine, n'expliquent-ils pas - en dehors de tous les anachronismes - la répugnance de la plèbe à accepter et les assignations de terres et le remboursement du blé sicilien acheté par elle, de la main du "traître à sa fonction" (60) ?

Cette fonction de l'annone, qui appartient spécifiquement au troisième point de l'idéologie tripartite, c'est Sp. Maelius qui, pour son malheur, va s'illustrer en l'usurpant. Car le récit annalistique prend bien soin, contre toute vraisemblance chronologique, de dire qu'il existait de son temps un préfet de l'annone, et que c'est parce qu'il usurpait les fonctions de ce préfet, que celui-ci a alerté le sénat sur ses ambitions royales (61). En somme, Sp. Maelius occupe indûment la troisième fonction, que, par un crime comparable à celui de Sp. Cassius - comme une image inversée dans un miroir -, il veut faire servir à l'obtention de la première, en "achetant" les tribuns et ses concitoyens (62). Il se heurte alors aux titulaires "réguliers" de cette troisième fonction : le préfet de l'annone d'une part et, d'autre part, Cincinnatus, que sa légendaire charrue ne rend pas étranger à cette fonction, mais qui a le droit, lui, de passer de la troisième à la première fonction, et de lâcher les mancherons de la charrue pour revêtir la charge dictatoriale (63). Il est vrai que lui est un patricien.

(56) Bien que Cérés n'apparaisse pas dans la liste des divinités "tatiennes", cf. G. Dumézil, *op. cit.*, 204 sq.

(57) Cf. Fest., 357 L2 ; Varr., in Non., p. 240 L.

(58) Ov., F., 634.

(59) Cf. G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954, 11-25.

(60) Liv., II, 41, 7-9.

(61) Liv. IV, 13, 2 et 7-8 ; D. H., XII, F 1, 5 sq ; II sq.

(62) Liv., IV, 13, 9 ; 15, 5 sq.

(63) Liv., IV, 13, 12 sq ; cf. III, 26.

Au contraire, la tradition, bien qu'elle le range par ailleurs dans un anachronique ordre équestre, insiste sur la petite origine de Sp. Maelius, marchand enrichi dans le commerce de blé, un parvenu, en somme, qui veut acheter ses concitoyens avec de la farine et du pain (64) ! Cassius voulait atteindre la royauté en détournant le droit, Manlius par le butin et les souvenirs de guerre, Maelius par le blé et ses dérivés alimentaires : chacun agit dans la sphère de sa fonction propre.

A la surface du récit affleure, par le biais de l'explication rationalisante, un autre trait qui permet de classer Maelius dans la troisième fonction. Pour devenir aussi immensément riche, il a eu de la chance, beaucoup de chance. C'est un favori de la Fortune ; ne l'a-t-on pas d'ailleurs surnommé "Eudaimon", dit Denys d'Halicarnasse, c'est-à-dire *Felix* (65) ?

De petite origine, favori de la Fortune, usurpateur "populaire", autant de traits qui renvoient à une autre figure à demi mythique, étroitement liée elle aussi à la troisième fonction : Servius Tullius, sixième roi de Rome (66). C'est au point qu'une étude récente a pu considérer la geste de Maelius comme une pure et simple reprise, sur le mode de la fabulation, du modèle servien (67). Sans aller aussi loin, il nous semble manifeste que le récit de son *adfectatio regni* emprunte le biais des souvenirs royaux pour accentuer la couleur idéologique du récit. Un détail comme l'importation par Ostie du blé acheté par Sp. Maelius pourrait, dans son invraisemblance anachronique, renvoyer à un autre roi ayant des affinités avec la troisième fonction : Ancus Marcius, prétendu fondateur du port d'Ostie (68).

Un autre détail, également fourni par Denys d'Halicarnasse, nous semble chargé de signification. Attaqué par Servilius Ahala, Maelius

(64) Liv., IV, 15, 5 sq.

(65) D. H., VII, F 1, 1 ; cf. Liv., IV, 13, 4.

(66) Sur Servius Tullius et la troisième fonction, voir : G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, *passim* ; *ID.*, *Mythe et épopée*, III, 121 sq. Pour une vision plus nuancée, cf. P. M. MARTIN, *op. cit.*, I, 272 sq.

(67) D. Sabbatucci, *Il racconto romano della regalità*, in *La Struttura della fabulazione antica*, Sassari, 1979, 9-25.

(68) D. H., XII, F 2, 9. Sur les liens entre Ancus Marcius et la 3^e fonction, voir : G. Dumézil, *Tarpéia*, Paris, 1947, 159 sq ; *ID.*, *Mythe et épopée*, I, 816 sq. Sur la prétendue fondation ostienne, cf. P.M. Martin, *op. cit.*, I, 257 sq.

se défend avec un couteau de boucher ramassé dans une boutique (69). Ce détail doit être, selon nous, mis en relation avec le fait que, selon Tite-Live, en remerciement pour son acte civique de délation, Minucius fut gratifié d'une statue dorée représentant un boeuf (70). Comme la confiscation des biens de Maelius est explicitement définie comme l'expiation d'une souillure (*bona contacta*), d'un *monstrum* (71), nous sommes de nouveau renvoyés aux sacrifices de purification à Cérès et à Tellus, et aux *Fordicidia*, "véritable boucherie sacrée", selon l'expression de G. Dumézil (72). Mais le détail de la "dorure" nous conduit aussi vers la vache miraculeuse de Servius Tullius, "collatrice de souveraineté", ainsi que vers la vache cosmique d'abondance de l'Inde védique (73). Le don à Minucius fait en réalité partie de la procédure rituelle d'expiation, par l'immobilisation d'une part au moins de biens de l'*adfectator regni* sous forme d'un animal lié, sacrificiellement et mythiquement, à la fois à la première fonction, convoitée par celui-ci et à la troisième, usurpée par lui.

Une difficulté surgit cependant, latente depuis le début de notre requête. Si l'on admet la validité de cette influence de l'idéologie tripartite indo-européenne sur ces récits des *adfectiones regni*, on se heurte à une "impureté" fondamentale du schéma, que le tableau suivant fait apparaître :

<i>adfectator regni</i>	* fonction indo-europ.	* ordre chronologique
Sp. Cassius	1	1
Sp. Maelius	3	2
M. Manlius	2	3

(69) D. H., XII, F 2, 8 ; F 3.

(70) Liv., IV, 16, 2. D.H., XII, 4, 6 parle seulement d'une statue, ainsi que Plin., *NH*, XXXIII, 15 (mais cf. *NH*, XXXIV, 21, où il est question d'une colonne).

(71) Liv., IV, 15, 7-8.

(72) G. DUMEZIL, *Religion romaine archaïque*, 376.

(73) Cf. G. DUMEZIL, *op. cit.*, 410 sq ; *ID.*, *Déeses latines et cultes védiques*, Bruxelles, 1956, 23 sq ; *ID.*, *Mythe et épopée*, III, 352 sq ; cf. aussi P.M. MARTIN, *op. cit.*, I, 91 sq ; J. CHAMPEAUX, *Fortuna*, I, 324 sq ; 328 sq.

Une telle distorsion entre fonction et ordre chronologique n'apparaissait pas dans le schéma des premiers rois de Rome : après Romulus et Numa, incarnant chacun un des deux aspects de la première fonction, varunéen et mitraïque, venaient Tullus Hostilius, roi de la seconde fonction, et enfin Ancus Marcius, roi de la troisième fonction (74). Pourquoi le schéma structurel des *adfectationes regni* est-il impur ?

Il serait en fait plus judicieux de se demander pourquoi la tradition a pu bâtir une reconstruction de la Rome royale idéologiquement pure. Car, posée ainsi, la question appelle une réponse évidente : parce que le matériel dont elle disposait était "historiquement" plus malléable. Nous croyons avoir montré en effet, ailleurs, que le règne de Tullus Hostilius avait été inséré dans la série des rois de Rome, de manière artificielle, essentiellement pour rendre compte, à sa place régulière, de la seconde fonction indo-européenne et que la tradition avait en outre, pour cela, dû renforcer artificiellement le caractère belliqueux de ce roi (75).

Elle avait pu agir ainsi avec les souvenirs de l'époque royale parce que ceux-ci étaient chronologiquement flous et historiquement incertains. Avec les récits d'*adfectatio regni*, la marge de manœuvre, pour grande qu'elle ait été, demeurait plus étroite. On pouvait - nous l'avons dit - jouer sur le nombre pour le réduire à trois ; il était en revanche impossible de jouer sur la chronologie. M. Manlius était bien le dernier, quels que soient le nombre et l'identité de ceux qui l'avaient précédé, des *adfectatores regni* retenus par la tradition. D'autre part, le façonnement de sa figure sur la seconde fonction se situait chronologiquement, dans la geste de ce héros, avant sa prétendue ambition royale, à l'époque de l'attaque gauloise. Peut-être avait-il résulté, au départ, de son opposition avec Camille, "second Romulus", à la figure largement modelée sur la première fonction (76), peut-être aussi avec Cincinnatus, son autre adversaire, en qui nous avons soupçonné une influence de la troisième fonction. En tout cas, là où il se

(74) Cf., en dernier lieu, G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, 211 sq ; 808 sq ; 816 sq notamment, qui fournissent une bonne synthèse de ses travaux antérieurs sur la question.

(75) P.M. Martin, *op. cit.*, I, 26 sq ; 117 ; 249 sq.

(76) Cf. P.M. Martin, *op. cit.*, I, 362 sq.

trouvait, il ne pouvait être déplacé. Dès lors, l'impureté du schéma était inévitable. Et comme la figure de Sp. Cassius était historiquement indissociable des premiers temps de la République, il ne restait plus qu'à remplir tant bien que mal le "blanc" entre les deux héros par un troisième, et à modeler sa figure sur la seule fonction dont la "case" restait vide : la troisième. Ce qui fut fait, mais de manière si invraisemblable que tous les savants ont dénoncé à l'envi l'artifice du récit - ce que nous avons fait à notre tour, d'un autre point de vue.

Il apparaît donc que, si une figure a quelques chances d'être non historique, c'est celle de Sp. Maelius. En revanche, aux traits qui militent en faveur de l'historicité globale des figures de Sp. Cassius et de M. Manlius, et qui résultent d'une analyse fondée sur la vraisemblance historique - tels que nous les avons exposés ailleurs - (77), il convient à présent d'ajouter - croyons-nous - l'impureté du schéma des influences de l'idéologie tripartite dans la geste des trois héros. Ce n'est pas la moindre des paradoxes, quand on sait les interminables querelles d'Allemand faites à G. Dumézil par certains historiens, que de voir l'un des acquis fondamentaux de sa recherche servir de pierre de touche pour tester l'historicité d'un récit. Preuve, s'il en était besoin, que cette querelle n'était rien d'autre qu'un "pont aux ânes".

Paul M. MARTIN

(77) Cf. *supra* n. 7 et 28.

LA PRIERE DANS LA SIXIEME TABLE EUGUBINE :
texte, traduction et commentaire poétique et pragmatique

INTRODUCTION

Les Tables Eugubines fournissent un remarquable champ d'investigation à la mythologie comparée et plus précisément à l'analyse de l'héritage indo-européen en Italie. Parmi les savants français qui se sont penchés sur ce texte de rituel ombrien, E. Benveniste (1) a montré qu'on y trouvait la preuve de l'existence d'une répartition trifonctionnelle des divinités de cette région et G. Dumézil (2) s'est appuyé sur la triade grabovienne Jupiter, Mars, Vofionus pour éclairer l'identité de Quirinus dans la triade romaine Jupiter, Mars, Quirinus.

Il reste encore beaucoup à faire pour préciser la structure du panthéon ombrien et les détails de la liturgie des cérémonies de purification et de lustration concernées par ces documents. Mais les Tables Eugubines offrent par ailleurs l'avantage de nous transmettre l'un des meilleurs exemples de prières connus dans les langues indo-européennes anciennes. Aussi nous a-t-il paru intéressant, dans le cadre des recherches sur l'héritage indo-européen en matière de

(1) Benveniste 1945 : 7-9

(2) Dumézil 1952 : 31 sqq et, pour l'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens, idem 1958.

poétique et non de schèmes conceptuels d'étudier, dans ces textes, la structure du discours oratoire (3), quelques unités lexicales remarquables et, en conclusion, la conception des relations entre hommes et dieux qui s'y exprime.

Un élément de comparaison très appréciable se trouve en latin dans les fragments de prières que nous livre Caton (4) dans le *De agricultura* confirmant ainsi le caractère italique de plusieurs formules ombriennes. La forme fixe, et si l'on peut dire canonique des prières transmises dans les Tables Eugubines est mise en lumière par le fait que le même texte est reproduit cinq fois, à peu de variantes près (5) dans la table VI qui développe les instructions relatives à la cérémonie de purification de la citadelle fisienne évoquées plus brièvement au recto de la table I (Ia) où l'on fait notamment l'économie des textes de prières. Les prières de la table VI accompagnent le sacrifice de chacun des trois boeufs offerts à Jupiter Grabovius devant la porte trébulane (VI a 22 à VI a 34 ; VI a 35 à VI a 44 ; VI a 45 à VI a 54). Pour les autres dieux graboviens et pour Trebus Jovius honoré derrière la porte trébulane et Fisius Sancius honoré derrière la porte tésénaque, le texte n'est pas donné *in extenso*. On précise seulement *surur naratu puse pre uerir treblanir* "qu'on dise à nouveau ce qui a été dit devant la porte trébulane" (6) - cf. VI a 59 pour Trebus Jovius, VI b 2 pour Mars Grabovius, VI b 4 pour Fisius Sancius, VI b 21 pour Vofionus Grabovius, VI b 23 pour Tefer Jovius avant la libation. En revanche, le texte est intégralement reproduit dans le passage qui concerne Fisovius Sancius (VI b 6 à VI b 15) lors de la libation qui fait suite au sacrifice de trois truies "qui allaitent" à Fisius

(3) L'adjectif "oratoire" doit ici être entendu comme porteur du double contenu sémantique du latin *orare* : "parler comme un orateur" et "prier, solliciter".

(4) Caton *De agricultura* CXLIII (ou 134) à propos de l'immolation de la truie précidanée avant la moisson, CXLVIII (ou 139) à propos du sacrifice d'un porc avant d'éclaircir un bois sacré et CL (ou 141) à propos de la purification des champs.

(5) Outre des différences graphiques qui traduisent soit des hésitations dans la notation de certains sons (i/ei/e en finale, e/i, r/s intérieur, -ns/-s en finale, etc...), soit des traces de "l'ancienne syntaxe des désinences" qui évitait les redondances (*tota/totam saluo/saluom*, etc...), les variantes concernent soit l'identité du dieu destinataire, soit la nature de l'animal sacrifié ou de l'offrande apportée en échange des bienfaits sollicités, soit enfin la nature de la demande - comme nous le préciserons dans l'analyse de la structure des prières.

(6) Pour une traduction française de la table VI (jusqu'à VI b 47), cf. Kircher-Durand 1988.

Sancius (7) derrière la porte tésénaque et dans celui qui est consacré à Tefer Jovius lors de la libation qui suit le sacrifice de trois agnelles derrière la porte de Véies (VI b 25 à 36).

1. - LA STRUCTURE DES TEXTES DE PRIERE

La prière est *introduite* :

- en VI a 22 par *eso naratu uesteis* "qu'on dise ces paroles en faisant la libation",

- en VI b 6 par *eso persnimu uestisia uestis* "qu'on adresse cette prière en faisant la libation",

- en VI b 25 par *eso persnimu uestis* "qu'on adresse cette prière en faisant la libation". On peut en déduire que les prières accompagnent toujours la libation qui suit le sacrifice ou l'offrande et que, le texte étant très largement le même (l'accusatif d'objet interne *uestisia* pouvant être exprimé ou non), *naratu* et *persnimu* partagent la plupart de leurs sèmes. Ils se différencient sans doute sur un point : le premier dénote très vraisemblablement une prière à voix haute justifiée par l'importance plus grande du dieu invoqué et corollairement des victimes immolées devant les portes - ; le second, une prière à voix basse. Une confirmation de cette proposition se trouve en VI a 59, en VI b 4, en VI b 20 et en VI b 23 où *persnimu* est précisé par *tases* "en silence" (*tacens*).

A - Prières aux dieux graboviens

La structure de cette prière (8) peut être établie à partir du discours adressé (par trois fois) aux dieux graboviens, discours auquel les autres textes n'ajoutent que fort peu d'éléments et en retranchent plus ou moins. Nous proposons de définir d'après ce texte le schéma "canonique".

(7) *Fisus Sancius* et *Fisovius Sancius* sont très vraisemblablement les dénominations distinctes d'un même dieu. Un argument en ce sens est fourni par le fait que c'est au même dieu, Tefer Jovius, qu'est adressée la prière qui accompagne la libation et qu'est offert le sacrifice animal de trois agnelles qui précède cette libation.

(8) Sur la structure de cette prière, on pourra consulter aussi Devoto 1948 : 79-81, 83 et 85.

1.1. La prière commence par une *invocation* :
teio subocau suboco "je t'ai invoqué, je t'invoque".

- a) suivie de la nomination (9) du dieu invoqué :
dei grabovi "dieu grabovien"
- devant la porte trébulane et aussi sans doute devant la porte tésénaque et devant la porte de Véies -
[fisoui sansi "Fisovius Sancius" derrière la porte tésénaque,
tefro iovi "Tefer Jovius" derrière la porte de Véies].
- b) et de celle des sacrifiants (10) :
ocriper fisiu "de la part de la citadelle fisienne",
totaper iiovina "de la part de la cité d'Iguvium",
erer nomneper "au nom de celle-ci", (9)
erar nomneper "au nom de celle-là" (9).

Après cette dédicace est réclamée pour la première fois la bienveillance divine, en une

- c) sorte de *captatio benevolentiae* dont la formule sera utilisée comme un *leitmotiv* pour marquer les différentes phases de ce discours oratoire :

fos sei "sois bienveillant",
pacer sei "sois loyal".

- d) les bénéficiaires de ces bonnes dispositions divines que *pacer* définit comme dues sont alors précisés :
- ocre fisei "à l'égard de la citadelle fisienne"
tote iiovine "à l'égard de la cité d'Iguvium"
erer nomne "à l'égard du nom de celle-ci"
erar nomne "à l'égard du nom de celle-là".

(9) Sur l'importance de la nomination, en indo-européen, cf. Schmitt 1967 § 373 et Pinault 1982.

(10) Il convient en effet ici comme dans d'autres civilisations (cf., pour l'Afrique Noire, Cartry 1987), de ne pas confondre l'officiant, éventuellement le sacrificateur, et ceux de la part de qui est offert le sacrifice - que nous appelons les sacrifiants. L'ombrien aussi distingue ceux qui font offrir le sacrifice et les prières qui l'accompagnent (dont le nom est suivi de la postposition -per et ceux qui seront les bénéficiaires des grâces divines (dont le nom est au datif) bien que, naturellement, il s'agisse le plus souvent des mêmes personnes ou entités.

e) Une précaution oratoire précise ce qui justifie une telle démarche :

arsie "c'est selon le rite (le code rituel)",
 tio subocau suboco dei grabove
 "que je t'ai invoqué, que je t'invoque, dieu grabovien",
 arsier frite "c'est confiant dans le rite",
 tio subocau suboco dei grabove
 "que je t'ai invoqué, que je t'invoque, dieu grabovien".

Cette première partie, propitiatoire, est donc close par le rappel de sa nature : invocation (*tio subocau suboco*) et appel à la bienveillance divine dont les lignes précédentes ont indiqué le destinataire, les demandeurs, les bénéficiaires et les raisons d'être, les justificatifs.

1.2. On indique ensuite le caractère expiatoire du sacrifice

a) qui vient d'être accompli :

di grabovie, tio esu bue peracrei pihacalu, ocreper fisiu, totaper iouina, irer nomneper, erar nomneper
 "dieu grabovien, c'est avec ce boeuf profane (11) offert en victime expiatoire que (sc. je t'invoque)".

b) Ici, comme dans la plupart des cérémonies dites expiatoires à Rome, les *piacula*, il s'agit d'un *piaculum operis faciendi* c'est-à-dire d'une expiation préalable systématique et rituelle, de nature apotropaïque, permettant de se livrer à une activité (12) sans troubler la *pax deorum*.

(11) En traduisant *peracrei* par "profane" à la suite de Devoto 1948, nous pensons que cet adjectif (opposé à *sacris* en VI b 58) qualifie des victimes (ailleurs des récipiends) provenant de biens privés, civils par opposition à ceux qui, appartenant aux collèges sacerdotaux, sont, par nature, "sacrés" c'est-à-dire destinés aux sacrifices.

(12) Cette activité est ici la cérémonie du cens, la célébration de la fête nationale explicitement évoquée dans le passage consacré, à partir de VI b 48, à la lustration du peuple d'Iguvium

C'est ce que précisent les lignes suivantes où, dans une seconde précaution oratoire, on envisage les éléments susceptibles d'empêcher l'application stricte du rite et d'entacher ainsi de nullité la cérémonie.

dei grabovie orer ose

"dieu grabovien (si) au cours de cette (cérémonie),"

persei ocre fisie pir orto est

"si le feu s'est déclaré dans la citadelle fisienne"

toteme iovine arsmor dersecor subator sent

"si dans la cité d'Iguvium les rites que l'usage prescrit ont été négligés"

pusei neip heritu

"que cela ne soit pas considéré comme intentionnel"

dei grabovie persei tuer perscler

"dieu grabovien si dans la cérémonie accomplie pour toi",

uaseto est

"il y a eu un défaut",

pesetom est

"il y a eu une faute",

peretom est

"il y a eu une erreur"

frosetom est

"il y a eu une irrégularité"

daetom est

"il y a eu délit" (13)

tuer perscler "si dans la cérémonie accomplie pour toi",

uirseto auirseto uas est "il y a un défaut visible ou non"

di grabovie persei mersei esu bue peracrei pihacclu pihafei

"dieu grabovien, si c'est possible, que cela soit racheté par ce boeuf profane offert en victime expiatoire".

Cette seconde partie est donc manifestement achevée par le rappel du caractère expiatoire de l'offrande qui a été nommée (*bue*) et dont les raisons d'être hypothétiques sont résumées par *uirseto auirseto uas est*, *uas* étant l'hyperonyme de tous les éléments du champ sémantique des fautes rituelles précédemment précisées :

(13) Ces cinq termes évoquent évidemment des infractions au regard du code rituel - infractions dont *uas est* l'hyperonyme - mais notre ignorance de l'étymologie et/ou de la formation et du signifié exact de chacun nous incite à en proposer une traduction qui ne prétend pas être parfaite.

c) le *leitmotiv propitiatoire* est alors énoncé sous la forme "canonique" qu'il revêt au sein de la prière :

futu	fos		
	pacar	paše tua	ocre fisi
			tote iiouine
			erer nomne
			erar nomne

où *futu* remplace *sei* et où est ajouté *paše tua*. On ne peut dire si ces deux expressions de l'injonction (l'une à l'impératif, *futu*, l'autre au subjonctif, *sei*) s'opposent par une différence aspectuelle, *futu* ayant une valeur de *perfectum* et *sei* une valeur d'*infectum*.

Paše tua, en revanche, est un élément argumentatif important. Cette expression exprime la contrepartie du côté des dieux de *arsier* (*frite*) du côté des hommes.

Si les hommes invoquent les dieux, c'est parce qu'ils ont confiance dans le rite qu'ils accomplissent et qui est la manifestation de l'engagement qu'ils ont contracté avec tel ou tel dieu. En échange, les dieux tutélaires doivent accorder aux hommes leur bienveillance. Tout ce que l'on sait du don et du contre-don dans les sociétés archaïques (14), du don et de l'échange chez les Indo-Européens (15) nous ont incités à traduire *paše tua* par "en vertu du contrat qui nous lie à toi". Cette traduction insiste sur la connotation juridique de *paše*. Elle s'appuie non seulement sur l'analyse intratextuelle de cette prière mais aussi sur la comparaison avec le latin où *pax* désigne proprement le "fait de passer une convention entre deux parties (belligérantes)" (16) et **pacere* (17) "fixer par une convention, résoudre par un accord entre deux parties", sémantisme maintenu jusqu'à nos jours dans les réalisations romanes du dérivé *pactum* "pacte". Si *paše* évoque bien un

(14) Cf. sur ce point Mauss, 1966, deuxième partie "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les Sociétés archaïques".

(15) Cf. pour l'indo-européen, Benveniste, 1966 : 315-326, idem 1969 : 65-86 et, plus récemment, Taillardat 1982 et Hummel 1987, pour les traces de cette éthique fondée sur le don et le contre-don en grec.

(16) Cf. EM DE s. v. **pacō*; *pāx*, *pācis* f.

(17) La loi des Douze Tables offre les troisièmes personnes du singulier et du pluriel de l'indicatif présent actif de ce verbe (*pacit* et *pacunt*)

contrat, un pacte, *pacere*, adjectif qui en est dérivé, indique la qualité de celui qui respecte un contrat et c'est pourquoi nous l'avons rendu par "loyal".

1.3. Est alors indiquée la première requête proprement dite - si l'on considère la *captatio benevolentiae* comme une entrée en matière ou plutôt comme un élément servant à mettre en place le rituel.

a) Cette requête est une *demande de purification* et cela souligne l'identité de cette cérémonie traditionnellement désignée comme la purification de la citadelle fisienne :

Di grabovie	<i>pihatu</i>	ocre fisei
	<i>pihatu</i>	tota iouina
Di grabovie	<i>pihatu</i>	ocrer fisier
		totar iouinar nome
		nerf arsmo
		ueiro pequo
		castruo fri pihatu

"dieu grabovien, purifie la citadelle fisienne,
purifie la cité d'Iguvium

dieu grabovien purifie le nom de la citadelle fisienne (et celui) de la cité d'Iguvium ; les chefs, les rites, les hommes, les troupeaux, les domaines et les récoltes, purifie-les."

On remarque encore la facture très élaborée de ce passage entamé par *pihatu*, répété trois fois et terminé par le même *pihatu*, chaque emploi de ce terme permettant de mettre en évidence les groupes syntaxiques définissant les objets sur lesquels doit s'exercer cette purification. L'accent est tout particulièrement mis sur le dernier syntagme formant un chiasme avec les constructions précédentes. On y a discerné - dans l'énumération des éléments constitutifs de la cité d'Iguvium - les traces d'une répartition trifonctionnelle de la société et de son patrimoine, *nerf* évoquant la deuxième fonction, *arsmo* la première et *ueiro*, *pequo*, *castruo* et *fri* détaillant la troisième.

b) Cette première requête est close par le *leitmotiv propitiatoire* sous sa forme canonique :

futu fos, pacer, paše tua, ocre fisi. tote iouine, erer nomne, erar nomne.

1.4. Est alors énoncée la deuxième requête :

a) *garder sains et sauf*, protéger, la citadelle, la cité, leurs noms et tous les éléments constitutifs de cette société. C'est un appel au maintien de l'intégrité et de la sécurité de la communauté.

di grabovie	saluo seritu	ocre fisi
	saluo seritu	tote iouina
di grabovie	saluo serito	ocrer fisier
		totar iouinar nome
		nerf arsmo
		ueiro pequo
		castruo fri salua seritu

"dieu grabovien, protège la citadelle fisienne

protège la cité d'Iguvium

dieu grabovien protège le nom de la citadelle fisienne (et celui) de la cité d'Iguvium, les chefs, les rites, les hommes, les troupeaux, les domaines et les récoltes, protège-les".

On observe que cette requête est formulée selon le même schéma que la première, appelle les mêmes remarques stylistiques et ne diffère que par la nature sémique de cette requête : *saluo seritu* est substitué à *pihatu*. Ici encore, la reprise de l'apostrophe au destinataire appuie la demande :

"dieu grabovien"

b) Cette seconde demande s'achève par le *leitmotiv propitiatoire* :

futu fos, pacer, paše tua, ocre fisi, tote iouine, erer nomne, erar nomne.

1.5. La prière se termine comme elle avait commencé, par une invocation :

di grabovie, tio esu bue peracrei pihaclu ocreper fisiu totaper iouina, erer nomneper, erar nomneper, di grabovie, tio subocau.

"dieu grabovien, toi, par ce boeuf profane offert en victime expiatoire, de la part de la citadelle fisienne, de la part de la cité d'Iguvium, au nom de celle-ci, au nom de celle-là, dieu grabovien, je t'ai invoqué".

Cette invocation se distingue de manière significative de l'invocation initiale. Le verbe *subocau* remplace le groupe *subocau suboco* et cela peut appuyer l'interprétation de *subocau* comme un perfectum s'opposant à l'infectum *suboco* : la prière est maintenant achevée, elle fait partie des prières passées évoquées dans l'introduction pour amener la prière nouvelle. Le groupe *tio subocau (suboco)* qui mettait en place le discours et se trouvait naturellement à la première place est maintenant en position finale pour signifier la fermeture de ce discours. Quant au nom du dieu mis en apostrophe qui suivait le syntagme *tio subocau* lorsqu'il constituait un apport d'information (c'est tel dieu que j'invoque), il est ici placé en début de phrase comme un donné. On notera aussi l'habileté rhétorique qui consiste dans cet envoi final à annoncer la formule conclusive *tio subocau* par le *tio* cataphorique qui reste en suspens pendant la nomination des responsables du sacrifice.

Enfin, dans ce couplet résumptif *esu bue peracrei pihaclu* rappelle que le sacrifice du boeuf accompagné par cette prière était expiatoire : il visait à racheter par avance les fautes qu'auraient pu commettre les officiants à l'égard du rituel dont l'accomplissement constitue leur manière de respecter le contrat qui les lie au dieu invoqué.

La seconde prière aux dieux graboviens est strictement identique à la première à ceci près qu'à chacune de ses occurrences, *esu bue peracrei pihaclu* est remplacé par *esu bue peracrei pihaclu etru* "par cet autre, ce second boeuf...".

De même on trouve dans la troisième, régulièrement, *esu bue peracrei pihaclu tertiu* "par ce troisième boeuf..." et à l'extrême fin de cette troisième prière, est inséré entre "*erar nomneper*" et "*di grabovie, tiom subocau*" :

di grabovie tio comohota tribrisine buo peracnio pihaclo

"dieu grabovien, toi, par ce groupe de trois boeufs profanes apportés en victimes expiatoires (je t'invoque)".

B - Prière à Tefer Jovius

La prière à Tefer Jovius, la dernière qui figure dans le corpus que nous avons choisi, est quasiment identique à celle que l'on a adressée, par trois fois, à chacun des trois dieux graboviens, Jupiter, Mars et Vofionus.

Dei grabovi est remplacé par *tefro ioui* "Tefer Jovius" et *esu bue peracrei* par *esu sorsu persontru tefrali* "par ce sorsu persondru téfralien". L'épithète *tefrali* qui définit l'offrande comme propre au dieu invoqué donne un caractère moins impersonnel à cette prière. le sens de *sorsu persontru* est discuté et nous ne traduirons pas cette expression n'étant plus sûre de l'interprétation que nous avons précédemment retenue (18).

Par ailleurs le leitmotiv ne figure pas, après la deuxième partie de la prière qui évoque les fautes qui pourraient être commises et que doit racheter l'offrande (erreur du copiste ?).

Enfin, dans la première requête *pihatu* n'est pas repris devant *tota iiouina* et il en est de même pour *salua seritu* dans la seconde (-ce qui dénote une régularité d'écriture -).

C - Prière à Fisovius Sancius

La prière à Fisovius Sancius est plus originale bien qu'elle soit coulée dans le même moule rhétorique que les autres. De même que dans la prière à Tefer Jovius, le dieu invoqué et la nature de l'offrande varient par rapport à la prière aux dieux graboviens que nous avons étudiée. *Dei Grabovi* est remplacé par *Fisovi Sansi* "Fisovius Sancius" et *esu bue peracrei* par *esa mefa spefa fisouina* "par cette mefa spefa fisovienne". *Fisouina* appelle le même commentaire que *tefrali* et nous ne traduirons pas non plus *mefa spefa* (19).

Mais d'autres divergences apparaissent. Après la première partie (invocation, appel à la bienveillance divine et justification de cette démarche), la prière, proprement dite, est interrompue par une prescription (VI b 8/9 *suront poni pesnimu* "qu'on prie de même avec la boisson" et une courte phrase (VI b 9) réintroduit la prière :

(18) Cf. Kircher-Durand 1988, traduction des lignes VI b 37, VI b 39 et VI b 40 et notes 29 (§2) et 45.

(19) Cf. Kircher-Durand, 1988, note 29.

On observe par ailleurs que les bénéficiaires des bienfaits divins sont ici définis par d'autres caractéristiques que dans les autres textes. Cette façon de définir les éléments constitutifs de la société iguvienne, de son patrimoine et de ses activités est d'ailleurs plutôt un héritage qu'une innovation comme nous le précisons dans l'étude du vocabulaire.

Cette demande ne suit pas la construction "canonique" et ne met pas en pratique les figures de style que nous avons rencontrées dans les autres prières.

Mais ensuite, après le *leitmotiv propitiatoire* qui apparaît ici pour la première fois, nous retrouvons avec la *deuxième requête* d'appel à la protection, à la sauvegarde, *saluo seritu*, le schéma canonique à ceci près que, comme dans la prière à Tefer Jovius, *saluo seritu*, est mis en facteur commun à ses deux compléments.

Cette deuxième requête est, comme ailleurs, suivie du *leitmotiv propitiatoire* et le discours oratoire se termine par l'*invocation* résomptive qui ne diffère des autres que par l'absence de *pihaclu* entre *esa mefa fisouina* et *ocriper fisiu* et par l'ajout de *fisouie frite tiom subocau*, phrase sur laquelle s'achève la prière. Cette absence et cet ajout confirment l'observation selon laquelle cette prière se caractérise par le fait qu'elle n'envisage pas l'expiation - préalable - et que le fidèle n'apporte que sa confiance personnelle en la grâce divine (20).

La structure de ces textes de prière est donc très élaborée. Les différentes parties sont bien délimitées, souvent par la reprise au début et à la fin du terme ou de la locution qui pourrait leur servir de titre (*subocau suboco*, *pihaclu* et *subocau* qui répond à la fin au *subocau suboco* initial), ailleurs par la répétition de ce terme (*pihatu*, *saluo seritu*) et toujours, du moins dans les prières canoniques - aux dieux graboviens, par la présence d'une sorte de refrain, le *leitmotiv propitiatoire*, qui sert de transition de l'une à l'autre des parties.

(20) Pour ne pas se méprendre toutefois sur la "gratuité" de cette grâce divine, dont la conception ne devait pas être foncièrement différente à Iguvium et à Rome, on consultera Moussy 1966 (au moins les pages 475-476). L'auteur souligne bien que la "gratuité" exprimée par exemple par *gratiis* ou *gratuitus* en latin n'est pas synonyme de désintéressement et que *gratia* suppose un paiement en retour, paiement qui ne relève pas, dans le service gratuit, de l'obligation juridique mais de l'obligation morale.

L'examen du vocabulaire qui comporte de nombreuses expressions plus ou moins stéréotypées permet de souligner le caractère hérité de ces formules.

2. - QUELQUES UNITES LEXICALES REMARQUABLES

A - Les correspondances avec le *de Agricultura* de Caton

Les prières citées dans le *de Agricultura* sont en général des prières plus simples et plus courtes car il s'agit de prières privées effectuées lors de cérémonies religieuses accomplies par exemple avant de faire la moisson (CXLIII = 134) ou avant d'ouvrir une clairière dans un bois sacré (CLVIII = 139). Leur schéma est cependant comparable à celui des prières des Tables Eugubines : elles comportent une invocation, la mention de l'offrande et un appel à la bienveillance divine précisée par la nomination des bénéficiaires de cette demande.

La première prière à Janus peut être prise comme modèle des prières adressées à Janus et à Jupiter dans le chapitre CXLIII :

Jane pater, te, hac strue ommouenda, bonas preces precor, uti sies uolens, propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae.

"Janus père, en t'offrant cette "strues", je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves".

Outre le schéma d'ensemble que nous venons d'évoquer, on trouve dans ce texte des formules - souvent binaires - que l'on ne peut manquer de rapprocher de certaines expressions rencontrées dans les Tables Eugubines.

C'est d'abord le cas de (bonas) *preces precor* que l'on a mis en relation avec *subocau suboco*. S'autorisant de ce parallélisme, on peut voir dans *suboco* un substantif - sans désinence - marquant l'objet interne du verbe *subocau* plutôt qu'un nom-racine désignant l'être invoqué comme l'a proposé J. W. Poultney (21). On traduirait alors le groupe ombrien par "je t'adresse cette invocation". Mais

(21) Poultney 1959 : 241.

l'analyse intratextuelle du texte de prière ombrien nous a fait conclure qu'il était préférable de voir dans ce syntagme la reprise d'un même verbe au parfait puis au présent, seul le parfait figurant à la fin de la prière, lorsque le discours est achevé. Il faudrait alors plutôt citer ce texte de Caton dans la mesure où dans le paragraphe 3, après l'offrande de vin à Janus, la prière résomptive est ainsi formulée : *Jane pater, uti te strue ommouenda bonas preces precatus sum, eiusdem rei ergo...*, le perfectum *precatus sum* remplaçant l'infinitif *precor* des prières précédentes.

On rapprochera aussi (hac strue) *ommuenda* de T.E.V a 54 : *comohota (tribrisine buo)...*

La formule propitiatoire *uti sies uolens propitius* est présente toutes les prières que nous a transmises Caton (CXLIII = 134, CXLVIII = 139 et CL). Elle correspond aux locutions "*fos sei, pacer sei*" ou "*futu fos, pacer*" des Tables Eugubines. En calquant *fos, pacer* sur *uolens propitius*, on verrait dans *fos pacer* une redondance-stylistique -. Or, le sens de *fos* "favorable, bienveillant" - c'est-à-dire *beneuolens, propitius* - est bien justifié par l'étymologie (cf. lat. *faueo, faustus, etc...*). En revanche, *pacer* mis en relation avec *pase tua a*, comme nous avons essayé de le montrer, un tout autre sémantisme, celui de "respectueux du contrat, loyal". Il semble donc que dans les prières latines le rythme binaire ait été conservé cependant que le contenu sémantique des deux termes accouplés était neutralisé. On peut y voir la trace de la séparation effectuée peu à peu à Rome entre le juridique et le religieux, séparation qui conduisait entre autres à éliminer la notion de contrat, au sens strict du terme, des prières latines.

La nomination, par deux groupes binaires, des bénéficiaires de la bienveillance divine rappelle le caractère personnel de ces prières, accentué par la mention de *liberis meis*, groupe qui ne figure pas (au risque de rompre le rythme binaire) dans la prière plus solennelle à Mars qui accompagne la lustration des champs au moyen des *suouitaurilia* au chapitre CL (= 141). En effet seuls les êtres humains proches du fidèle sont cités. Néanmoins *domo familiaeque meae* évoque la domesticité, la richesse mobilière - humaine - c'est-à-dire des éléments relevant comme *ueiro, pequo, castruo fri* de la troisième fonction.

Ces connotations sont plus nettes dans la prière à Mars (Chapitre CL = 141) où le groupe verbal *salua seruassis* dont nous reparlerons a pour complément *pastores pecua* (22).

La prière au dieu non-identifié auquel est consacré le bois que l'on veut éclaircir au chapitre CXLVIII = 139 (*si deus, si dea es quoium illud sacrum est* "Qui que tu sois, dieu ou déesse, à qui ce bois est consacré") est aussi une prière propitiatoire du même schéma que la prière à Janus que nous avons citée et elle comporte les mêmes termes. Mais on y relève, outre l'ordre bouleversé des bénéficiaires, un ajout intéressant dans le cadre de la comparaison avec les prières ombriennes : "te hoc porco *piaculo* immolando bonas precesque precor uti sies uolens, propitius mihi, domo familiaeque meae liberisque meis".

Hoc porco piaculo répond en effet exactement à *esu bue pihaclu* ou *esu sorsu persondru pihaclu*. On retrouve l'indication du caractère expiatoire (au préalable) de la victime dans la prière à Mars du chapitre CL (= 141) : "te *hisce suouitaurilibus piaculo* (CL, 4) et aussi (ibidem) "quod tibi illoc porco neque satisfactum est te hoc porco *piaculo*". Dans ces deux dernières occurrences, *piaculo* a pu être considéré en latin comme un verbe mais en raison même des rapprochements que nous venons de souligner nous nous rangeons à l'avis de Berretoni 1967 (152-170) pour qui c'est ici comme ailleurs un substantif apposé à un nom à l'ablatif dans une phrase dépourvue de verbe (sc. *precor*).

Cette prière à Mars est plus longue que les autres prières mentionnées dans le *De Agricultura* et l'invocation propitiatoire y est suivie de plusieurs demandes apotropaïques précises et d'un appel à la protection. Nous ne relèverons que les éléments susceptibles d'être rapprochés des textes de prières ombriennes que nous avons étudiés. Il y en a deux très nets : *uisos inuisosque* et *salua seruassis*. Le groupe *uisos inuisosque* (CL = 141,2) suit le substantif *morbos* qu'il qualifie et qui est complément de (uti) *prohibessis, defendas auerruncesque*. C'est le correspondant exact de *uirseto*

(22) D'après Benveniste 1969 (I : 48 sqq) lat. *pastores* correspondrait à l'ombrien *uio* et à l'avestique *vīra* qui désignent la richesse mobilière en hommes. En dépit de son étymologie commune avec ces deux derniers termes, lat. *uir* désigne, lui, l'homme viril, éventuellement le guerrier c'est-à-dire ce que l'ombrien dénoté par *nerī* (cf. pour l'étymologie, lat. *Nero*, grec *ἄνθρωπος*, skr *nar-*).

uirseto "visible ou invisible" qui définissait *uas* terme générique dénotant les vices de forme qui pourraient perturber le déroulement de la cérémonie.

Salua seruassis (CL = 141,33) répond exactement à *salua seritu*.

On remarquera enfin que cette prière à Mars comporte, *in fine*, et non juste après l'invocation propitiatoire, une précaution répétée destinée à prévenir les insuffisances éventuelles de la prestation des êtres humains dans cette célébration de dons et de contre dons réciproques.

Mars pater, si quid tibi in illisce suou itaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suou itaurilibus piaculo... Si quid neque satisfactum est traduit un manque, une lacune (ou un défaut) et évoque donc très précisément la forme ombrienne *persei...uirseto uirseto uas est*.

Avec ce dernier exemple, nous avons affaire comme pour *subocau suboco* ou pour *fos* à une correspondance au plan du signifié - et plutôt ici du message - qui n'est pas accompagnée d'une correspondance formelle. Mais la plupart des termes que nous avons signalés chez Caton ont aussi un signifiant étymologiquement comparable aux lexèmes ombriens mis en parallèle. Tel était le cas pour *ommouenda/comohota*, *pecua/pequo*, *piaculo/pihaclu*, *uisos inuisosque/uirseto uirseto* ou *salua seruassis/salua seritu*.

On est ainsi amené à penser que l'ombrien partage avec le latin un héritage de formules lexicales consacrées. Certaines de ces expressions se retrouvent chez d'autres auteurs latins et/ou dans d'autres dialectes indo-européens, indo-iraniens notamment (23).

B - Les correspondances avec d'autres oeuvres latines, des textes indo-iraniens et d'autres documents indo-européens.

Le couple antithétique "visible-invisible" (24) est fréquent en védique sous la forme *dr̥ṣṭám adr̥ṣṭám* (cf. A. S. 2, 31, 2 a, A.S. 5, 23, 6 cd, A.S. 5, 23, 7 cd). C'est une manifestation parmi d'autres de l'usage poétique indo-européen qui consiste à spécifier la totalité, l'extension maximale de la qualification par un groupe

(23) Cf. sur l'héritage en matière de poétique, Schmitt 1967 et Haudry 1986 et 1987.

(24) Cf. Schmitt 1967, § 423-424-425-426.

binaire antithétique. En disant que ce que l'on énonce s'applique aux êtres ou objets pourvus de telle qualité et à ceux qui sont pourvus de la qualité contraire (souvent exprimée par le même lexème pourvu du préfixe privatif *n̄), on signifie le caractère absolu de cette prédication. Ce trait de style apparaît ailleurs dans les Tables Eugubines (cf. VI b 59-60 : *hostatu anhostatu*. On le trouve aussi en grec, par exemple dans *les travaux et les jours* d'Hésiode (3-7) :

ἄφατοί τε φατοί τε ῥητοί τε ἄρητοί etc.

C'est à la même manière de s'exprimer que peut être rattachée la tournure ombrienne *perne postne* (VI b 11 dans la prière à Fisovius Sancius) qui a des correspondants en indo-iraniens (25) : en avestique (Yt 10, 144) et en védique (R. S. 6, 19, 9 ab, R. S. 7, 104, 19 cd, R. S. 8, 48, 15 d, R. S. 8, 61, 16 ab) .

Le groupe *ueiro pequo* de l'énumération *nerf arsmo ueiro pequo* a un parallèle en védique (26) et en iranien où *pasu vira* est fréquent dans l'Avesta (27) (cf. Y 31, 15 c, Y 45, 9 d, Vr 7, 3, Yt 13, 10, V 6, 32, Y 58, 6, Y 9, 4, Yt 10, 112, Yt 13, 12, Yt 19, 32, V 10, 18) .

D'autres expressions des Tables Eugubines que l'on ne retrouve pas chez Caton ont des correspondants ailleurs. Il en est ainsi de la mention des bipèdes et des quadrupèdes (*dupursus peturpursus*) dans la prière à Fisovius Sancius (28). On retrouve cette locution dans un passage de Cicéron où cette réminiscence est assez inattendue (*De domo sua* 18, 48) :

hoc ministro omnium non bipedum solum sed etiam quadripedum impurissimo rem publicam perdidisti

"C'est avec cet agent le plus impur non seulement des bipèdes mais encore des quadrupèdes que tu as perdu la république" (sc. Clodius) .

Cette formule est courante en indo-iranien. On la trouve en avestique (29) : Y 9, 18 *bizangranam... caθwarθ.zangranam* (cf. Y 19, 8, Yt 5, 131), en védique : *cātuṣpād-dvipād-* (cf. A. S. 2, 34, 1 ab,

(25) Cf. Schmitt 1967 § 427 et 428.

(26) Cf. Dumézil 1961.

(27) Cf. Schmitt 1967 § 438-439.

(28) Sur les correspondants de cette expression ombrienne, cf. Schmitt 1967 § 18 et 431.

(29) Cf. E. Benveniste 1936 : 406.

A. S. 8, 2, 23 ab, A.S. 11, 2, 1, d, A. S. 19, 15, 2 b et R.S. 3, 62, 14 ac, R. S. 4, 51, 5 cd, R. S. 6, 71, 2 cd, R. S. 10, 97, 20 cd), dans les inscriptions d'Asoka (30) : dupadachatupadesu (CII I ed. Hultzsch Oxford 1925 p. 120 sqq) et en prakrit (31) : duppaya-caü ppaya- (*Samavayangasutta* 98, 8).

Nous retiendrons encore ditu (< *dH3-tod-) "donne, répands tes bienfaits", demande faite à Fisovius Sancius dont la prière recèle beaucoup d'éléments indo-européens qui n'ont guère de correspondants exacts en latin. On ne peut manquer, en effet, d'évoquer à propos de cette expression δωτιρες εάων épithète homérique de θεοί (cf. *Od.* VIII 325, etc...) "ces immortels qui nous donnent les biens" (traduction de V. Bérard dans l'édition des Belles Lettres de 1959). Les dieux indo-européens ont la fonction de donner ce que les hommes possèdent. On utilise rarement la racine de *deH3- pour dénoter ce que les hommes offrent aux dieux, offrandes qui s'expriment plutôt par la racine *dheH1- : les hommes apportent des offrandes et les dieux dispensent des bienfaits. Dans le processus du don et du contre-don, le procès exprimé par *dheH1- a souvent pour agent les hommes et, sauf peut-être en hittite (32), *deH3- sert à former des verbes dont les agents sont les dieux, volontiers qualifiés en latin de *di boni* (33).

Nous terminerons cet examen de l'héritage indo-européen en matière de poétique dans les Tables Eugubines en notant l'importance du nom, *nomne*, qui figure à maintes reprises dans l'énumération des êtres ou des entités qui offrent le sacrifice et dans celle des bénéficiaires des bienfaits demandés aux dieux (note 9, page 3). Le sens fort de l'ombrien *nomne*, toujours déterminé par *erer-* c'est-à-dire ocre fisei "la citadelle fisienne" - ou par *erar-* - c'est-à-dire tote iiovine "la cité d'Iguvium", est comparable à celui du latin *nomen* qui, lorsqu'il est précisé par *latinum* identifie un peuple et en même temps s'identifie à lui tout comme le védique *nama* quand il est qualifié par *aryam* (cf. R. S. 10, 49 3 cd par exemple).

(30) Cf. Bloch 1950 : 162.

(31) Cité par Pischel 1980 I, 8 : 14.

(32) Sur les formes hittites issues de *deH3- qui signifient "prendre", cf. Benveniste 1969, I : 81 sqq.

(33) Sur l'étymologie de *bonus* rattaché à la racine *deH3, cf. Kircher-Durand 1982 : 466-468.

CONCLUSION

L'analyse de la structure des textes que nous fournit la sixième table eugubine et l'attention portée à quelques correspondances lexicales entre ces documents et des documents latins, indo-iraniens ou grecs qui doivent en être rapprochés permet de proposer une certaine lecture de ces prières. Nous sommes en présence de ces oeuvres "multifonctionnelles" (34) où l'on voit l'objet rituel devenir un objet littéraire, un "monument", le passage d'un domaine à l'autre se manifestant notamment par la perfection formelle qui frappe le sentiment esthétique du récepteur.

Ce ne sont pas des prières personnelles et spontanées mais de véritables discours oratoires (3) officiels et solennels. L'appareil énonciatif mis en oeuvre et la fermeté de l'argumentation invitent à y voir le résultat du travail d'un collège de prêtres rompus aux pratiques de la rhétorique ancienne à partir d'une tradition religieuse orale bien conservée par des générations d'Indo-Européens établis en Ombrie.

Les frères Atiédiens s'étaient peut-être mis à l'école de Rome qui avait soumis l'Ombrie dès la bataille de Sentinum qui mit fin à la troisième guerre samnite en 295.

De nombreux procédés de style sur lesquels nous n'avons pu insister dans le cadre de cet article (allitérations, rythme binaire, chiasmes, antithèses, paronomases, cataphores et figures étymologiques) sont utilisés dans les Tables Eugubines avec la même habileté que dans les discours et traités des plus célèbres orateurs latins. Il convient d'ailleurs de rappeler ici que les textes de prières ombriens ne figurent que dans les tables en alphabet latin qui ont été gravées entre 150 et 70 avant Jésus Christ.

Ces prières ne sont pas des prières de louange mais des prières de sollicitation, de demande, fondées, pragmatiquement, sur le principe bien indo-européen de la réciprocité des prestations, ici entre hommes et dieux. Toute faute peut ainsi être rachetée et toute offrande, sacrifice ou prière, appelle un contre-don, la protection

(34) Nous empruntons ce terme à P. Galand-Pernet qui l'utilisa notamment à la session d'Aussois de 1987 à propos de quelques contes berbères.

de la communauté des fidèles. La confiance des demandeurs repose sur la conscience qu'ils ont d'observer scrupuleusement le rituel (*arsie*) et sur la certitude que la divinité invoquée respectera le contrat (*pase*). Le religieux et le juridique sont ainsi intimement liés tout comme chez le "Mitra-Contrat" de l'Inde védique et l'aspect rhétorique de l'argumentation au plan formel trouve une pleine justification au plan du contenu.

Au-delà des mots et des formules visiblement hérités, c'est donc le mode de pensée indo-européen - que G. Dumézil nommait l'idéologie des Indo-Européens - qui s'exprime avec force et maturité poétique dans les prières de la sixième table de Gubbio. La marque italique y est importante aussi : on trouve en Ombrie tout comme dans la religion romaine traditionnelle (35) une religion communautaire dont les rites sont soigneusement codifiés. Faut-il y déceler un héritage commun consolidé par le voisinage ou accru par l'emprunt culturel aux vainqueurs ?

Chantal KIRCHER

(35) Cf. sur ce point, outre les nombreux et célèbres ouvrages consacrés à la religion romaine, Scheid 1985.

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE E. 1936, "Sur quelques dvandvas avestiques" *BSOS* 8.
- BENVENISTE E. 1945, "Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques" *R.H.R* CXXIX, I "Triades ombriennes" : 7-9.
- BENVENISTE E. 1966, "Problèmes de linguistique générale, Paris NRF Gallimard.
- BENVENISTE E. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 tomes (I et II), Paris, éditions de Minuit.
- BERRETONI P. 1967, "Sopra una formula piaculare nel de agricultura di Catone" *studi et saggi linguistici* 7 : 152-170.
- BLOCH, J. 1950, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris.
- CARTRY M. 1987, *Sous le masque de l'animal*, Essai sur le sacrifice en Afrique noire, Paris.
- DEVOTO G. 1948, *Le tavole di Gubbio*, Firenze, Italie.
- DUMEZIL G. 1952, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, P.U.F.
- DUMEZIL G. 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus vol. XXXI, Bruxelles.
- DUMEZIL G. 1961, "Quaestiunculae Indo-Italicae" 8-10 ; 9, "Un parallèle védique à l'énumération d'Iguvium nerf arsmo..." *Latomus* 20 : 257-262.
- HAUDRY J. 1986, "Tradition indo-européenne et linguistique" *I-G (L'information grammaticale)* 29 : 3sqq.
- HAUDRY J. 1987, "Linguistique et mythologie comparée" *I-G* 34 : 3-8.
- HUMMEL P. 1987, "Philos" *I-G* 34 : 36-41.
- KIRCHER-DURAND C. 1982, *Les noms en -nus, -na, -num du latin classique* LAMA n° 7, Nice.
- KIRCHER-DURAND C. 1988, "Don et échange entre hommes et dieux : la fidélité réciproque fondée sur le contrat

dans l'Ombrie du deuxième siècle avant Jésus-Christ à partir des Tables Eugubines" (traduction de la table VI jusqu'à VI b 47), Hommages à René Braun *Annales de la faculté des Lettres de Nice*.

- MAUSS M. 1966, *Sociologie et anthropologie*, 3ème édition, Paris, PUF.
- MOUSSY C. 1966, *Gratia et sa famille*, Paris, PUF.
- PINAULT G. 1982, "L'expression indo-européenne de la nomination", *Etudes indo-européennes* n° 3, Lyon : 15-36.
- PISCHEL R. 1900, *Grammatik der Prakit Sprachen*, Strasbourg.
- POULTNEY J.W. 1959, *The bronze tables of Iguvium*, American Philological Association.
- SCHEID J. 1985, *Religion et piété à Rome*, Paris, Editions de la Découverte.
- SCHMITT R. 1967, *Dichtung und Dichtersprache in Indogermanischen Zeit*, Otto Harrasowitz.
- TAILLARDAT J. 1982, "Pilotes, pistis et foedus" *REG XCV* : 1-14.

LE BRAHMANE ET LE ROI

Les brahmanes constituent la première caste de la société indienne. Quant au Roi (*rājan*), il appartient à la caste des *kṣatrya* ; et, selon l'expression de Dumézil, il est *kṣatrya* au maximum, c'est-à-dire administrateur et guerrier. Ces deux castes possèdent une prédominance qui est très souvent signalée, comme d'ailleurs la possibilité de leur union (1). Elles constituent les deux forces (*Ubhe vīrye*). Elles ne s'opposent pas moins par un certain nombre de notions indiquées dans le tableau suivant :

(1) *predam brahṃa predam kṣatram brahṃakṣatrayoh saṃsṛtyai* "que s'avance l'autorité spirituelle, que s'avance l'autorité temporelle. Qu'elles s'avancent vers leur union". L'emploi du duel est à noter ; il signifie qu'on se trouve en présence d'une personne mixte, aucune des deux moitiés n'est complète, ces moitiés ne sont pas égales ; il y a prédominance du tout.

Brahmane	:	Roi
brahman	:	kṣatra
(Mitra (Agni	:	Varuṇa) Indra) ^(x)
Dharma	:	Artha
manas	:	vāc
celui qui conçoit (abhigantṛ)	:	celui qui agit (kartṛ)
le conseil (kratu)	:	l'exécutant (xx) (dakṣa)
Intelligence	:	Volonté

TABLEAU I

(x) Le coupage de ces dieux est d'une manière très significative exprimé par un duel *Mitrāvaruṇau*.

(xx) *Śatapatha Brāhmaṇa* IV, 1, 4, 1.

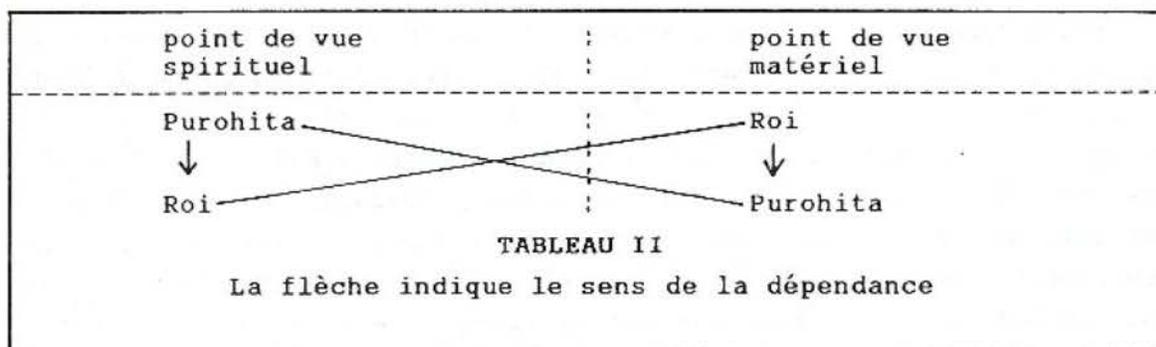
La source de leur pouvoir est appelée pour chacun d'eux : le *brahman* et le *kṣatra* qui correspond au latin *imperium*. Le *brahman* est supérieur car c'est le *brahman* qui donne naissance au *kṣatra* ; celui-ci ne peut subsister sans le *brahman*, tandis que l'énergie mise en jeu dans le sacrifice peut subsister sans le *kṣatra*. Le *brahman-kṣatra* constitue une unité de forces dont aucune des deux moitiés n'est complète en elle-même ; elles ne sont pas égales ; il y a prédominance du tout.

La puissance mise en jeu dans le sacrifice est celle à laquelle il appartient de fixer l'ensemble des obligations : le *dharma*, l'autre, se situe au niveau de l'*artha*.

On se trouve en présence de deux activités ; d'un côté : la Pensée *manas*, de l'autre la Parole *vāc*.

Il convient d'expliquer pourquoi ces deux notions interviennent pour caractériser l'activité du Roi. Pour cela nous allons étudier la situation respective du Roi par rapport à un brahmane qu'il cotoie continuellement : le *purohita*.

Le mot *purohita* (2) signifie littéralement "celui qui est placé en avant". Il s'agit d'un brahmane qui est attaché à un Roi. La relation qui les unit est complexe : selon le point de vue auquel on se place, il faut placer le *purohita* avant le roi ou inversement.



C'est dans le sacrifice célébré par le Roi qu'on voit le plus nettement ce renversement de point de vue. Pendant la durée du sacrifice, le Roi est assimilé au prêtre ; mais, quand il est achevé le roi redevient ce qu'il est en réalité : un *kṣatriya*.

Se plaçant au point de vue spirituel, le Rg-V: IV, 50,8 nous dit que tout est régulier lorsque le brahmane marche en avant car l'autorité temporelle du Roi se trouve garantie du fait qu'elle reconnaît la prédominance de l'autorité spirituelle qui lui permet d'être "vivifié". Le brahmane n'est pas le sujet du roi. Il n'est pas soumis à son bâton (*daṇḍa*) (3) ; bien au contraire, il possède un contre bâton (*pratidaṇḍa*) c'est-à-dire un pouvoir de malédiction qu'il peut utiliser contre tous (Roi compris).

D'un point de vue matériel, le brahmane dépend du Roi, car la fonction de *purohita* est son gagne pain et il marche derrière le Roi, parmi sa suite. C'est le Roi qui assure la protection du brahmane.

(2) *purohita* se décompose en *purā* = devant et de l'adjectif verbal de *Dhā* (1) *hita* = placer. Il est en général traduit par *chapelain*. Dumont, *op. cit.* p. 353, fait quelques restrictions. Ce mot correspond au latin *praepositus*

(3) *daṇḍa* signifie en même temps : bâton, armée, exercice du pouvoir

Celui-ci est d'ailleurs tout à fait conscient de cette dépendance.

Beaucoup d'auteurs ont pensé que la structure de cette relation entre le brahmane et le Roi résultait d'une lutte entre les deux premières castes de la société. Contre une telle interprétation, Dumont (4) a fait valoir que les légendes - on ne peut pas s'adresser à l'Histoire - ne nous présentent aucune tentative des Brahmanes pour s'emparer du pouvoir politique, mais au contraire une constance de la relation, les luttes n'ayant pas pour but de la renverser mais de la maintenir en face des tentatives de dépassement de l'une ou l'autre partie.

Selon Dumézil (5), la première classe de la société présente un caractère dualiste comme celle des dieux qui lui correspond "Deux dieux se trouvent être en même temps les dieux souverains, la projection cosmique de la souveraineté terrestre : Mitra et Varuṇa". Ils se définissent par leur opposition. Varuṇa, c'est l'aspect terrible de la souveraineté, magico-religion, en revanche Mitra est son aspect amical, proprement religieux. A un échelon inférieur, le Roi possède aussi un caractère magico-religieux. Il s'est effacé peu à peu par un processus de sécularisation qui a laissé apparaître une sorte de contrat entre les avantages procurés par le Roi et les prestations qu'il reçoit.

Selon la légende de Manu rapportée par le *Mahābhārata*, le Roi a été donné aux hommes. Son action est celle d'une force physique (*ojas*) (6). Mais celle-ci n'est pas arbitraire. Elle doit s'exercer pour accomplir ses devoirs qu'on peut exprimer en suivant Lingat par la formule (7).

Protection des sujets : prajānām paripālanam

Le Roi doit protéger ses sujets contre les ennemis de l'extérieur par la guerre, ce qui est la fonction propre du *kṣatriya* ou par une habile politique de paix. Il doit aussi les protéger contre ceux qui, à l'intérieur troublent l'ordre public en empêchant les gens

(4) DUMONT *Homo Hierarchicus* p. 356-7 (Paris 1966)

(5) DUMÉZIL *Mitra-Varuṇa Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, p. 44 (Paris 1940).

(6) *ojas* est au dire de Dumézil [*Jupiter, Mars, Quirinus* IV 107-8, Paris 1946] une racine indo-européenne et a la valeur "indriqué" de "force brutale"

(7) LINGAT (R) *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde* p. 248. Ouvrage publié sous les auspices de l'Institut de droit comparé de l'Université de Paris - Paris - La Haye 1967.

d'accomplir leur devoir, constituant de véritables "épines" (*kaṇṭaka*). C'est la raison de son pouvoir de punir symbolisé par le bâton (*Mānavadharmasāstra* VII 19-34]. Ce pouvoir est d'institution divine, c'est une prérogative essentielle et le Roi ne peut pas s'y soustraire. Il doit veiller à l'exécution des pénitences imposées à ses sujets ; il est le garant de la paix. Le *Mahābhārata* lui assigne également la protection des faibles (XII, 67, 16).

A cette fonction de protection se rattache l'obligation qui lui est faite d'assurer la prospérité du royaume. Cette activité est du domaine de l'*artha*. Sous son aspect politique comme sous son aspect économique, l'activité royale vise une fin utilitaire qu'elle se propose d'atteindre par des moyens rationnels. Elle appartient au type que Max Weber a qualifié de "Rationalzweck". Ce qui implique de la part du Roi qu'il soit compétent ou que du moins il sache choisir un premier ministre compétent.

Certes l'activité royale repose sur la force mais elle est avant tout "parole". Commentant *Hésiode*, Isabelle Turcan écrit : le "roi institue la mesure, assure le bon fonctionnement de la communauté par la magie de sa parole : don divin que symbolise la force illocutoire des énoncés performatifs" (8). D'un autre côté pour Coomaraswamy qui s'intéresse surtout au domaine indien : "ce n'est pas de ces mains que travaille le roi mais par son *fiat* ou ses édits (*śāsana*). Il est la Parole qui rend effective les intentions de l'Autorité spirituelle" (9). La révolte contre un roi despotique ou ayant failli à son rôle de protecteur est approuvée par le *Mahābhārata*.

On ne peut pas dire que le pouvoir du roi soit absolu. Certes, il l'emporte sans doute sur celui du ou des conseils qui sont autour de lui, mais son *kṣātra* est limité au territoire sur lequel il s'exerce comme l'est le droit de propriété ; le roi d'ailleurs est dit "propriétaire" (*svāmin*). Beaucoup plus importante encore est la limitation que lui impose le *Dharma*, que le Brahmane a pour fonction d'énoncer. C'est lui qui énonce le *Kratu*, le Conseil. C'est ce conseil qui donne vie à l'activité royale. Il joue par rapport au Roi un rôle analogue à celui du père dont la semence féconde le champ.

(8) Isabelle TURCAN "Dire et faire dans le vocabulaire des institutions indo-européennes - *Etudes Indo-Européennes* n° 1.

(9) A. COOMARASWAMY *Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne* (Milano 1985) p. 25.

Mais en retour, ce sera lui, le Roi, qui donnera au kratu son efficacité en lui donnant une manifestation visible. L'acte qui n'est pas conforme est "mal fait" ce que le sanskrit assimile à "non fait" (10).

Certes on doit toujours maintenir un équilibre entre les trois buts de la vie en respectant leur ordre hiérarchique. Mais, en ce qui concerne le Roi, sa préoccupation prépondérante doit être l'*artha* pour la raison indiquée par le *Kāma Sūtra* (loc. cit.) que "c'est d'*artha* seul que dépend la subsistance du peuple".

La parole royale est essentiellement utilitaire, mais elle ne saurait atteindre son but lorsqu'elle n'est pas désintéressée par rapport à la personnalité propre du Roi, ainsi Nahuṣa qui avait un moment pris la place d'Indra, vit sa carrière brisée parce qu'il avait fait preuve d'une trop grande arrogance (*Śatapatha Brāhmaṇa* V, 1, 2).

Les actes royaux ne doivent pas non plus être des réactions au plaisir ou à la souffrance (11). Ils doivent être d'une part conformes à la loi éternelle, mais aussi utiles au peuple. La solidarité de la première et de la troisième fonctions qui comprennent toutes deux des préoccupations dont le roi doit se soucier, est marquée par le mythe. Tantôt Pṛthu, tantôt Manu apparaissent comme sacrificateur (première fonction) et comme initiateurs de l'agriculture.

Ainsi la Royauté indienne se trouve fondée sur un double principe : -divin, par son aspect magique et -humain, par la réciprocité des obligations qu'elle implique. Les rites pratiques au cours de la cérémonie d'investiture (*rājasūya*) reprennent symboliquement cette dualité : les uns ont un caractère religieux, d'autres sont des épreuves d'aptitude.

(10) En sanskrit le préfixe *a* par ex. *akṛta* n'exprime pas seulement l'inexistence mais malformation.

(11) *Bhagavad-gītā* IV, 18 - Une telle action est dite *akṛtana* (cf. note précédente).

Rites du rājasūya (12)	
I) à intention religieuse	II) témoignages d'aptitudes
- pressurage du soma	
- invitation faite aux dieux de conférer leurs pouvoirs au prince	Tir à l'arc
- ablution	Razzia de vaches
- oblation dans le feu sacré	Jeu de dé
- présentation de l'arc et des trois flèches symbolisant la victoire dans toutes les directions cardinales.	
- regard porté successivement à chaque.	
- lustration	

TABLEAU III

L'unanimité dans le peuple est la conséquence du bon accomplissement des activités relevant de la troisième fonction et du bon fonctionnement de la relation entre la première et la deuxième fonction.

La relation entre le *brahma* et le *kṣatra* est très étroite ; la Royauté qui est Parole effective ne peut exister que dans son union avec le Sacerdoce qui est Vérité. Sur le plan mythologique ils sont représentés par deux jumeaux de sexes opposés et comme des époux. Cette relation est souvent représentée sous forme d'un mariage [*Aitareya-Brāhmaṇa* VIII 27] (13). La similitude existant entre ces deux types d'union est qu'aucun des éléments n'est complet sans l'autre. Ils constituent deux moitiés. Mais celles-ci ne sont pas

(12) *rājasūya* de la rac *SŪ* qui a deux sens

1) forcer à, inciter, susciter

2) vivifier, donner la vie, animer

Le second paraît mieux s'accorder avec le symbolisme sexuel auquel nous avons fait allusion plus loin.

Les données sur lesquelles nous nous sommes appuyés pour établir le tableau III sont extraites de Jeannine AUBOYER *La vie quotidienne dans l'Inde jusqu'au VIII^e siècle* (Paris 1961).

(13) "Nous t'avons pris par la main droite" est-il dit dans *Rg* X, 47, 1 pour désigner cette union ; or ce geste constitue le premier rite matrimonial.

égales. Leur lien est celui de la partie au tout où le tout est la source de la partie et son élément fécondant. Ainsi le Brahmane fait acte de Père en fécondant le Roi de son "conseil". Mais ce sera alors "le Roi qui donnera lui-même effet à ce Conseil par son *"fiat"*. Ainsi dans le couple Brahmane-Roi, le Brahmane est l'élément masculin et le Roi l'élément féminin.

Les points communs entre le Roi et la femme sont leur commune vocation de "diriger" le Roi, son royaume et la femme, sa maison. Or toute activité administrative suppose un principe supérieur d'autorité au nom duquel l'Administrateur agit. Pour le roi, c'est le Dharma, pour la femme, c'est son mari.

Si le roi présente beaucoup de ressemblance avec la femme, il existe un point sur lequel il s'en différencie nettement. Alors que la femme recherche l'ornement (*alamkāra*), le Roi doit posséder une véritable (compétence) (*sagesse:prajña*) en vue de remplir sa fonction qui est de protéger ses sujets et d'assurer leur prospérité. Par cette obligation le Roi qui est femme par rapport au Sacerdoce est viril par rapport au peuple.

Nous venons d'étudier les rapports entre le Brahmane et le Roi en nous plaçant essentiellement du point de vue de la *doctrine politique*. C'est pourquoi, de préférence aux *Arthaśāstra* surtout axés sur les faits, nous nous sommes appuyés sur les *Dharmaśāstra* dont les idées sont très semblables à celles exprimées dans le *Mahābhārata*. Le Brahmane et le Roi sont deux autorités dont les rapports sont très complexes. Pour les représenter nous avons utilisé le modèle indien de l'autorité qui a été établi par Dumont. Nous l'avons complété par le modèle sexuel qui, dans l'idéologie indienne, est susceptible de représenter toute bipolarité. Ces modèles nous ont permis de mettre en évidence que la royauté indienne qui est une royauté sacrée n'est pas absolue et qu'elle n'est pas non plus une théocratie.

QUELQUES REMARQUES SUR LE SENS ET LA LECTURE HITTITE
DE L'EXPRESSION SUM. INIM IZI (ou INIM BIL)
DANS LES TEXTES KUB 5.11 ET KUB 13.4.*

1- La tablette KUB 5.11 (ductus hitt. classique) est le compte rendu d'une consultation oraculaire au sujet d'un songe du roi :

Ro I 1 [Û^{usu}.Û] ðUTU^{sr} I-NA^{usu} Ti-Ii-ú-ra I-MUR za-aš' (texte:ah)-
hi-ya-wa² [... ..] ðUTU^{sr} še-eš-zi nu-wa me-mi-eš-ki-iz-zi¹ [...
..] u-uh-hu-un... "Il/elle considéra (1), à Tiliura (2), le songe (3)
de Mon Soleil (= du roi). En songe (4) [... ..], Mon Soleil repose
et dit : '[... ..] j'ai vu'".

* Je remercie Jean Haudry qui a attiré mon attention sur ces textes.

(1) : La forme verbale hittite a-uš-ta (prét. 3e sg.) est très souvent notée à l'aide de l'akkadogramme I-MUR dans les textes oraculaires ; cf. A. Kammenhuber, *Hw*², A-p. 611 a.

(2) Sur ce toponyme, voir G.F. del Monte, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, VI [1978] p. 421-22.

(3) La restauration du sumérogramme Û^{usu} dans la lacune que présente la ligne Ro I 1, est empruntée aux passages suivants : [š]A ? ð UTU^{sr} Û-it Vo IV 49' "avec ce songe de Mon Soleil" ; a-ši Û "ce songe" I 26, 30, 44, 56. Voir aussi la note suivante.

(4) Plusieurs textes parallèles montrent que la leçon za-ah-hi-ya(-wa) "au combat" (attestée au Ro II) est à corriger en za-aš'-hi-ya(-wa) "en songe" ; e.g. KBo 23.113 Vo III 12' Û ð UTU^{sr} AS (= I-NA)^{usu} Ki-en-ta I-MUR nu-wa Û-y [a...]. "Il/Elle considéra, à K., le songe de Mon Soleil. En songe [...]" ; KUB 48.118 Ro I 1 [...I-N]A^{usu} U-uš-sa I-MUR nu-wa za-aš-hi-ya [...].

A l'occasion de cette consultation, les "entrailles/chairs" (TE.^{ms}i) (5) sont interrogées par le "HAL" "devin" (Ro I 10 et passim), les "oiseaux" (MUŠEN.^{ms}.) observés par le "IGI.MUŠEN" "augure" (Ro I 14 et passim) et les sorts (KIN) tirés par la "ŠU.GI" "vieille" (Ro I 28 et passim) (6). On cherche ainsi à vérifier si le songe en question doit être interprété comme une manifestation de la colère divine; e.g. Ro I 26... a-šī Ū ŠA DINGIR.^{ms} ku-in-ki TUKU.TUKU-ta-an " [i-šī-y] a-aḫ-ta (7) nu TE.^{ms} NU.SIG₅-du ŠU-TUM (8) GUB-aš NU.SIG₅, "Ce songe a annoncé (9) quelque sujet de colère pour la divinité (10). Que les chairs soient adverses ! ŠUTU(M) du côté gauche. Adverse." - De même ib. Ro I 30.

De ce fait, les mots *kartimmiyatt-* (c) "courroux, colère", *kartimmiyawant-* "courroucé" (11) reviennent souvent dans ce compte rendu; e.g. Ro I 6... ŠA DINGIR.^{ms} TUKU.TUKU-za "le courroux de la divinité"; Vo IV 46' DINGIR.^{ms} TUKU.TUKU-u-an-za "la divinité courroucée". Autre synonyme: *karpi-* (c.) "colère, fureur" (I 29, 58, III 23', IV 28'); noter Vo IV 29'... [ŠA DINGIR.^{ms} kar-pí-iš (12)].

Il résultera de cette investigation que le dieu de l'Orage de Hatti est irrité; Vo IV 37' Ū URUKU.BABBAR-ti ku-it ŠA É.DINGIR.^{ms} TUKU.TUKU-at-ti SIXŠA-at "comme le dieu de l'Orage de Hatti s'est fixé dans son courroux, à l'intérieur de son temple". Un sacrifice expiatoire lui sera offert (13).

(5) TE.^{ms}i: acrographie du mot akkad. *têrtu(m)* "décret divin, oracle, exta" [cf. W. von Soden, *Ahw*, III p. 1350 sqq.], voir E. Laroche, *RHA* 12, fasc. 54, 1952, p. 23; *Rev. Ass.* 64, 1970, p. 139 n. 1.

(6) Sur ces termes, voir A. Kammenhuber, *Theth.* 7, p. 119-136.

(7) Restauration d'après Ro I 30, 44, etc.

(8) Sur cette lecture, voir H.A. Hoffner (: *Studia Med.* I/1, 1979, p. 264 et n. 15; *CHD* 3/1, p. 48 b) qui examine aussi l'équation (ERÍN.^{ms}) ŠU-TUM/ŠU-TI = hitt. *latti-* (c.) "tribu nomade, troupe (errante d'hommes), horde (?)". Suivant cet auteur le terme ŠU-TUM aurait dans les textes d'extispicine un sens analogue à celui des mots akkad. *kisru(m)* et *kisirtu(m)*, cf. *CAD* K 436a, 439b. - La lecture ŠU.^{ms} ("main") proposée autrefois par E. Laroche, *RHA* 12, fasc. 54, 1952, p. 29, est à présent abandonnée.

(9) Sur le sens du verbe *išiyahḫ-*, cf. H.M. Kümmel, *StBot.* 3, p. 18 sqq.; J. Puhvel, *HED* I/2, p. 409-413.

(10) Cet énoncé hittite peut être interprété aussi comme une interrogation.

(11) Voir les remarques de O. Szemerényi, *Donum Balticum (Mélanges S. Stang)*, p. 517 sqq. sur l'étymologie de ces formes.

(12) Cf. A. Archi, *Oriens Ant.* 13, 1974, p. 129.

(13) Voir sur ce passage A. Kammenhuber, *Hw* 2 A-p. 296b sqq. - Noter aussi la variante graphique Ū URUKU.^{ms} PA-ti au Vo IV 39'.

2- Mais l'enquête vise à élucider un autre point aussi. La divinité aurait-elle proféré des paroles hostiles ? (14) La réponse sera de nouveau affirmative. Dans trois endroits (malheureusement fragmentaires) de la deuxième colonne nous lisons :

Ro II 30 INIM ^{LU}KUR xx [,

Ro II 34 INIM ^{LU}KUR ku-x [,

Ro II 37 [INI]M ^{LU}KUR °U x [

Malgré l'absence de compléments phonétiques, on peut comprendre le dernier passage ainsi : "(la) parole/(le) propos hostile du dieu de l'Orage [" (15). A l'appui de cette interprétation, on peut rappeler deux textes mythologiques : KUB 33.21 Vo IV 20' [...ŠA °U har-š] a-an-na-aš kar-pi-iš²¹ "[kar-di-mi-ya-az ša-]a-wa'-ar HUL-lu-un me-mi-an "du dieu de l'Orage de la Tête la colère, le courroux, la fureur, le méchant propos" (16) ; KUB 33.68 Ro II 11 zi-ga °U i-da-a-lu ud-da-a-ar ar-ḥa pé-eš-šī-ya¹² nu-za a-aš-šu ud-da-a-ar da-a "mais toi, ô dieu de l'Orage, rejette les méchants propos et garde les bons (17) !"

3.1- Le rédacteur du compte rendu oraculaire KUB 5.11 qualifie la parole de la divinité courroucée d'une autre manière aussi : elle est "de feu" (18) (ou suivant une lecture différente "brûlante"). Les textes ne nous livrent pas la lecture hittite de l'expression notée à

(14) Le mortel prête constamment une oreille attentive à la parole des dieux : ABoT 44 + Ro I' 57. nu ud-da-a-ar-ti-it iš-ta-ma-a[š-zi]" et il [= le mortel] écoute ta parole" (cf. H.G. Güterbock, JACS 78, 1958, p. 241) ; -KBo 7.28 Vo 41' nu EGIR.UD¹¹ [DING]IR¹² -na-an ud-da-a-ar ir-ḥa-a-an e-eš-tu[...] "Und bis zum Ende der Tage soll der Götter Wort "besorgt" werden !" (cf. H.C.G., Corolla Linguistica, Fs. F. Sommer, p. 65) ; -VBoT 58 IV 8 [DING]IR¹³ -aš ud-da-a-ar ú-ul ku-it-ki ḥar-ni-in-ku-un..." je n'ai porté aucune atteinte à la parole des dieux" ; -etc.

(15) Nous avons la lecture hittite du syntagme sum. INIM ^{LU}KUR dans les textes : KUB 14.1 Ro 24, 37 ku[-u-ru]-ra-aš me-mi-an (cf. H. Otten, StBoT 11, p. 16) ; KUB 31.42 Ro II 9, KUB 31.44 Ro II 7 (cf. E. von Schuler, Orientalia 25, 1956, p. 226) ; KUB 23.72 + Vo 27, 60 ; etc.

(16) La restauration °U ḥarš/jannaš est empruntée au Vo III 11', 15' (cf. E. Laroche, TWH p. 61 sqq). Pour la traduction "dieu de la Tête [= de la personne], voir E. Laroche, Recherches, p. 110 (mais la notation géminée -nn- reste inexplicable) ; aliter O. Carruba, Die Satzeinleitenden Partikeln, p. 21 n. 9 "Wettergott des Gewitters" (E. Neu, StBoT. 12, p. 47 n. 17 émet toutefois de sérieuses réserves sur cette nouvelle interprétation).

(17) Cf. C. Watkins, Gs. H. Kronasser, p. 257.

(18) Dans les textes hittites le courroux divin est souvent comparé au "feu" ; e.g. KUB 17.10 Vo III 21¹⁴ Te-li-pi-nu-uš kar-di-mi-ya-u-wa-an-za ZI-ŠU k[a-ra-a-az-ši-iš] (22) ú-ri-wa-ra-an pa!-a-ah-hur nu ki-i pa-a-ah-hur ma-a-ah-ḥa[-an ki-iš-ta-ri] (23) kar-pi-ša kar-di-mi-ya-az ša-a-u-wa-ar QA-TWH-M[A ki-iš-tā-ru] "comme le feu brûlant [est] le dieu courroucé, Telibinu, son âme (et) ses entrailles (σχήμα καθ' ἑλὸν καὶ μέρος) ; de même que ce feu s'éteint, que sa colère, son courroux, sa fureur s'éteignent aussi !" (voir pour l'établissement du texte, H. G. Güterbock apud E. Laroche, TWH p. 35 n. 27).

l'aide des signes KA.NE (19) et qui est habituellement transcrite avec les valeurs INIM.IZI (20). D'après les formes pronominales qui la déterminent, on peut en conclure qu'elle est de genre inanimé :

-INIM.IZI *kuitki* [KUB 5.11 Ro I 44 ; -KUB 13.4 Vo III 48
// 13.5 (+) Vo III 18'-19'] ;
- *ki kuit* INIM.IZI...[KUB 5.11 Ro II 1, Vo III 26', IV 45', 49']. (21)

Le syntagme *aši* INIM.IZI [Vo IV 56'] est ambigu, car le pronom/adjectif anaphorique *aši* fonctionne comme nom-acc. sg. c. et nt. (22).

Des deux termes polysémiques *memiya(n)* - (de genre animé) (23) et *uttar*, gén. *uddanaš*, (nt) (24) "mot, parole ; rumeur ; -fait, acte ; -chose, affaire" donnés comme équivalents du sum. KA/INIM, c'est le deuxième qu'il faut retenir dans le cas présent en raison de son genre inanimé. En faveur de la valeur IZI du signe NE (cf. R. Labat, *Manuel* 3, n° 172) pourraient plaider deux passages (Ro I 8-9 et I 47-48) de la tablette KUB 5.11 où le sumérogramme IZI = hitt. *paḥḥur*, gén. *paḥḥuenaš*, (nt.) "feu (25), incendie ; -feu de la colère, irritation" (26) apparaît seul et au sens figuré (voir infra § 5). Mais le signe NE est employé aussi avec la valeur BIL = hitt. *war-* "brûler" (intr.) dans les tablettes trouvées à Boğazköy.

(19) Il n'y a pas d'espace entre les signes KA/INIM et NE/IZI/BIL.

(20) E.H. Sturtevant - G. Bechtel, *Hittite Chrest.* [1935] p. 160 : III 48 ont lu KA.IZI. En 1952, J. Friedrich, *HW*, p. 279 b a suggéré la transcription INIM.IZI en l'expliquant par la glose "*glühendes (feindliches ?) Wort*", mais il a indiqué aussi, comme autre possibilité, le sens (à notre avis) erroné de "*Angelegenheit des Feuers*". Il a été suivi par A. Archi, *SMEA* 16, 1975 p. 148 n. 79, et A. Kammenhuber, *HW* 2 [Lfg 5, 1980] A-p. 400 a. Toutefois, ces auteurs n'ont retenu que la deuxième interprétation ("*la questione dell' incendio*"). De son côté I. Singer, *StBot.* 28 [1984], p. 28, 200 a signalé l'emploi particulier de la séquence KA.NE avec le déterminatif UZU (précédant les noms des parties du corps) au sens de "viandes rôties" (KBo 23.91 Ro I 17', etc.). Le terme correspondant akkad. *šumū* est attesté dans CTH 809 (recettes contre les ophtalmies), KUB 4.55, 6' // KUB 37.2 Ro 27' (cf. W. von Soden, *AHW* III p. 1275 b). Nous n'examinerons pas cet emploi dans notre étude.

(21) Passages fragmentaires : Ro I 56, Vo III 30', 40', 41', IV 50'.

(22) Cf. A. Kammenhuber, *HW* 2 A-p.399 b sqq. ; E. Neu, *StBot.* 26, p. 30 et n. 186. Sur ce point l'étude d'E. Laroche, in *HuIdg.*, p. 147-152 est à modifier.

(23) Dans quatre tablettes seulement, l'acc. sg. *me-mi-(ya)-an* est traité (sous l'influence du mot synonyme *uttar*) comme un sb. nt. au point de vue de l'accord grammatical ; cf. *CHD* 3/3, p. 268 b sqq.

(24) Sur l'étymologie du mot *uttar*, voir J. Puhvel, *Analecta indoeur.*, p. 221.

(25) C'est le terme hitt. *happena-* (c.?) qui désigne la "flamme".

(26) Comparer les divers emplois du mot lat. *ignis*. -*ia*.

3.2- La transcription INIM.BIL trouve un parallèle immédiat dans la formule *a-a-an-za* INIM—*aš* KBo 13.10 Ro? 6', 7', [8'] "un *memiya(n)*-brûlant" (voir infra § 6.1). Le participe du verbe *war-* "brûler" présente la double valeur active et passive (27) ; e.g. *wa-ra-a-an pa-ah-hur* KBo 6.34 + Vo IV 6 (cf. N. Oettinger, *StBoT.* 22, p. 14/15) "(le) feu brûlant" (28) en regard de KUB 19.7 Ro I 3' nu ^{uru}*Ki-in-za-a[š...4' wa-ra-an-za e-eš-t[a* "la ville de Kinza [...] a été incendiée" (cf. H.G. Güterbock, *JCS* 10, 1956, p. 85). La notation idéographique du syntagme **waran* *uttar* a) "parole brûlante", b) "chose, matière brûlante" serait précisément INIM.BIL. Pour l'ordre des signes, comparer : ^oUD.SIG, "jour favorable" qui admet les lectures hitt. *a-aš-šu-un UD-an* (= **šiwattan*), acc. sg. c., KBo 21.95 Ro I 7' [cf. H. Otten, *JCS* 4, 1950, p. 126] et ^o*Izziš-tanu* (29) ; - DUMU NAM. LÚ.ULÙ^{uw} = hitt. *da-an-du-ki-iš-na-š^{wa}* DUMU-aš KUB 30.10 Ro 21', 22' littér. "fils de la mortalité/de l'humanité". L'ordre des sumérogrammes n'est pas identique à celui des termes hittites qui se dissimulent derrière eux (30).

On peut rappeler aussi le nom du dieu ^oKA.ZAL. La Théogonie (CTH 344) décrit en ces termes sa naissance : (KUB 33. 120 + Ro II 36) ... NA₁-*an-wa-ra-an* [C]IM-an *pār-ša-nu-ut* "tar-na-aš-ša-an" ^o*Ku-mar-bi-in nu-wa-ra-aš-ši-iš-ta ša-ra-a* "tar-na-aš-ši-it! ú-it" ^oKA.ZAL-aš UR.SAG-iš L[UGAL-u]š "Il le rompit comme une pierre (et) l'abandonna, le dieu Kumarbi. De son crâne [: *tarna(z)* „šet], il surgit le dieu KA.ZAL, le roi héroïque" (31).

Ce théonyme noté avec les sumérogrammes KA "bouche ; parole" et ZAL [= akkad. *nawāru(m)*] "briller, luire ; -rayonner de joie, de bonté" [cf. W. von Soden, *AHW* II p. 768 b sqq. ; et III p. 1338 a s.u. *tašiltu(m)*] semble signifier "(dont) la bouche/la parole (est)

(27) Voir sur cette question J. Friedrich, *HE* I² § 277 ; J. Haudry, *ECV* p. 421 sqq. ; H.C. Melchert, *Abl. and Instr. in Hittite*, p. 325 sqq. ; J. Puhvel, *HED* I/2, p. 264 ; C. Watkins, *Idg. Gr.* III/1, p. 142 sqq.

(28) De même au dat.-loc. sg. : *wa-ra-an-ti pa-ah-hu-ni* KBo 2.9 + Vo IV 20 ; *wa-ar-an-ti pa-ah-h[u-e-ni]* KUB 15.34 Vo III 57' ; etc. Noter aussi le passage mythologique KUB 33.59 Vo III 7' : 3 *wa-at-ta-ru i'e-et...* (9') ... *ke-e-da-ni-ma pa-ah-hur ú-ra-a-ni* "il fit trois fontaines ; ... mais sur celle-ci le feu brûle".

(29) Voir O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, p. 12 n. 5 (avec bibl.) ; E. Laroche, *Recherches*, p. 26, 106 ; C. Watkins, *Gs. H. Güntert*, p. 101.

(30) Cf. E. Laroche, *Fs. G. Neumann*, p. 134, qui cite d'autres exemples encore.

(31) Voir sur ce texte, H.G. Güterbock apud H.A. Hoffner in *Essays in Memory of J.J. Finkelstein*, p. 110...sqq. Sur la notation de la séquence z-s, voir aussi H. Otten - Vl. Souček, *StBoT.* 8, p. 58.

rayonnante, resplendissante". Sa lecture hourrite (ou hittite) nous est inconnue (32).

3.3- Si, malgré les faits que nous venons de signaler, l'on maintient la transcription habituelle INIM.IZI, il faudrait envisager comme lecture hittite un syntagme du type : *pa-aḥ-ḥur ṣa-a-tar* KUB 9.4 + Vo III 43'-44' "feu (et) colère" (*hendiadyoin*) c'est-à-dire "feu de la colère" (voir infra § 5). J. Puhvel a illustré cette figure par une série d'exemples tirés des textes hittites (33). La formule **uttar paḥḥur* "parole (et) feu" > "parole de feu (= de colère)" / INIM.IZI viendrait s'ajouter au nombre de ces exemples.

Deux autres constructions théoriquement possibles sont à écarter :

a) génitif adnominal suivi du terme régissant ; e.g. *mu-ga-a-u-wa-aš ud-da-a-ar* KUB 33.68 II 3 "paroles/formules d'invocation" (34) , *ḥu-u-ur{di}-aš ut-tar* KUB 29.7 + Ro 61 "parole/mot d'imprécation" (35)". Mais comme le texte administratif CTH 264 établit une distinction nette entre la locution *pa-aḥ-ḥu-u-e-na-aš ud-da-ni-i* "à la question du feu/ de l'incendie" et INIM.IZI (voir infra § 4.1), il devient évident que les mots se dissimulant derrière ces sumérogrammes se trouvent dans un rapport syntaxique différent.

b) instrumental adnominal suivi du terme régissant ; e.g. *i-šū-wa-ni-it wa-a-tar* KBo 1.45 Ro [= Vo!] 3' "eau avec de la boue" (36). Deux explications ont été proposées pour le passage : *kal-la-ri-it ud-da-na-az QA-TAM-MA ḥu-iš-nu-ud-du* KBo 4.2 Ro I 60 "de la même manière qu'il préserve (le roi...) de la parole (douée) de maléfices" [hitt. *kallar-* (37) sb. "maléfice ; mauvais augure", adj.

(32) Voir H.G. Güterbock, *Kumarbi* [1946] p. 38 ; E. Laroche, *RHA* 24, fasc. 79, 1966, p. 162 sqq.

(33) Cf. *HED* I/2 p. 280, 468 et passim.

Sur cette figure, voir aussi les remarques des Hofmann - Szantyr, *LSS* (1972) p. 782 sqq. (avec bibl.).

(34) Cf. E. Laroche, *TMH* p. 68 et *Prière hittite*, p. 22 ; *CHD* 3/3, p. 321 b.

(35) Cf. A. Kammenhuber, *HW²* A-p. 461 b ; R. Lebrun, *Samuha*, p. 121/128.

(36) Cf. E. Laroche, *RHA* 24, fasc. 79, 1966, p. 161 ; J. Puhvel, *HED* I/2, p. 486.

(37) A. Goetze, *Lg.* 30, 1954, 403 a rattaché ce mot à la famille de gr. κηλέω "charmer, enchanter" (avec des chants ou des paroles), got. (*af*)*holon* "calomnier" [cf. S. Feist, *VWGS*³ p. 267a]. Moins satisfaisant est le rapprochement avec le groupe de v.irl. *galar*, nt., "affliction ; maladie" qui a été proposé par H. Pedersen, *Hittitisch*, p. 46 ; J. Pokorny, *IEW* p. 411.

"maléfique, malfaisant; de mauvais augure"] (38) ou "...de la parole maléfique" [avec l'accord à l'instrumental d'un adjectif épithète d'un substantif à l'ablatif (39)].

L'emploi de l'instrumental adnominal est assez rare en hittite (40). En outre, dans les textes de la dernière période (1380- environ 1200 av. J.C.), ce cas est en grande partie supplanté par l'ablatif. C'est pourquoi l'existence d'un syntagme **paḥḥuenit uttar* "parole (douée) de feu" dans les tablettes KUB 5.11 et KUB 13.4 (avec dupl.) qui présentent le ductus hitt. classique, paraît peu probable à moins que l'on n'admette une locution figée.

3.4- L'hypothèse selon laquelle derrière les signes KA.NE se cache un mot hittite encore inconnu, est dénuée de vraisemblance. Ces deux signes qui sont juxtaposés, conservent leur propre valeur idéographique et n'expriment pas un concept nouveau à la différence des signes composés (formés par l'imbrication de deux signes distincts), par ex. KAXIM "parole de la tempête" > "tonnerre" = hitt. *tetḥeššar*, nt., et *tetḥima-* c. (41).

4.1- Nous passons maintenant à l'examen des passages où figure l'expression sum. INIM.IZI (ou INIM.BIL).

Dans le texte administratif CTH 264, on attire tout particulièrement l'attention des prêtres et serviteurs de temples sur la question du feu : KUB 13.4 III "an-d[a-m]a-z[a p]a-aḥ-h[u]-u-e-na-aš-[š]a ud-da-ni-i me-ek-ki na-aḥ-ḥa-an-te-eš e-eš-ten⁴⁵ na-aš-ta [m]a-a-an [I-NA] É. DINGIR⁴⁶ EZEN nu IZI me-ek-ki pa-aḥ-ḥa-aš-ten⁴⁶ ma-aḥ-ḥa-an-[m]a GE₆-[a]n-za ki-i-ša na-aš-ta pa-aḥ-ḥur ku-it A-NA GUNNI⁴⁷ a-aš-zi na-at-k[á]n ú-e-da-an-da SIG, -in ke-eš-ta-nu-ut-ten⁴⁸ ma-a-an INIM.IZI-₁ma₁ (ou : INIM. BIL-₁ma₁) ša-an-na-pí ša-an-

(38) Mais le syntagme **kallarit uttar* n'est pas attesté ; au nom.-acc.sg. on trouve le couple asyndétique *kal-la-ar i-da-a-lu ut-tar* KBo 4.2 Ro I 67 "le maléfice (et) la parole méchante" (selon d'autres : "la parole méchante (et) maléfique" ; traduction inexacte chez H. Kronasser, *Die Sprache* 8, 1962, p. 92/97).

(39) Sur ce type d'accord, voir J. Friedrich, *HE I* § 218.c) ; J. Haudry, *Préhistoire*, p. 44 sqq. ; H.C. Melchert, *Abl. and Instr. in Hittite*, p. 133, 255. Toutefois, c'est un pronom (démonstratif, possessif ou relatif) qui sert de déterminant dans tous les autres exemples qui ont été relevés jusqu'à présent.

(40) Voir H.C. Melchert, *op. cit.*, p. 254, 338 sqq., 419.

(41) Ces dérivés du vb. *tetḥ-* "tonner" n'ont rien de commun avec les lectures des sumérogrammes KA/INIM et IM [= hitt. *ḥuwant-*, c., "vent"]. Cf E. Laroche, *BSL* 52, 1956, p. 72 sqq. ; E. Neu, *StBoT* 12, p. 44 sqq. ; A. Unal, *YHeth.* 4, p. 188.

na-pi ku-it-ki [h].a-da! — an-ma GIŠ-ru "... .." nu wa-aš-túl ku-iš i-ya-zi na-aš QA-DU NUMUN-ŠU "har-ak-zi-pát..." "En outre, soyez très attentifs à la question du feu (42) : Lorsque'une fête (est célébrée) dans le temple, surveillez bien le feu. Et quand il fait nuit, le feu qui reste (43) sur le foyer, éteignez-le bien avec de l'eau. Mais s' (il reste) çà et là (44) quelque INIM.IZI, du bois sec... .. celui qui commet la faute, périt précisément avec sa progéniture" (45).

Les traductions "flamme" (E.H. Sturtevant, *Hitt. Chrest.*, p. 160/161 ; A. Goetze, *ANET* 3, p. 209 b), "étincelle" (A. Goetze, *Arch. Or.* 17/1, 1949, p. 291) sont inexactes. D'autre part, le contexte nous montre que INIM.IZI ne signifie pas "affaire/question concernant le feu" (voir supra n. 20), puisque le syntagme *paḥḥuenašš "a uddani* est attesté au Vo III 44. Monsieur E. Laroche (mündlich) a proposé l'interprétation "crépitement du feu".

Si l'on adopte la transcription INIM.BIL (= **waran uttar*), le sens de la phrase devient clair : "Mais s' (il reste) çà et là quelque matière brûlante/qui brûle, notamment du bois sec...". La deuxième partie *ḥadan "ma taru* de cette phrase complexe (*mān... "ma... "ma*) sert d'épexégèse à INIM.BIL... *kuitki*. Pour le sens du mot *uttar*, cf. KUB 24.8 + Ro I 13 K [Ü.BABB] AR-ma-aš-šī GUŠKIN-aš [M ZA.GÌ]N-aš *u[d-d]a-ni!* "mais, pour lui, en matière d'argent, d'or (et) de 'pierre bleue'/lazulite" (46).

4.2- Cette transcription doit être préférée aussi dans le compte rendu oraculaire KUB 5.11 où INIM. BIL s'emploie au sens de "parole brûlante/qui brûle" et alterne avec INIM "KÚR "parole hostile" (cf. supra § 2).

Jean Haudry (in *Loki, Nārāśāmsa, Na'ryō. saṅha : le feu de la "parole-qualifiante"*, § 4) a judicieusement comparé la formule RV X. 68 (=894).6 *agnitápobhir arkaiḥ* "mit seinen wie Feuer glühenden

(42) Cf. *CHD* 3/3, p. 247 b ; - *BSL* 75, 1980, p. 175 sqq.

(43) Cf. *HW* 2 A-p. 367 a.

(44) Sur la locution adverbiale hitt. *šannapi šannapi*, cf. A. Goetze, *Arch. Or.* 17/1, 1949, p. 291.

(45) La deuxième partie de ce paragraphe a été étudiée par H.C. Melchert, *KZ* 98/2, 1985, p. 193.

(46) Voir J. Siegelová, *StBoT.* 14, p. 4/5, 20 ; J. Puhvel, *Analecta*, p. 250 ; - lecture différente chez J. Friedrich, *ZA* 49/NF 15, 1949, p. 214.

Zauberliedern" (K.F. Geldner, *Der Rig-Veda*, III p. 244 ; L. Renou, *EVP* 15, p. 74).

On peut rappeler aussi un passage à double sens du rituel de Hantitaššu (CTH 395) KBo 11. 14 Ro II 20 "ARA-za-kán GIM-an kap-pí-iš iš-pár-ti-i-e-ez-zi" EN. SISKUR-kán "A-ak-ni KA x U—za QA-TAM-MA iš-pár-ti-id-du (//KBo 13.145 Ro? 5'-6') "Comme un petit (grain) échappe à la meule, que le maître du rituel échappe aussi à la bouche d'Akni!" (47).

Considérons maintenant deux extraits de la tablette KUB 5.11 :
Ro I 44 nu a-ši Û INIM.IZI (ou INIM.BIL) ku-it-ki i-ši-ya-aḥ-ta nu TE^{ms} NU.SIG₅-du "n[i-eš]-kán GÛB-aš KAXU-i ši.ta. GÛB-za an-ša-an zi. GAR-ri " [12 ŠÀ.]DIR SIG₅ "Ce songe a annoncé quelque 'parole (de) feu'(ou quelque 'parole brûlante'). Que les chairs soient adverses ! Le nipašuri (š) (48) "foie" du côté gauche (est) à la bouche ; le šintaḥi (š) "présence", le tanani (š) "renforcement" (sont) lisses (?) (49) à gauche ; le zizaḥi (š) "(s.i.)" est couché ; 12 circonvolutions.- Favorable."

Une fois l'existence d'une parole hostile établie, les devins chercheront à déterminer par quel moyen il sera possible de l'éliminer. La locution (*idalu*) *uttar ḥar-ak-zi* (ou à l'impératif : *ḥar-ak-du*) "la (méchante) parole disparaîtra (ou : qu'elle disparaisse)" (50) se retrouve dans le passage suivant : Vo IV 55' INIM.IZI (ou INIM.BIL) ku-it S1xSÁ—at nu pa-a-an-zi INIM.IZI (/INIM.BIL) iš-ḥi-ú-la-aḥ-ḥa-an-zi " [ma-á-]an-ma a-ši INIM.IZI (/INIM.BIL) a-pé-ez ḥar-ak-zi nu MUŠEN^{11A} (rature) ar-ḥa pé-eš-š[ir!] "Comme une 'parole (de) feu' (ou : une 'parole brûlante') a été établie (par l'oracle), ils vont traiter/examiner (cette) 'parole (de) feu'. Est-ce que cette 'parole (de) feu' disparaîtra par ce moyen ? Les oiseaux ont rejeté (51) (cela) ".

(47) Voir H. Otten [-M. Mayrhofer], *OLZ* 60, 1965, col. 547.

(48) Les parties omineuses sont désignées à l'aide de mots hourrites ; cf. E. Laroche, *GLH* s.u.u.

(49) Suivant une hypothèse d'E. Laroche, *Rev. Ass.* 64, 1970, p. 135 (reprise par A. Kammenhuber, *Hw²* A-p. 96 b).

(50) E.g. KBo 15.10 + Ro II 13-16, Vo III 55' - 58' (cf. G. Szabó, *TBeth.* 1, p. 22, 42-44) ; KBo 16.56 +, 17' (cf. C. Kühne, *Fs. H. Otten*, p. 162).

(51) A. Archi, *SMEA* 16, 1975, p. 148 n. 79 propose la correction *pešš[iyandu !]* (impér. 3e pl. act.).

L'examen des contextes et de la phraséologie montre que la traduction "l'affaire/la question du feu, de l'incendie" (voir note 20) ne s'impose pas.

5. Le sumérogramme IZI "feu" (cf. § 3.1) est attesté deux fois dans la tablette KUB 5.11, mais il doit être entendu au figuré. Ro I 8... *pa-an-ku-uš-za-kán* ' ŠĀ-za IZI HUL-[lu] (?) -[ya] (?) ME-aš nu-kán DINGIR^{ma}-aš NU.SIG, "La foule (52) - (plus précisément) ses entrailles (σχήμα καθ' ὄλον καὶ μέρος) (53) s'est saisie („za daš) du feu et du mal; (ils (= le feu et le mal) sont déposés) (54) chez les dieux. - Adverse."

Le "feu" associé ici au concept du "mal" (HUL = hitt. *idalu*), est mis en relation avec une série de notions morales, telles que *waštul* "manquement, faute", GÜB-*latar* "gaucherie", *šatar* "colère", dans d'autres textes. E.g. KBo 2.6 + III 27... *pa-an-ku-uš-za-kán* " ŠĀ-za *pa!-ah-hur wa-aš-du-la* ME-aš! (texte : -ni) " nu-kán an-da MUŠ SIG, "La foule - (à savoir) ses entrailles - s'est saisie du feu et de la faute; (ils [= le feu et la faute] sont déposés) à l'intérieur du serpent. - Favorable". Noter aussi la séquence : (ib. II 40') *mu-kiš-šar šal-li wa-aš-túl* IZI-ya "invocation, grande faute et feu". - KUB 5.1 Ro I 100... UGULA-za GÜB-tar IZI-ya ME-aš "le 'surveillant' s'est saisi de la gaucherie et du feu" (cf. *Theth* 4, p. 48/49).

(52) Pour le mot *panku*, c., [adjectif substantivé] les exégètes des textes oraculaires hittites hésitent entre les sens suivants : a) "foule, masse", b) "communauté", c) "assemblée". Dans le passage que nous étudions, il nous semble que *panku* désigne la multitude dont on redoute la méchanceté (la médisance et les regards malveillants). L'expression "la (mauvaise) langue de la foule" *pa-an-[[ku-]]ga-u-wa-aš* HUL-lu-un EME-an KUB 41.8 IV 3 // *pa-an-ga-wa-aš* EME-an KBo 10.45 IV 3 (acc. sg. c.), etc., apparaît souvent dans les listes de maux que les rituels hittites de purification veulent écarter (voir les références dans le *CHD* 3/1 p. 24 a; 3/2 p. 173 b; 3/3 p. 336 a). Dans le rituel d'Allaiturah (h) i (CTH 780) la "Vieille" affirme avoir ôté "les yeux (= les regards) fureteurs (ou) torves de la foule" KUB 24.13 Vo III 23' ... *pa!ga-u-wa-aš* (24') *ma-ni-in-ku-wa-an-da tar-ku-wa-an-da* IGI "A-wa; cf. V. Haas-H.J. Thiel, *AOAT* 31, p. 108/9, 127; *CHD* 3/2, p. 174 a.

(53) Sur cette figure, voir J. Friedrich, *HET* p. 123 sqq. § 213. - Derrière le sumérogramme ŠĀ-az se trouve la forme *karat-s* [notée *g/ka-ra-(a)az*] nom. sg. du sb. *karat(t)-*, c., "intestin, entrailles" (apparenté au gr. *χορδή*, au pl. "boyaux, tripes", cf. E. Laroche, *Rev. Phil.* 42, 1968, p. 244 sqq.). L'emploi de la particule réflexive -z(a) et l'absence de l'adverbe *arha* rendent improbable la traduction "la foule a ôté de ses entrailles le feu et le mal". - Voir A. Archi, *Or. Ant.* 13, 1974, p. 117 n. 14 (sans traduction).

(54) On admet communément que la phrase (souvent attestée dans les comptes rendus oraculaires) *nu,kán* DINGIR^{ma}-aš est elliptique et on y supplée soit le vb. *ki-* "être placé, se trouver" soit le vb. *pai-/piya-* "donner"; voir par exemple A. Uhal, *Theth* 4, p. 94; *CHD* 3/3, p. 292 b sqq., 326 a. A notre avis, il s'agit plutôt d'une phrase non-verbale. Sur l'emploi de la particule -kan dans des phrases de ce type, voir E. Laroche, *RHA* 12, fasc. 54, 1952, p. 27; F. Josephson, *FSP* p. 397 sqq.

Dans le rituel de la "Vieille" (CTH 760) nous lisons KUB 9.4 + Vo III 43'... ^{usu} *me-i-li-ya-aš pa-aḥ-hur* "ša-a-tar mu! (texte: *pád)-da-a-iz-zi* "elle enlève le feu (et) la colère (hendiadyoin) de *me(lu)li(ya)-* (55)". Le mot *šatar* (56) est un dérivé de *ša(i)-* "être irrité (contre qqn.) ; haïr (qqn)". Ce verbe a pour sujet le "feu" dans la conjuration KUB 43.62 Ro II 5' : *pa-aḥ-hur ša-a-i[t?] (57)*.

Le sum. IZI apparaît aussi dans KUB 5.11 I 47 *IŠ-TU^{su} ŠU.GI IR^{su} QA-TAM-MA-pát nu KIN NU.SIG,du DINGIR^{su} GUB-ir* "URU^{su} IZI-ya ME-ir DINGIR^{su} x [... -i]n SUM-ir NU .SIG, "Question sur le même sujet (posée) par la 'Vieille'. Que les sorts soient adverses ! Les dieux se sont levés (et) se sont saisis (de la population) de la ville (58) et du feu. Les dieux ont donné [.....]. - Adverse".

Il ressort de l'examen de ces passages qu'il n'est question ni de feu ni d'incendie dans le texte oraculaire KUB 5.11.

6. Avant de conclure nous voulons signaler trois textes provisoirement fragmentaires.

6.1- KBo 13.10 Ro? 7' *a-a-an-za INIM-aš ku-e-da-ni e-eš-ta* "à qui était un *memiya(n)-* brûlant" ; ib. Ro? 6', 8'] (fragment de vocabulaire). A cause de la polysémie du terme *memiya(n)-* il est impossible de préciser la traduction.

6.2- KUB 34.85 +,9' ... *Ú-U]L ta-ra-an-za EME pa-aḥ-hur* [
10' ... *a-pé-e]el-la EME wa-a-tar nu ki-iš-* [
" la langue qui n'est pas nommée, le feu"
" la langue de celui-là, l'eau et... "

Cf. C. Kühne, *Fs. Otten*, p. 162 sqq.

[55] Cf. *CHD* 3/3 p. 253 b, 336 a. A la place de la forme ^{usu} *me-i-li-ya-aš*, gén. sg. nt./c. (une partie du corps), le texte parallèle HT 6 Ro 7' donne la variante *mi-i-lu-l[i-ya-aš]*, gén. sg. nt., de *miluli-* "peau (?) ; chair (?) ; parties molles (?)".

[56] Sur le sens du sb. *šatar*, voir aussi A. Kammenhuber, *MIO* 2, 1954, p. 52, 412 (n. 26) ; C. Burde, *StBot.* 19, p. 20 sqq.

[57] Cf. N. Oettinger, *SNW* p. 363 sqq. n. 214.

[58] Sur l'emploi métonymique du sum. URU "cité", voir *BSL* 81, 1986, p. 127 sqq. et n. 30. - Noter Ro I 7.

6.3- KUB 36. 49 Ro I 6' [d]a-am-mi-iš-ḥa-an-ta-an [la-a-l]a-an ka-ra-
 ap-ta [...]' [l]a-a-la-an ka-ra-ap[-ta ŠA] DINGIR^{ur} la-a-la-an [k]a-
 ra-ap-ta "il a dévoré la langue qui opprime (?), il a dévoré la langue
 [de..], il a dévoré la langue de la divinité". Cf. CHD 3/1, p.
 23 b.

7. Les textes hittites gardent quelques traces d'une tradition de
 date indo-européenne selon laquelle la parole hostile d'une divinité
 a un pouvoir "brûlant" comme le feu.

Jean CATSANICOS

DIVINITES DE LA TROISIEME FONCTION DANS LE MONDE GERMANIQUE

Lorsque l'on examine la religion des anciens Germains, on oppose couramment les Vanes, représentant les divinités de la troisième fonction (fertilité, prospérité, production agricole, etc.) aux Ases, représentant les dieux souverains et martiaux de l'héritage indo-européen. Cette vue repose toutefois sur deux postulats assez discutables, impliquant que :

(a) la situation reflétée par la tradition eddique représente la continuation ininterrompue et inaltérée de l'état des choses plus d'un millénaire plus tôt à l'époque où les auteurs latins nous fournissent quelques données plus ou moins précises sur la religion des anciens Germains en contact avec le monde antique ;

b) les deux groupes divins traduisent sur le plan du panthéon germanique l'organisation interne de la société et l'intégration de sa structure hiérarchique.

Sans vouloir reprendre ici en détail l'examen du second point (1), il convient de rappeler que Georges Dumézil a lui-même souvent souligné le glissement fonctionnel qui caractérise la religion germanique, décalage qu'il illustre en particulier en corrélation avec la *Rígsþula* (2). Dans son ouvrage sur *Les dieux souverains des Indo-Européens* (Paris : NRF-Gallimard, 1977), p. 184, Dumézil notait :

"Avant tout, la deuxième fonction, les besoins et la morale de la guerre ont pénétré profondément dans la première, la souveraine... Ce développement est déjà sensible chez les Germains continentaux qu'a connus César, en bordure des pays celtiques ; il s'est même aggravé là par une dégradation de la troisième fonction, au moins dans sa forme la plus impérieuse, l'agriculture. Les Germains septentrionaux n'ont pas partagé ce mépris des activités paysannes, mais, chez eux aussi, la guerre, les vertus et les techniques qu'elle comporte, ont profondément marqué la fonction souveraine".

Ces importantes remarques appellent quelques commentaires : tout d'abord, si la société germanique résulte de la fusion de deux éléments - d'impétueux conquérants indo-européens subjuguant de pacifiques populations agricoles (3) - la remarque de César : *agri*

(1) Au cours des récentes années je me suis progressivement distancé de la position que j'avais prise dans *Le Flambeau*, vol. 4 (1954), pp. 437-463, comme le montrent mes remarques dans "A few thoughts about reconstructing Indo-European culture and religion" (dans le *Journal of the Department of English, University of Calcutta*, vol. 14 [1978], pp. 45-62, en particulier pp. 50-54 [= Suniti Kumar Chatterji Memorial Volume] ; "Indo-European Culture, with Special Attention to Religion" (dans E.C. Polomé, éd. *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia* [Ann Arbor, Michigan : Karoma Publishers, 1982], pp. 154-172, en particulier pp. 163-170 ; "Germanic Religion and the Indo-European Heritage" (dans *The Mankind Quarterly*, vol. 26 : 1-2 [Fall/Winter 1985], pp. 27-55).

(2) "La *Rígsþula* et la structure sociale indo-européenne" (in *Revue d'Histoire des Religions*, vol. 154 [1958], pp. 1-9 - repris (en traduction anglaise) dans (Einar Haugen, ed.) *Gods of the Ancient Northmen* (Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1973), pp. 118-125, et dans l'esquisse 21 ; "A propos des trois ordres : La *Rígsþula* et la structure sociale indo-européenne" dans l'ouvrage *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie* de Georges Dumézil (Paris : NRF-Gallimard, 1982), pp. 209-221.

(3) C'est notamment la thèse d'Hermann Güntert dans *Der Ursprung der Germanen* (Heidelberg : Carl Winter, 1934), ce qu'impliquent les vues de Marija Gimbutas sur l'indo-européanisation de l'Europe (cf. en dernier lieu, "Primary and Secondary Homeland of the Indo-European : Comments on the Gamkrelidze-Ivanov Articles," dans *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 13:1-2 [Spring/Summer 1985], pp. 185-202). Toutefois, cette explication de l'ethnogenèse germanique est loin de recevoir l'approbation générale : cf., p.e., Horst Keiling, "Die Herausbildung der germanischen Stämme (ab etwa 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung)," dans (Bruno Krüger, éd.) *Die Germanen. Ein Handbuch. I. Von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung* (Berlin : Akademie - Verlag 1983, 4e éd.), pp. 86-105 ; Herbert Schutz, *The Prehistory of Germanic Europe* (New Haven/London : Yale University Press, 1983), pp. 309-347 ; Edgar Polomé, "Methodological Aspects of Glotto - and Ethnogenesis of the Germanic People," dans (P. Sture Ureland,

culturae non student (*De bello Gallico* VI : 22.1) n'étonne guère, car l'exaltation des vertus belliqueuses est maintenue par l'institution du *comitatus* (4), et l'humble tâche de travailler aux champs est dévolue aux femmes, aux vieillards et aux débiles, incapables de porter les armes. Par ailleurs, la réduction au servage des agriculteurs prégermaniques semble reflétée par l'existence d'un système de fermage contre paiement de redevances en nature par la population non-libre, selon le témoignage de Tacite (*Germania*, chap. 25). En fait, mythologiquement, c'est également à une position subordonnée qu'aboutit pour les Vanes le compromis qui termine leur conflit avec les Ases, dont Georges Dumézil a si magistralement comparé le déroulement à celui de la lutte entre les jeunes guerriers de Romulus et l'armée des riches Sabins. En effet, les Vanes perdent leurs principaux représentants, Njörðr et Freyr, transférés comme otages dans la société des Ases, et désormais complètement intégrés dans celle-ci, de même d'ailleurs que Freyja qui arriva vraisemblablement à Ásgarðr sous les traits de la séductrice Gullveig (5). En échange, les Vanes reçoivent Hoenir auquel ils accordent, en tant qu'Ase, une position dirigeante, mais ils s'aperçoivent très rapidement qu'ils ont été dupés : sans les conseils de Mímir, Hoenir est incapable de prendre la moindre décision (*Snorri Sturluson, Ynglingasaga*, chap. 4).

Si l'on fait abstraction des spéculations sur l'interprétation des gravures rupestres de l'âge du bronze en Scandinavie méridionale,

éd.) *Entstehung von Sprachen und Völkern. Glotto- und ethnogenetische Aspekte europäischer Sprachen* (Akten des 6. Symposiums über Sprachkontakt in Europa, Mannheim 1984 ; Tübingen : Max Niemeyer, 1985), pp. 45-70 ; H. Ament and W. Bernhard, "Die Ethnogenese der Germanen aus der Sicht der Vor- und Frühgeschichte und aus der Sicht der Anthropologie," dans [Wolfram Bernhard et Anneliese Kandler-Pálsson, eds.] *Ethnogenese europäischer Völker* (Stuttgart/New York : Gustav Fischer Verlag, 1986), pp. 247-284 ; Edgard C. Polomé, "Who are the Germanic People ?" (à paraître prochainement dans la *Festschrift Marija Gimbutas* [Susan N. Skomal et E.C. Polomé], eds. ; Washington, D.C. : Institute for the Study of Man, 1987).

(4) Décrit par Tacite, *Germanie*, chaps. 13-15 ; voir à ce sujet, Rudolf Much, *Die Germania des Tacitus* (erläutert, 3ème édition, revue et augmentée par Wolfgang Lange et Herbert Jankuhn (Heidelberg : Carl Winter, 1967), pp. 221-244 ; J. Lindow, *Comitatus, Individual and Honor* (Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1976) ; Anne K.G. Kristensen, *Tacitus' germanische Gefolgschaft* (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filosofiske Meddelelser 50:5 ; Copenhagen : Munksgaard, 1983).

(5) Cf. E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North : The Religion of Ancient Scandinavia* (London : Weidenfeld and Nicolson, 1964), pp. 158-159 - une solution apparemment déjà pressentie par G. Dumézil dans son analyse du rôle de Gullveig dans *Tarpeia* (Paris : NRF-Gallimard, 1947), pp. 266-274, lorsqu'il insiste (contre E. Mogk) que "du clan des riches Vanes vient "Puissance de l'or", qui donne tant de mal aux Ases". Voir également C. Polomé, art. "Germanic Religion", p. 530, dans [Mircea Eliade, éd.] *The Encyclopedia of Religion* (New York : Mac Millan/Londres : Collier Macmillan, 1987, pp. 520-536).

qui évoquent une population agricole, pratiquant un culte apparemment consacré en large partie au soleil (6), les premières informations solides que nous avons au sujet des Germains et de leurs croyances remontent à l'époque de leurs premiers contacts avec Rome. Nous apprenons comment les Cimbres et les Teutons égorgaient leurs prisonniers en un rituel divinatoire, probablement également offert en gratitude aux dieux ayant assuré leur victoire (Strabon VII, 294), et César nous narre que les Germains ne révèrent que les dieux qu'ils peuvent effectivement voir, c'est-à-dire le soleil, la lune et Vulcain (= le feu) (7). Ce n'est qu'avec la *Germanie* de Tacite que nous recevons de plus amples informations sur certains aspects des cultes et rituels des Germains, ainsi que sur le cadre social dans lequel ils s'exercent. Toutefois, au cours des récentes années, l'archéologie et les recherches interdisciplinaires s'y rattachant ont contribué à nous donner une image plus précise des situations en *Germania libera* à une époque fort ancienne : il en ressort que les conclusions importantes que Georges Dumézil pensait pouvoir tirer dans *Mitra-Varuna* (Paris : NRF-Gallimard, 1948, 2ème éd., pp. 152-159) de la description de l'économie agraire chez César et Tacite ne sont plus aussi valables aujourd'hui (8), et même l'interprétation des structures sociales comme les décrivaient, par exemple, E.A. Thompson dans *The Early Germans* (Oxford : Clarendon Press, 1965, pp. 8-60), est à revoir à la lumière du travail de Heiko Steiler sur les *Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).

(6) Cf., e.a., Peter Gelling et Hilda Ellis Davidson, *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age* (Londres : J.M. Dent, 1969 ; voir aussi, Régis Boyer, *La religion des anciens Scandinaves* (Paris : Payot, 1981), pp. 59-66 ; Edgar C. Polomé, "Germanentum und religiöse Vorstellungen", dans (Heinrich Beck, éd.) *Germanenprobleme in heutiger Sicht* (Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1986), pp. 270-273.

(7) Cette déclaration a donné lieu à de vives controverses. Pour une récente mise au point, voir E.C. Polomé, "Germanic Religion and the Indo-European Heritage" (dans *The Mankind Quarterly*, vol. 26:1-2 [Fall/Winter 1985], pp. 19-55), pp. 32-37.

(8) Voir, en particulier, l'excellente mise au point de Dieter Timpe, *Die germanische Agrarverfassung nach den Berichten Caesars und Tacitus* dans (H. Beck, D. Denecke et H. Jankuhn, eds.) *Untersuchungen zur eisenzeitlichen und frühmittelalterlichen Flur in Mitteleuropa und ihrer Nutzung* (Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas in den Jahren 1975 und 1976), vol. 1 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), pp. 11-40. Cf. également Herbert Jankuhn, "Archäologische Beobachtungen zur bäuerlichen Lebens- und Wirtschaftsweise im 1. nachchristlichen Jahrtausend" dans (R. Wenskus, H. Jankuhn et K. Grinda, eds.) *Wort und Begriff "Bauer"* (Zusammenfassender Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) ; pp. 29-45.

Si l'agriculture jouait, à côté de l'élevage, de la chasse et de la pêche, un rôle plus important que les écrits des auteurs latins ne le suggèrent (9), et les Germains y prenaient part directement dans une bien plus large mesure que ne le laissent soupçonner César et Tacite, on comprend mieux des rituels tels que celui de Nerthus (*Germanie*, chap. 40), qui implique une participation collective active aux manifestations d'un culte consacré à la fertilité des champs. D'autre part, l'importance de l'agriculture est également soulignée par le soin précis que prenaient les Romains à dévaster les champs, brûler les récoltes et détruire les semis lors de leurs expéditions en territoire germanique. C'est donc plutôt dans cette perspective qu'il convient d'examiner les témoignages les plus anciens de l'existence de divinités de la troisième fonction chez les anciens Germains.

Tacite nous a livré au 40ème chapitre de sa *Germanie* une description imagée du culte de la Terre Mère, connue dans le monde germanique sous le nom de *nerþuz chez les Inguévons :

"Dans une île de l'Océan se trouve un bois sacré, et dans ce dernier, un véhicule consacré, recouvert d'un voile ; seul le prêtre a le droit d'y toucher. Celui-ci discerne quand la déesse est présente dans le sanctuaire et lui fait escorte avec beaucoup de révérence, tandis qu'on la transporte dans le chariot attelé de génisses. Ce sont alors des jours de joie ; l'allégresse règne en tout lieu qu'elle juge digne de sa visite et de son séjour. On n'entame aucune guerre, on ne saisit point les armes, tout fer est enfermé. Ce n'est qu'à ce moment qu'on connaît la paix et la tranquillité, et l'on n'y est attaché qu'alors - jusqu'à ce que le même prêtre restitue à son enceinte sacrée la déesse lasse du commerce des mortels. Ensuite, véhicule et voile, et, s'il faut le croire, la divinité elle-même, sont baignés en un lac retiré. De cette tâche s'acquittent des esclaves que le même lac engloutit aussitôt après. Il en résulte une secrète terreur et une pieuse ignorance de la nature de ce qu'il n'est donné de voir qu'à des êtres voués à la mort."

(9) Voir à ce sujet les instructives contributions de Heinz Grünert et Manfred Teichert dans la section : "Die wirtschaftliche Entwicklung im 1. und 2. Jahrhundert," dans (Bruno Krüger, éd.) *Die Germanen*, vol. 1 (Berlin : Akademie-Verlag, 1983, 4ème éd.), pp. 439-468. Pour les périodes antérieures, voir, dans le même volume, les articles de F. Horst (pp. 70-73) et H. Seyer (pp. 126-138).

On a abondamment discuté de la signification de ce passage (10), mais il est clair qu'il s'agit d'un culte saisonnier, d'une *perambulatio agrorum*, accompagnée d'autres festivités célébrées annuellement par une amphictyonie en Europe septentrionale. L'objet en est l'incarnation locale de la déesse-mère, dispensatrice de fertilité agraire et de joie et d'abondance pour ses fidèles, qui répondent à sa générosité par un impressionnant sacrifice collectif d'esclaves après l'accomplissement d'un rituel de lustration. Malgré certaines ressemblances avec le culte de Cybèle à Rome, les cérémonies entourant et concluant la pérégrination de Nerthus représentent un phénomène *sui generis* en Germanie, dont la signification profonde ne peut être que l'objet de conjectures. Il n'en reste pas moins qu'elle constitue un témoignage précis de la survivance dans le monde germanique de ce culte de la déesse-mère qui a ses racines dans le passé lointain de l'Europe néolithique (11).

Egalement interprétée comme une divinité bénéfique, gratifiant ses fidèles de ses dons généreux, est la déesse vénérée en Zélande : *Nehalennia*. Les inscriptions votives découvertes dans son temple indiquent qu'elle protégeait en particulier des Germains romanisés s'adonnant au commerce et à la navigation dans l'estuaire du Rhin et de l'Escaut. Le symbolisme de son iconographie, en particulier, le chien, les corbeilles de pommes et de grenades, et le bateau, suggèrent qu'il s'agit d'une divinité "psychopompe" assurant le transfert des âmes dans l'autre monde, ce que confirmerait son nom

(10) Cf. E. Polomé, "Nerthus-Njord" dans les *Handelingen der Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, vol. 5 (1951), pp. 99-124 ; "A propos de la déesse Nerthus" dans *Latomus. Revue d'Etudes Latines*, vol. 13:2 (1954), pp. 167-200 ; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. 1 (Berlin : Walter de Gruyter, 2ème éd. refondue), pp. 467-472 ; Georges Dumézil, *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave* (Paris : Presses Universitaires de France, 1959), pp. 120-124 ; E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londres : Weidenfeld & Nicolson, 1964), pp. 171-174 ; Rudolf Much, *Die Germania des Tacitus erläutert* (Heidelberg : Carl Winter, 1967 ; 3ème éd. refondue par W. Lange et H. Jankuhn), pp. 450-461 ; Ake V. Ström, *Germanische Religion* (Stuttgart/Berlin : W. Kohlhammer, 1975), pp. 140-142 ; etc.

(11) Cf. E.C. Polomé, "Some aspects of the cult of the mother goddess in Western Europe" dans (Lee Jennings & George Schulz-Behrend, eds.) *Vistas and Vectors. Essays Honoring the Memory of Helmut Rehder* (Austin : Department of Germanic Languages, The University of Texas, 1979), pp. 193-208 ; "Muttergottheiten im alten Westeuropa" dans *Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Alttertumskunde Mittel- und Nordeuropas* (Cologne : Rheinland - Verlag 1987), pp. 201-212. Sur les divinités de l'Europe ancienne en général, cf. Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe - 7000 to 3500 B.C.* (Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1974) ; "Old Europe in the Fifth Millennium B.C. : The European Situation on the Arrival of the Indo-Europeans" dans (E.C. Polomé, éd.), *The Europeans in the Fourth and Third Millennia* (Ann Arbor : Karoma, 1982), pp. 1-60, en particulier, pp. 9-14.

s'il est apparenté au latin *necāre* "tuer" et au grec *vékus* "mort" (12). *Nehalennia* serait donc essentiellement une divinité chthonienne, associant la fertilité et la protection de la navigation à ses fonctions relatives à l'autre monde.

Plus complexe est le cas d'Isis à laquelle, selon Tacite (*Germanie*, chap. 9), sacrifie une partie des Suèves. Son culte est un phénomène récent, introduit par voie fluviale ou maritime (*advectam religionem*), son emblème étant d'ailleurs un bateau. On a beaucoup spéculé sur la question, vu l'imprécision du texte, mais compte tenu de la popularité dont Isis jouissait dans le Noricum où elle avait en fait été identifiée à la déesse nationale *Noreia*, on peut supposer que les *Hermunduri*, tribu suève en rapport constant avec l'Empire le long du Danube au nord de la Rétie, aient pu l'emprunter de cette source et l'identifier à une de leurs divinités nationales (13). On en sait encore moins de la déesse *Tamfana* dont le sanctuaire, dans le territoire des *Marsi*, fut détruit par les Romains en guise de représailles : les Istévens y célébraient par des agapes et festivités nocturnes les rites automnaux de leur amphictyonie.

Le principal groupe de représentantes de la troisième fonction à l'époque romaine sont les *matres* ou *matronae*, dont les noms ont été préservés dans de nombreuses inscriptions concentrées en particulier dans le territoire des *Ubii* en Rhénanie à partir de la fin du premier siècle. Le culte des "matrones" pose une série de problèmes : il est en effet attesté sur un vaste territoire s'étendant de l'Italie et de l'Espagne septentrionales au nord de la Grande Bretagne et est apparemment un phénomène germano-celtique. Il paraît également étroitement lié à la présence de troupes romaines, bien que les noms divins germaniques apparemment liés à des activités belliqueuses, attestés dans le même contexte, soient généralement associés au terme *dea*, p.e., *Hariasas* dans une inscription de Cologne

(12) Cf. E.C. Polomé, "Two Etymological Notes : 2. The Germanic Divine Name *Nehalennia*" dans (Herman M. Olberg, Gernot Schmidt et Heinz Bothien, eds). *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift Johanna Knobloch* (Innsbruck : Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 1985), pp. 311-323.

Sur *Nehalennia*, voir également l'ouvrage collectif *Deae Nehalenniae. Nehalennia, de Zeevise godin. Zeeland in de Romeinse Tijd. Romeinse monumenten uit de Oosterschelde* (Middelburg : Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, 1971) ; Rudolf Simek, *Lexikon der Germanischen Mythologie* (Stuttgart : Alfred Kröner, 1984), pp. 280-281.

(13) Sur cette hypothèse, voir (provisoirement) E.C. Polomé, "Germanentum und religiöse Vorstellungen" dans (H. Beck, éd.) *Germanenprobleme in heutiger Sicht* (Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1986), p. 280, note 27.

datant de l'an 187 de notre ère (le terme est apparenté au germanique *harja- "armée") (14). Les fonctions attribuées aux "matres" se répartissent en plusieurs catégories : (a) fertilité ; (b) assistance lors de l'accouchement et dans les soins aux nourrissons ; (c) pouvoirs curatifs ; (d) contrôle du destin ; (e) patronage de tribus et protection du pays. Dans plusieurs cas, ces fonctions leur sont toutefois assignées uniquement sur la base de l'étymologie de leur nom : ainsi, on veut voir dans les *Matrones Ratheihiae* des divinités de la destinée, symbolisée, comme en celtique, par la roue (= germ. *raba-) (15). Sans appui dans l'iconographie, de telles interprétations ne sont que de pures conjectures. Dans le cas des pouvoirs guérisseurs, on cite volontiers l'inscription de Xanten : *Alateiviae ex iussu i[ps(ius)]/Divos medicus* (C.I.L. 13.8606), dédiée à la déesse (dont le surnom rappelle étrangement *Isis Panthea*), sur son

(14) Cf. S. Gutenbrunner, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften* (Halle [Saale], Max Niemeyer, 1936), pp. 216 ; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. 2 (Berlin : Walter de Gruyter, 1957, p. 320). Une étymologie différente est proposée par M. Gysseling dans son article sur les "Nordostgallische Götternamen" dans (Rolf Bergmann, Heinrich Tiefenbach et Lothar Voetz, eds.) *Althochdeutsch*, vol. 2. *Wörter und Namen. Forschungsgeschichte* (Heidelberg : Carl Winter, 1987 [pp. 1296-1304], p. 1300 : il dérive le terme de la racine du latin *cārus* "cher", ce qui présente un problème tant sémantique que dérivationnel : les termes germaniques apparentés au lat. *cārus* signifient soit "adultère, fornicateur, comme got. *hōrs*, v. norr. *hōrr*, soit "prostituée", comme v. angl. *hōre*, v.h.a. *huo(r)ra* ; une dérivation en -ja(n)- n'apparaît qu'en moyen-bas-allemand dans *herge*, *herje* "prostituée" et en vieux-norrois dans le composé *herjansonn* "fils du diable", apparemment emprunté au moyen bas allemand *herjensone* = *hōrensōne*, mais il n'y a pas d'autre trace en germanique de la forme apophonique *har- en face de *hōr-. De plus, une formation du type *har-ja-sa(n)- est à tout le moins peu commune en germanique. Gysseling lui-même, apparemment mal convaincu de l'exactitude de sa conjecture, y ajoute le surprenant commentaire : "Später an germ. *harja- "Schar" (got. *harjīs* "Armee") angelehnt" !

La difficulté d'établir une étymologie convaincante de noms divins de ce type est également illustrée par un autre nom attribué à une divinité martiale, *Vihansa* à laquelle un centurion de la troisième légion à Tongres dédie sa lance et son bouclier. Il est impossible d'établir si le premier élément de ce composé reflète germanique *wīhan "combattre" ou wīhan "consacrer".

(15) Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörter und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen* (Vienne : Hermann Böhlau, 1970), pp. 524-528, qui assume, par ailleurs, l'origine celtique de ces "matrones". Par contre, Gutenbrunner, op. cit. [note 14], p. 172, rattachait leur nom au gotique *rapizō* "plus aisément" (ce qui aboutirait en fait à la même source étymologique si got. *raps "facile", v. angl. *ræp*, *ræd* "rapide,, vif, malin" v.h.a. *rado* "rapidement, adroitement" se rattachent en fait à skr. *rātha-* "chariot", lat. *rota* "roue" etc ; cf. W.P. Lehmann, *A Gothic Etymological Dictionary* (Leyde : E.J. Brill, 1986), p. 282). Citant ces deux hypothèses, Antonio Tovar conclut, à juste titre, que le terme n'a pas encore reçu une interprétation (pp. 1097-1098, dans "Germanische Wortbildungen in römischen Inschriften am Rhein" dans *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, vol. 2 [Brescia : Paideia, 1976], pp. 1079-1106). Son opinion est confirmée par le fait que Gysseling, p. 1302, dans l'article cité dans la note 14 ci-dessus, propose une troisième explication lorsqu'il compare le terme au v. norr. *roðull* "auréole" et au v.h.a. *tağarāt* "aurore" : pour lui, les *Matrones Ratheih(i)ae* seraient les "matrones rayonnantes" !

ordre exprès, par un médecin (16). Bien que des fonctions curatives s'accordent très bien avec le rôle de divinités de la troisième fonction, aucun argument décisif en leur faveur ne peut être dérivé du matériel épigraphique à notre disposition.

En général, les noms germaniques de "matrones" appartiennent aux domaines sémantiques suivants : (17)

a) disposition des lieux : "colline" dans *Chuchenehae* [Zülpich] ; "terrain aride" dans *Turstuahenae* [germ. **purstwa-*] ; "marais" dans *Aufaniae* ; (18) etc.

b) modification du terrain par action humaine : "guideau" (pour attraper les saumons ou les anguilles) dans *Fachinehae* ; "essart" dans *Tummaestiae* (composé dont le premier terme [germ. **tôma-*] signifie "libre, dégagé" ; (19) etc.

c) hydronymes : *Nersa*, affluent de la Meuse dans l'ancien duché de Juliers, dans *Nersihenae* ; etc. - probablement aussi **aha* "eau" (= got. *ahva*) dans *Ahinehae* ;

d) noms de plantes : **aluza-* "aulne", avec le suffixe **-sn(a)-* dans *Alusneihae* ; **gratih-* "jeunes pousses de conifères" dans *Gratich[ihenae]* ; (20) etc.

(16) Cf. Gutenbrunner, *op. cit.* [note 14], pp. 98-99, 203 ; Birkhan, *op. cit.* [note 15], pp. 261-262. Dans le cadre de l'action curative des divinités germaniques, on cite également le nom de la déesse *Vercana*, que Gutenbrunner, *op. cit.*, p. 109, rattache à v. angl. *wearh*, v.h.a. *warah* "pus" et dérive d'un gaulois inattesté **verko-* "pus" (cf. la discussion de cette étymologie par Birkhan, *op. cit.*, p. 529-531).

(17) Suivant la nomenclature de Günter Neumann, "Die germanischen Matronen-Beinamen" dans *Matronen und verwandte Gottheiten* (Cologne : Rheinland-Verlag, 1987 [pp. 103-132] ; vol. 44 des *Beihefte der Bonner Jahrbücher*), p. 127.

(18) Attesté dans près de 70 inscriptions ; interprété correctement par Neumann, *loc. cit.* [note 17], pp. 114-115, comme constitué du préfixe **au-*, marquant l'éloignement, et du nom *fanja-* "marais, fagne".

(19) Sur ces étymologies, voir Neumann, *loc. cit.* [note 17], pp. 118-119. Pour une discussion des interprétations divergentes de ces termes, voir E.C. Polomé, "Noms divins, mythes et étymologie dans le monde germanique" (communication au XVIème Congrès International des Sciences Onomastiques, Québec, août 1987).

(20) Cf. M.h.a. *grazzach* "jeunes pousses de conifères" (Neumann, *loc. cit.* [note 17], p. 120). Le rapprochement du néerlandais *gretig* "avide" ne convainc guère, et l'hypothèse d'une alternance initiale zéro / g qui rattacherait *Gratich[ehinae]* à *Ratheih(i)æ* en supposant pour ce dernier terme une forme originale **Hratheihæ* (comparable, alors, à v.h.a. *(h)rado* "rapide", v. angl. *hradian* "se hâter, avoir de la chance" ; cf. Gutenbrunner, *op. cit.* [note 14], p. 172) est encore moins plausible.

e) noms d'animaux : *alhi- "élan" dans *Alhiahenae* ; *awi- "mouton", en composition avec *aihti- "possession, propriété", dans *Aviaitinehae* ; etc.

Il est évident qu'il s'agit en l'occurrence, dans la majorité des cas, de toponymes dont dérive le nom des déesses protectrices de l'endroit, bien que les références à la nature, aux plantes et aux animaux, ainsi qu'aux activités humaines qui s'y réfèrent, cadrent très bien avec le rôle imparti aux divinités de la troisième fonction. Le caractère toponymique des épithètes de "matrones" ressort également de désignations directement dérivées de noms de lieu, telles que *Iulineiheihae* qui se rattache à *Iuliacum* "Juliers" ou *Mahalinehae* qu'on peut rapprocher du toponyme *Ma(c)hlinium* littéralement "siège d'une assemblée judiciaire" (cf. Malines, Machelen, etc. en Belgique).

Par ailleurs, un bon nombre de noms de matrones se rattachent à ceux de divers groupes ethniques tels que les Frisons, les Suèves, les Trévires, les *Marsaci* (en Zélande), etc. Elles apparaissent donc comme les protectrices de communautés tribales. Par contre, la répartition géographique de l'iconographie montre que les attributs qui caractérisent les soins donnés aux nourrissons, notamment les langes, l'éponge, l'écuelle, apparaissent fréquemment en Gaule celtique (p.e. à Autun et Vertault), mais sont absents dans le domaine germanique des *Ubbi* rhénans. En fait, le prototype de la mère portant son enfant, courant ailleurs dans l'Empire, y est pratiquement inconnu (21). En général, les *matrones* de Rhénanie sont représentées seules ou en groupes, le plus souvent de trois, avec des corbeilles de fruits et, plus rarement, des épis, des grappes de raisins, des fleurs ou des branches, auxquels s'ajoute le symbole romain de la corne d'abondance. On leur offre essentiellement des fruits, bien qu'en quelques rares cas des porcins paraissent leur avoir été sacrifiés. Tout cela s'accorde bien avec leur rôle de

(21) Cf. Heinz Günter Horn, "Bilddenkmäler des Matronenkults im Ubbiergebiet" dans *Matrones und Verwandte Gottheiten* (Cologne : Rheinland-Verlag, 1987 [pp. 31-54], pp. 44, 54 ; Harald von Petrikovits, "Matrones und verwandte Gottheiten : Zusammenfassende Bemerkungen" dans le même volume [pp. 241-254], p. 244. Le seul cas de représentation d'une *nutrix* est un relief tombal de Cologne, mais il appartient à la stèle funéraire de la "nourrice" *Severina* (Günther Schauerle, "Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen" dans le même volume [pp. 55-102], p. 64, n. 35).

dispensatrices de prospérité et de bonne fortune, illustré également par des épithètes telles que *Alagabiae* "donnant tout" ou simplement *Gabia* "donatrices".

En fait, les "matrones" rhénanes ne représentent donc rien de plus que des manifestations locales de l'archétype de la déesse-mère dans ses fonctions de protectrice de la fertilité de la nature et de promotrice de la prospérité et du bien-être de ses fidèles.

Négligeant les noms divins recouvrant des entités autrement non définies, comme la *dea Hludana* attestée dans 5 inscriptions (22), il convient de citer encore les *Alci* de Tacite (*Germanie*, chap. 43) auxquels Georges Dumézil a consacré de très importants commentaires, plaçant les problèmes relatifs au culte des Naharvales dans leur propre perspective (23). Il s'agit de dieux jumeaux, des Dioscures désignés par les noms de Castor et Pollux dans leur *interpretatio romana*. L'étymologie de leur nom germanique **alhōz* (ou **alhīz*) est mal établie : on rapproche en particulier v. angl. ealgian "protéger", en se référant à la protection et l'aide efficace qu'accordent les Dioscures. Toutefois, *Alci* correspond étroitement au nom de l'élan, *alces*, rapporté par César, et compte tenu de la position

(22) Un bon nombre d'hypothèses ont été avancées à propos de la fonction de *Hludana*, toutes basées uniquement sur l'étymologie : la plus courante est le rapprochement du vieux-norrois *Hlōdyn* (Karl Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. 1 [Heidelberg : Carl Winter, 1913], pp. 380-383 ; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. 2 [Berlin : W. de Gruyter, 1957], pp. 321-322 ; R. Derolez, *De Godsdienst der Germanen* [Roermond/Maaseik : J.J. Romm en Zonen, 1959], p. 162 ; etc.), qui n'est significatif que pour autant que *Hlōdyn* est mentionnée à la strophe 56 de la *Voluspá* comme la mère de Þórr, fonction assignée ailleurs à Jórd, la Terre (Mère). Cela placerait en effet *Hludana* au nombre des divinités chthoniennes et la rattacherait au groupe de *Hel*, de *Nehalennia* et de la légendaire *Frau Holle* - tous ces termes dérivant de la racine indo-européenne **kel-* "cacher" (v. h. a. *helan* v. irl. *celim*, lat. *cēlāre* "cacher"). Tout cela est toutefois conjectural : un bon nombre d'autres explications ont été suggérées pour v. norr. *Hlōdyn* qui rendent sa parenté avec *Hludana* douteuse (cf. Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* [Leyde : E.J. Brill, 1961], p. 239) ; de plus, si Finnur Jónsson a raison de stipuler dans la seconde édition du *Lexicon Poeticum antiquae linguae septentrionalis* de Sveinbjorn Egilsson (Copenhague : S.L. Møller, 1931) p. 268, que la lecture des manuscrits suggère *Hlōdyn* plutôt que *Hlōdyn*, il devient plus vraisemblable de partir d'un germanique **hludō* "renommée", comme le propose Gutenbrunner, op. cit. [note 14], p. 86. Cela ne résout pas pour autant le rapport avec *Hludana* : parce qu'une inscription provient de Beetgum en Frise, on a voulu voir en elle une divinité frisonne qui se serait acheminée vers le Nord comme le dieu Fosite, vénéré probablement dans l'île d'Helgoland et repris dans l'Edda sous les traits de l'arbitre des différends *Forseti* (cf. *Grímnismál*, str. 15). Toutefois, les autres inscriptions proviennent du Bas-Rhin (Nimègue, Xanten) et du nord de l'Eifel (Münstereifel) : tirer argument du texte de l'inscription frisonne, dédiée à la déesse par des *conductores piscatus*, pour en faire une divinité maritime présidant à la pêche (on compare pour le sens gr. *κλύδων* "vague"), reste donc très aléatoire, et postuler sur la même base un rapport étymologique avec v. norr. *hlada* "charger un navire" (cf. Alexander Jóhannesson, *Isländisches etymologisches Wörterbuch* [Berne : A. Francke, 1956], pp. 273-274) n'est guère plus convaincant.

(23) *La Saga de Hadingus* (*Saxo Grammaticus I, V-VIII. Du Mythe au Roman* [Paris : Presses Universitaires de France, 1953], pp. 123-130 ; *From Myth to Fiction. The Saga of Hadingus* [Chicago Londres : University of Chicago Press, 1973], pp. 114-121.

particulière de l'élan dans les traditions anciennes de la Germanie, il est possible de considérer, avec Helmut Rosenfeld (24), les *Alci* comme associés à l'élan au même titre que les Dioscures sont associés au cheval dans le monde grec et indien.

Dumézil insiste en particulier sur la description des prêtres des Naharvales, caractérisés par leur *muliebris ornatus* dans lequel il faut probablement reconnaître, avec Müllenhoff, leur longue chevelure flottante comme celle des femmes - coiffure caractéristique qui évoque la crinière ondoyante des chevaux associés aux Dioscures. Cette chevelure féminine est désignée en v. angl. par le terme *heord* qui correspond au v.h.a. *hart* et au v. norr. *haddr* "chevelure" et se retrouve dans le nom de la dynastie des Vandales, les (*H*)*Asdingi*-terme qui rappelle leur royauté jumelée, comme la décrit la légende d'*Ambri* et d'*Assi* rapportée par Paul Diacre. Ces noms, à leur tour, sont fort significatifs : le premier se rattache, en effet au latin *ambricēs* "lattes transversales", tandis que le second peut être rapproché soit du lat. *assis* "ais" ou du lat. *asser* "perche, poteau", à moins qu'il ne dérive du germanique **ansa-* "poutre" comme v. norr. *áss*. En d'autres termes, les noms des souverains jumeaux mythiques des Vandales rappellent étrangement les *δόκανα* de Sparte, poutres sacrées en forme de "H" ou de "II", représentation aniconique des jumeaux qu'évoquent aussi les noms donnés au couple dirigeant des **Ἀσπιγγοί* par Dion Cassius, à savoir : *Ῥᾶος* et *Ῥάπιος*. Le second représente le terme germanique reflété par v.norr. *raptr* "chevron, poutre" (cf. angl. *rafter*), tandis que le premier se rattache vraisemblablement au germ. **rahō* "perche" (préservé essentiellement dans le sens de la "vergue", p.e., v. norr. *rá* [cf. allem. *Rahe*]). Tout cela rappelle clairement le passage de Tacite : *nulla simulacra... ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur* (25).

(24) "Die Dioskuren als λευκὸν πῶλον und die Alces = Elchreiter der Vandalen" dans *Rheinisches Museum für Philologie*, N.F., vol. 89 (1940), pp. 1-6 ; "Die vandalischen Alces "Elchreiter", der ostgermanische Hirschkult und die Dioskuren" dans *Germanisch-romanische Monatsschrift*, vol. 28 (1940), pp. 245-258.

(25) Sur le passage de Tacite, voir en particulier R. Much, *Die Germania des Tacitus erläutert* (Heidelberg : Carl Winter, 1967 ; 3ème éd.), pp. 479-482.

Sur le problème des Dioscures dans le monde germanique, voir surtout Donald Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition* (Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1968). Dans son article : "Die vermeintlichen germanischen Zwillingsgötter" dans *Temenos*, vol. 5 (1969), pp. 22-36, Haralds Biezais a rejeté l'idée que les *Alci* de Tacite soient reliés en quelque manière à l'élan ; pour lui, ce ne sont pas des jumeaux, mais simplement des frères, appartenant en fait au monde balte. L'argument est assez spécieux et dénué de fondement, comme

Ayant ainsi passé en revue les divinités de la troisième fonction apparaissant dans les sources anciennes, il convient d'examiner dans quelle mesure on peut les rattacher aux personnages divins de la tradition postérieure, essentiellement scandinave.

Le cas apparemment le plus évident est celui du rapport entre Nerthus et Njörðr : les noms correspondent, mais les différences fonctionnelles sont incontestables. Si Snorri Surluson nous dit au chapitre 23 de sa *Gylfaginning* que Njörðr er svá auðigr ok fésæll at han má gefa þeim auð landa eða lausafiár er á hann heita til þess ("il est si riche et doté de biens qu'il peut accorder à ceux qui en font la demande une abondance en terres et en biens mobiliers"), il n'en reste pas moins que Njörðr est essentiellement associé à la mer, la navigation et la pêche. C'est ce qui avait amené Georges Dumézil à tenter d'élucider certains points difficiles dans le rapport entre Nerthus et Njörðr, notamment la question de la différence de sexe entre les deux divinités, en recourant au folklore scandinave des "hommes (ou femmes) de la mer" (26). Cela le conduit toutefois à des conclusions assez hasardeuses concernant Nerthus : ainsi, arguant du fait de sa résidence habituelle sur une île et de la noyade collective des esclaves après son bain lustral dans le lac secret, Georges Dumézil considère que la *Terra Mater* de Tacite cumule des fonctions terrestres et aquatiques et a des affinités maritimes. Il compare son séjour parmi les mortels aux visites que les *havfrue* font aux villages du littoral, visites au cours desquelles les fermiers riverains de l'océan cachent de l'acier dans leur foin pour le protéger des vaches maritimes qui accompagnent les "dames de la mer". C'est toutefois forcer le contexte de Tacite que de postuler que le tabou du fer pendant le cérémonial de Nerthus constitue un argument valable pour comparer utilement la déesse inguévone aux *havfrue* scandinaves. De même, le fait que ces sirènes (ou leur contrepartie masculine [*havmann*]) entraînent au fond des eaux les humains séduits par leurs charmes, ne constitue qu'un parallèle fort contestable à la noyade des esclaves. Par contre, en remplaçant le couple

le montre Ake Ström, *Germanische Religion* (Stuttgart/Berlin : W. Kohlhammer, 1975), pp. 88-89.

(26) "Njörðr, Nerthus et le folklore scandinave des gens de la mer" dans la *Revue d'Histoire des Religions*, vol. 147 (1955), pp. 210-226 (reproduit en traduction anglaise, avec une nouvelle introduction, dans *From Myth to Fiction* [Chicago/Londres : University of Chicago Press, 1973], pp. 217-229).

Nerthus-Njörðr dans le cadre du mythe des "Vieux de la Mer", Françoise Bader (27) soulève des questions d'une nature différente : pour elle, la relation entre Nerthus et Njörðr est un jumelage du type de skr. *Yamá/Yamī* dans lequel Njörðr est encore associé à la fertilité, mais s'est dissocié des aspects chthoniens représentés par son épouse Skadi, tandis que Nerthus incarne l'immersion meurtrière, unissant dans son culte les aspects fertiles et chthoniens de la Terre-Mère. Certes, mais en mettant l'accent sur les concepts d'"émergence" et d'"immersion", symbolisés respectivement par l'*insula Oceaṅī* où réside Nerthus (en opposition aux profondeurs abyssales d'où surgit le Vieux de la Mer) et par le rite terrifiant célébré dans le lac secret, ne néglige-t-on pas sciemment la partie essentielle du culte : la célébration d'un événement saisonnier, comportant une procession solennelle, accompagnée d'abondantes festivités, se déroulant dans une atmosphère de paix et de tranquillité sociale - cérémonies assurément caractéristiques du culte des divinités de la fertilité agraire ? Il suffit de se remémorer l'abondante documentation que Mircéa Eliade et bien d'autres ont accumulée à ce sujet pour se rendre compte que Tacite nous décrit uniquement une déesse-mère, conforme aux traditions de l'Europe ancienne et aux modèles familiers à Rome. Que l'amphictyonie des Inguévons célèbre son culte sur une île est davantage attribuable à leur habitat au Jutland et dans les régions avoisinantes qu'à des affinités aquatiques de leur déesse-mère - l'une des tribus du groupe, les *Aviones*, doit d'ailleurs son nom à son caractère insulaire (< germ. *awjō- "île"). Le bain rituel de Nerthus est la cérémonie lustrale qui conclut communément le déroulement d'un culte de fécondité auquel la déesse est censée participer. Quel est le sens du sacrifice qui y fait suite ? L'offrande de victimes humaines à une divinité qui a comblé la société de ses bienfaits et dont on craint l'"épuisement" suite à la généreuse irradiation de sa puissance vivifiante, n'est pas un acte exceptionnel : les échanges entre dieux et humains sont basés sur le principe *Dō ut dēs* ! Si l'on veut voir l'action divine continuée et renouvelée, il convient de fournir à la divinité une compensation commensurable à l'étendue de son interven-

(27) "An I.E. Myth of Immersion-Emergence" dans *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 14:1-2 (1986), pp. 39-123.

tion bienfaisante - en l'occurrence, pour assurer la fertilité des champs dont dépend la communauté pour sa survivance (28). Dès lors, on peut se demander s'il n'est pas plus plausible de considérer la correspondance entre Njörðr et Nerthus comme le reflet d'une homonymie entre deux dérivations en *-tu-* de deux racines indo-européennes différentes : on aurait, d'une part, un ancien dieu maritime **Nerþuz*, contrôlant les vents, le feu et la mer, et protégeant les marins et les pêcheurs, comme le dit Snorri Sturluson (*Gylfaginning*, chap. 23), et son nom serait dérivé de la même racine **nēr-* que le nom du "Vieux de la Mer" (p.e., gr. *Νηρεός*), comme le propose F. Bader. D'autre part, la *Terra Mater Nerthus* de Tacite serait une dispensatrice de "force vitale" en tant que déesse de la fertilité, et tirerait son nom de l'indo-européen *(H2)*ner-* "force vitale". On attribuerait alors l'association de Njörðr à la distribution de richesse et de prospérité et son intégration plus étroite au groupe des Vanes à la convergence des deux personnalités divines dans le monde scandinave, les fonctions de l'ancienne déesse-mère étant essentiellement reprises en charge par les deux enfants "anonymes" de Njörðr. Cela expliquerait dans une certaine mesure l'étrange silence sur la personnalité de la "soeur" avec laquelle ce Poséidon scandinave est supposé, selon Loki (*Lokasenna*, str. 36), avoir engendré *Freyr* et *Freyja*, termes qui, faut-il le rappeler, ne signifient rien de plus que "seigneur" et "dame".

Le lien entre les divinités connues dans l'Antiquité et les Vanes est plutôt tenu : il n'est guère possible de projeter directement dans le passé des personnalités divines telles que *Freyr* ou *Freyja*. Toutefois, dans le cas du premier, on peut arguer de son surnom *Yngvi* pour le rattacher au nom des Inguévons et au dieu *Ing* mentionné dans

(28) Cf., en particulier, E.C. Polomé, "A propos de la déesse Nerthus" dans *Latomus*, vol. 13:4 (1954), pp. 167-200, surtout pp. 186-199.

La vue présentée ici s'accorde avec l'étymologie du nom *Nerthus*, dont F. Bader (*loc. cit.* [note 27], p. 56) rejette aisément le rapport avec l'indo-européen *(H2)*ner-* "force vitale", attesté en celtique par **ner-to-*, p.e., v.irl. *Nert*, gall. *nerth* "force, vigueur" que j'ai proposé dans "Nerthus-Njord" (*dan Handelingen der Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, vol. 5 [1951], pp. 122-124). Bien que *(H2)*ner-* se soit spécialisé de bonne heure dans la désignation de la "virilité" au niveau de la deuxième fonction, comme l'a souligné G. Dumézil dans son étude "*ner-* et *viro-* dans les langues italiques" (*dans la Revue des Etudes Latines*, vol. 31 [1953], pp. 175-189, reprise dans l'essai "L'homme : *ner-* et *viro-*" dans *Idées romaines* [Paris : NRF - Gallimard, 1969], pp. 225-241), son sens original est en fait "[être doté de] force vitale", comme l'indique aussi, à la suite de H. W. Bailey et de Manfred Mayrhofer, Helmut Birkhan (*dans Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit* [Vienne : H. Böhlau, 1970], pp. 547-551).

le poème runique anglo-saxon. Le problème est complexe et a été longuement débattu (29) : selon Snorri Sturluson (*Ynglinga saga*, chap. 10), Yngvi n'est qu'un autre nom pour Freyr, qui est considéré comme le fondateur de la dynastie suédoise des *Ynglingar*. Bien que cela soit confirmé par d'autres sources telles que l'*Íslendigabók* d'Ari Þorgilsson et l'*Historia Norvegiae*, l'ancienneté de cette tradition médiévale a parfois été mise en doute. Toutefois, les allusions à l'ancestral Yngvi dans la poésie scaldique et le témoignage de Tacite (*Germanie*, chap. 2) concernant le fondateur éponyme de l'amphictyonie inguévone montrent que le nom divin *Ingwaz remonte à la plus haute antiquité. Il est hors de doute que c'est le même dieu qui apparaît dans le texte anglo-saxon :

Inz wæs ærest mid *Ēast-Denum*
 zesewen seczun oð hē sidðan est
 ofer wæz zewāt ; wæn æfter ran ;
 þus Heardingas þone hæle nemdun.

(*Ing* fut d'abord vu par les hommes chez les Danois de l'est, jusqu'à ce qu'il parte au delà de la mer ; le chariot le suivit. Tel est le nom que les *Heardingas* [= les (H) Asdingi] donnèrent à ce héros). Il est évident qu'il s'agit d'une divinité vanique, dont le culte implique, comme celui de Freyr en Suède et celui de Nerthus chez les Inguévons, une pérégrination rituelle du dieu sur un véhicule consacré. Son association avec les **Hazdingōz*, dans lesquels Dumézil, Ward et d'autres ont reconnu un reflet germanique des dieux jumeaux indo-européens, confirme par ailleurs son association à la troisième fonction.

Sur la base de ces données on pourrait considérer **Ingwaz* comme le nom germanique du dieu désigné de manière imprécise par le terme *Freyr* "seigneur" dans la tradition scandinave. Toutefois, son origine reste contestée : dans son dictionnaire étymologique du vieux norrois, Jan de Vries ne mentionne pas moins de huit différentes explications proposées pour en rendre compte, accordant finalement sa

(29) On consultera en particulier K.A. Eckhardt, *Ingvi und die Ingeveonen in der Überlieferung des Nordens* (Weimar : H. Böhlau Nachf., 1939) ; Walter Baetke, *Yngvi und die Ynglinger. Eine quellengeschichtliche Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum"* [= Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl., vol. 109:3 ; Berlin, 1964], outre les discussions dans Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. 2 (Berlin : W. de Gruyter, 1957), pp. 165-168, 184, et E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londres : Weidenfeld & Nicolson, 1964), pp. 169-171, 191.

faveur, avec certaines réserves, à celle de Wolfgang Krause, qui associe *Ingwaz au tocharien A *onk*, B *enkwe* "homme" (30). Il va de soi qu'un tel sens original n'éclaire guère la fonction de *Ingwaz, mais il ne faudrait pas en déduire qu'en fait, *ingwaz n'est qu'un parèdre masculin de la Terre Mère, comme F.R. Schröder s'est efforcé de le faire en interprétant l'expression *Ingunarfreyr* (dans la strophe 43 de la *Lokasenna*) comme la désignation de l'époux de la déesse *Ingun* (*Ingunar* étant un génitif singulier déterminant *freyr* "seigneur") (31). En réalité, **Ingun(n)* est plus vraisemblablement une forme scandinave orientale correspondant à un vieux-norrois **Yngvin*, dont le parallèle apparaît en vieil-anglais dans *Beowulf* dans l'expression *frea Ingwina* "seigneur des amis d'Ing" [= des Danois], peut-être en remplacement d'une forme plus ancienne **frea Ingwena* "seigneur des Inguévons" ?

Freyr est également identifié à *Fróði*, le roi mythique, sous le règne duquel paix et prospérité régnèrent dans le pays (=la *Fróða-fríðr*, décrite, pour la Suède, au chapitre 10 de l'*Ynglinga saga*, et pour le Danemark, sous les traits de Frotho III, au livre V des *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus) (32). Le terme *Fróði* est traditionnellement rapproché de l'adjectif vieux-norrois *fróðr* "sage, intelligent", mais il se rattache plutôt au groupe de termes suédois s'appliquant à la prospérité ou indiquant une végétation luxuriante, une santé exubérante jusqu'à l'embonpoint, p.e., V. suéd. *froda* "forte corpulence, embonpoint", suéd. *frodig* "prospère, exubérant, plantureux, luxuriant, replet" (le suédois *frodlem* "phallus" évoque

(30) Cf. Wolfgang Krause, *Ing* (= Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl., N.F., vol.3, n. 10, 1944) ; Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* (Leyde : E.J. Brill, 1961), pp. 678-679).

(31) Dans son ouvrage *Ingunar-Freyr* (Tübingen : J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1941), Franz Rolf Schröder s'efforce de rattacher germ. **Ingwaz* au nom de l'if qu'il reconstruit **igwa-* et veut retrouver dans le nom de l'arbre cosmique *Yggdrasill*, que la tradition eddique décrit toutefois comme un frêne ! Cela lui permet de considérer *Ingunar* comme le génitif singulier d'*Ingun* (germ. **Ingwanō*, issu par anticipation de la nasale de **igwanō*, déesse de l'if, et de faire de cette *Ingun* la parèdre féminine d'*Yggvinn* (op. cit., pp. 25-28). Tout cela est fort ingénieux, mais, comme le remarque justement Jan de Vries (op. cit. [note 30], p. 678), "sprachlich und sachlich sehr gewagt".

(32) On consultera à son propos, e.a., Georges Dumézil, "La gestation de Frotho III et le folklore du Frodebjerg" dans *Etudes Germaniques*, vol. 7 (1952), pp. 156-160 ; Alfred Ebenbauer, "Fróði und sein Friede" dans (Helmut Birkhan, ed.) *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag* (Vienne/Stuttgart : Wilhelm Braumüller, 1976), pp. 128-181 ; Folke Ström, "Ar och" dans le *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder*, vol. 20 (Copenhague : Rosenkilde & Bagger, 1976), col. 450-452 ; Hilda Ellis Davidson et Peter Fisher, *Saxo Grammaticus : The History of the Danes. Books I-IX* (Cambridge : D.S. Brewer/Totowa, N.J. : Rowman & Littlefield, 1979-1980), vol. 1, pp. 113-158 ; vol. 2, pp. 72-93.

en outre le caractère ithyphallique de certaines représentations du dieu Freyr) - termes dont on trouve des parallèles en moyen-haut-allemand, p.e. *vruotic*, *vrüetic* "croissant en abondance, puissant" (33). A Uppsala, Freyr est honoré sous le nom de *Fricco*, à côté de Thór et Wodan, selon le témoignage d'Adam de Brême au chapitre 26 du livre IV des *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (vers 1076), et représenté *cum ingenti priapo*. La triade fait l'objet de sacrifices élaborés, accompagnés de cérémonies rituelles dont l'auteur préfère taire pudiquement l'obscénité - faisant vraisemblablement allusion aux chants, danses et autres pratiques d'usage dans les cultes de fertilité. Le nom *Fricco* lui-même n'est certainement pas apparenté à *Freyr*, vu que l'auteur substitue le saxon *Wodan* pour *Óðinn*, il est possible que *Fricco* représente son adaptation d'un terme tel que **Fridkan* "amant", dérivé de v. norr. *fridr* dont le sens d'"inclination amoureuse" apparaît, par exemple, dans la strophe 19 du *Skírnismál* (cf. aussi *fridill* "bien-aimé", *fridla*, *frilla* "amante, concubine") (34). Il est plus difficile de déterminer le rapport de Freyr avec le dieu Frô qui apparaît en vieil-haut-allemand dans le charme de Mersebourg, dans lequel interviennent aussi un dieu *Phol* et une déesse *Volla* dont le nom correspond à celui de *Fulla* dans la tradition scandinave. On a voulu voir dans ce couple les correspondants germaniques méridionaux de Freyr et de Freyja, mais pareille hypothèse n'est étayée par aucun fait concret dans la tradition (35). En fait le nom *Frô* signifie simplement "seigneur", et malgré les

(33) Cf. Elof. Hellquist, *Svensk etymologisk Ordbok* (Lund : C.W.K. Gleerup, 1948 ; 3ème éd.), vol. 1, p. 239 ; J. de Vries, *op. cit.* [note 30], p. 143.

(34) Sur *Fricco*, voir J. de Vries, *op. cit.* [note 29], p. 188 ; sur le sacrifice à Uppsala, cf. E.O.G. Turville-Petre, *op. cit.* [note 29], pp. 244-245 ; sur l'étymologie du nom, cf. Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie* (Stuttgart : Alfred Kröner, 1984), p. 110 (voir aussi de Vries, *op. cit.* [note 30], pp. 142-143, sur le v. norr. *fridr* et les termes apparentés).

(35) Sur l'identification du couple *Phol-Volla* à *Freyr-Freyja*, voir E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londres : Weidenfeld & Nicolson, 1964), p. 124 ; Åke Ström, *Germanische Religion* (Stuttgart/Berlin : W. Kohlhammer, 1975), p. 90 ; Rudolf Simek, *op.cit.* [note 34], pp. 112, 114, 318 (ce dernier, toutefois, avec de sérieuses réserves).

D'autres ont regardé *Volla*, qui correspondrait à *Copia* "abondance" sous une *interpretatio romana*, comme une hypostase de *Fría* (= v. norr. *Frigg*, l'épouse d'Óðinn ; cf., p.e., J. Knight Bostock, *A Handbook on Old High German Literature* [Oxford : Clarendon Press, 1955], p. 22), ce qui cadrerait bien avec le rôle de confidente de *Frigg* que joue *Fulla* dans la mythologie scandinave. Quant à *Phol*, on peut facilement s'associer au jugement de Jan de Vrie (dans le second volume de l'*Altgermanische Religionsgeschichte* [Berlin : W. de Gruyter, 1957], p. 173) qu'il s'agit d'un dieu "von dem wir herzlich wenig wissen". Son association à *Freyr* repose, en effet, uniquement sur le fait que tous deux ont eu leur cheval blessé, et que son nom **fol* évoque la plénitude des biens dont disposent les divinités généreuses de la troisième fonction.

efforts de Jan de Vries pour étayer l'existence de son culte par la toponymie des Pays-Bas, on n'en trouve aucune trace concrète (36).

Les traditions scandinaves relatives à Freyr, qu'il s'agisse de son rôle assez restreint dans la mythologie ou de son culte, particulièrement en Suède (37), ne se laissent comparer directement à aucune tradition antique. Cela n'exclut nullement qu'une telle tradition ait pu exister, mais elle ne nous a certainement pas été transmise.

On peut en dire autant de *Freyja*, bien que sa mythologie soit relativement riche, et son culte fort répandu en Scandinavie (38). Tout au plus pourrait-on arguer du fait qu'elle est associée, comme d'ailleurs son frère Freyr, au porc pour la rapprocher de ces *matronae* auxquels cet animal était sacrifié, et souligner également que, comme la traditionnelle déesse de la fertilité, elle est connue en divers lieux sous des noms différents, ce qu'attestent également les multiples noms conservés par la tradition scandinave. A cet égard, on citera en particulier *Sýr* qui signifie en fait "truie" et s'accorde avec le fait que Freyja chevauche le sanglier *Hildisvíni*, dont les soies scintillent la nuit pareillement à celles de la

[36] Cf. Jan de Vries, "Studien over Germaansche mythologie. III. Franeker en Vroonlo" dans le *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde*, vol. 51 (1942), pp. 97-121.

Comme je l'ai indiqué dans la note 27 de mon article "Germanentum und religiöse Vorstellungen" (dans [Heinrich Beck, éd.] *Germanenprobleme in heutiger Sicht* [Berlin/New York : W. de Gruyter, 1986], p. 286), dans une expression moyen-néerlandaise telle que in *Vronenakker*, le premier élément est un ancien génitif du substantif désignant le seigneur (employé substantivement, il désigne le domaine seigneurial) : on le retrouve dans de nombreux composés, parallèlement au v. fris. *frāna* et au m.h.a. *vrōne* (cf. allem. *Frondienst* "corvée") où il s'applique plus tard aux services publics, p.e., dans l'expression *der vrōne bote* "huissier". En moyen-néerlandais le terme *vrone* est également adjectivement dans un sens religieux pour désigner Dieu ou le Christ, mais il n'apparaît pas en ce sens en composition, tandis qu'en vieil-haut-allemand, le génitif pluriel **frōno*, utilisé initialement dans des expressions comme *das chrūzi frōno* "la croix du Seigneur", est passé dans l'usage pour former les composés désignant la Cène ou la Fête-Dieu en moyen-haut-allemand (*vrōnspise* et *vrōnlicham* [= allem. *Fronleichnam*(s)fest]) ; cf. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [Berlin/New York : W. de Gruyter, 1975 ; 2ème éd.], p. 221]. Le village de *Vroonloo* doit vraisemblablement son nom à un bois seigneurial (qu'on peut aussi désigner par le terme *vroonwout* [lit. "forêt domaniale"]).

[37] Sur la mythologie et le culte de Freyr, on se référera, entre autres, à Jan de Vries, *op. cit.* [note 35], pp. 177-208 ; R. Derolez, *De Godsdienst der Germanen* (Roermond/Maaseik : J.J. Romen en Zonen, 1959), pp. 126-134 ; E.O.G. Turville-Petre, *op. cit.* [note 35], pp. 165-170 ; Ake Ström, *op. cit.*, [note 35], pp. 141-149 ; Régis Boyer, *La religion des anciens Scandinaves* (Paris : Payot, 1981), pp. 169-180 ; etc. [voir aussi l'article "Freyr" (E.C. Polomé) dans (Mircéa Eliade, éd.) *The Encyclopedia of Religion* (New York : Mac Millan, 1987), vol. 5, pp. 439-441].

[38] Sur la mythologie et le culte de Freyja, on consultera, entre autres, Jan de Vries, *op. cit.* [note 35], pp. 317-313 ; R. Derolez, *op. cit.* [note 37] pp. 159-161 ; E.O.G. Turville-Petre, *op. cit.* [note 35], pp. 175-179 ; Ake Ström, *op. cit.* [note 35], pp. 151-153 ; Régis Boyer, *op. cit.* [note 37], pp. 180-183 ; etc. [voir aussi l'article "Freyja" (E.C. Polomé) dans l'*Encyclopédie* citée [note 37], pp. 438-439].

monture de son frère, le sanglier *Gullinbrasti* (39). On notera aussi *Gefn* qui rappelle les noms de "matrones" *Gabiae*, *Alagabiae* ainsi que les "déeses" *Garmangabis* et *Friagabis* des inscriptions d'auxiliaires germaniques stationnés en Grande-Bretagne : la dernière, en particulier, peut aisément s'interpréter comme "aimable donatrice", caractérisant la générosité inlassable des divinités de la troisième fonction (40).

Dans le cas du nom *Hörn*, qui semble devoir être associé à v. norr. *hörr* "lin", on a apparemment affaire à une fonction spéciale de la déesse de la végétation. Néanmoins, elle semble avoir été assez répandue sous cette forme, à en juger par la toponymie, dans laquelle on a tenté, sans documentation suffisante, de l'associer à *Ullr*, prétendument comme divinité du renouveau de la nature, contrastant avec un dieu hivernal (41). Plus énigmatique est le nom *Mardöll*, composé dont le premier terme est le v. norr. *marr* "mer", et dont le second élément a été rapproché de *-dallr* dans le nom du dieu *Heimdall* et du v. angl. *deall* "fier, hardi, renommé", en assumant comme sens littéral pour *Mardöll* "illuminant la mer" (42). Dans la poésie scaldique *Freyja* est désignée comme *Vanago*, *Vanabrúdr*, *Vanadis* : ce dernier terme, s'il n'est pas simplement un *kenning*, pourrait indiquer un rapport avec les *Disir*, divinités populaires en

(39) On a aussi rapproché *Syr* du latin *surire* "être en chaleur" (cf. J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* [Leyde : E. J. Brill, 1961], p. 574). En ce cas, le terme évoquerait la lascivité de *Freyja*, accusée de pourchasser son amant la nuit comme la chèvre *Heidrún* en chaleur poursuivait les boucs (*Hyndluljóð*, str. 30).

(40) Cf. à ce sujet Siegfried Gutenbrunner, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften* (Halle [Saale] : Max Niemeyer, 1936), pp. 41-45, 90-96, 156-157 ; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (Berlin : W. de Gruyter, 1957), vol. 2, pp. 293, 317, 319-320. On y rattache aussi la déesse *Gefjon*, qu'on a souvent identifiée à *Freyja* sur la base de la 20ème strophe de *Lokasenna* où elle est accusée de s'être donnée à un "jeune homme à la barbe naissante" (*sveinn inn hvíti*) en échange d'un collier - épisode qui rappelle la façon dont *Freyja* a acquis son fameux collier *Brisingamen* (cf., p.e., Margaret Clunies Ross, "The myth of *Gefjon* and *Gylfi* and its function in *Snorra Edda* and *Heimskringla*" dans *Arkiv för nordisk filologi*, vol. 93 [1978], pp. 148-165). Toutefois, ces traditions mythiques sont attestées à date assez récente ; c'est pourquoi d'autres préfèrent regarder *Gefjon* comme une déesse séparée (cf. Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie* [Stuttgart : Alfred Kröner, 1984], pp. 120-121).

(41) Cf. J. de Vries, *op. cit.* [note 40], pp. 161, 331.

(42) Cf. F. Holthausen, *Altenglisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg : Carl Winter, 1934), p. 70. Jan de Vries, renvoyant à son article : "Heimdallr, dieu énigmatique" dans *Etudes Germaniques*, vol. 10 (1955), pp. 257-268, rapproche gr. *θάλλω* "être florissant" dans son *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* (Leyde : E. J. Brill, 1961), p. 219, ce qui rend encore plus difficile une interprétation plausible du nom *Mardöll* en corrélation avec son premier élément signifiant "mer". Voir aussi les commentaires de Gottfried Lorenz, *Snorri Sturluson : Gylfaginning. Texte, Übersetzungen, Kommentar* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), p. 440.

Scandinavie, considérées comme personnifiant originellement le pouvoir nourricier des mères et comme promotrices de la fécondité des femmes, représentant les esprits de leurs aïeules défuntes (43). Freyja serait alors la *dís* invoquée en matière d'amour - mais l'usage poétique *dís* signifie sans plus "femme", ce que confirment d'ailleurs dans l'onomastique les nombreux noms féminins en *-dis*, si bien que Vanadis pourrait tout simplement indiquer la déesse vanique par excellence.

Freyja est censée être l'épouse de Óðr, qui disparaît et qu'elle recherche en vain, versant des "larmes d'or" (*Gylfaginning*, chap. 35). Óðr est généralement considéré comme une hypostase d'Óðinn, et l'on souligne alors le parallélisme entre les couples Óðr-Freyja et Óðinn-Frigg, en s'interrogeant sur le rapport entre les deux déesses. Elles partagent en effet d'autres traits caractéristiques : si Frigg se comporte en mère consciencieuse et profondément attachée à son fils dans le mythe de Baldr, elle n'en est pas moins accusée de lubricité (*æ vergjörn*) dans la *Lokasenna* (str. 26), où il lui est reproché d'avoir couché avec les deux frères d'Óðinn en l'absence de son mari, comme le confirme l'*Ynglinga saga* (chap. 3). Dans le même ordre d'idées, on se rappellera que sa méconduite provoqua l'exil temporaire d'Óðinn selon Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, vol. 1, chap. 7). Son affinité avec le domaine des relations amoureuses ressort aussi de son nom, équivalant au v.h.a *Frīja* qui apparaît dans le charme de Mersebourg et est contenu dans le nom germanique du "vendredi" (p.e., allem. *Freitag*) : ce dernier indique, en effet, que, dans l'*interpretatio romana*, elle équivaut à *Venus*, la déesse de l'amour, ce qui cadre parfaitement avec l'étymologie du germanique **Frijjō* correspondant au skr. *priyā* "aimée". Faut-il donc admettre que Freyja et Frigg résultent du dédoublement d'une même

(43) Voir en particulier sur les *disir*, *Über die altindische Göttin Dhisānā und Verwandtes* (Skrifter utgivna af Kgl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, vol. 20 : 1 ; Uppsala : Akademiska Bokhandeln, 1917), pp. 99-108 ; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* Berlin : W. de Gruyter, 1957), vol. 2, pp. 297-299 ; Folke Ström "Disir" dans le *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder*, vol. 3 (Copenhague : Rosenkilde & Bagger, 1958), col. 101-103 ; E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londres : Wiedenfeld & Nicolson, 1964), pp. 221-227 ; Åke Ström, *Germanische Religion* (Stuttgart/Berlin : W. Kohlhammer, 1975), pp. 165-167 ; Régis Boyer, *La religion des anciens Scandinaves* (Paris : Payot, 1981), pp. 182-183 ; etc.

personnalité divine, comme l'a suggéré Georges Dumézil (44) ? On pourrait encore énumérer d'autres détails illustrant ce que toutes deux ont en commun, p.e., leur manteau de plumes de faucon, et indiquer qu'elles sont invoquées ensemble au moment de la naissance. D'autre part, leurs fonctions semblent complémentaires : Frigg ne s'occupe pas de la fertilité agraire et ne paraît pas avoir d'affinités chthoniennes, comme le démontre son impuissance à ramener à la vie son fils Baldr. Par contre, Freyja semble associée à la prospérité des champs, et elle reçoit la moitié des héros tombés au champ de bataille. De plus, il n'y a pas de trace de Freyja dans le sud du monde germanique, tandis que Frîa y correspond à Frigg, mais sans impliquer qu'elle est l'épouse du dieu souverain. En effet lorsque les noms germaniques des jours furent établis vers le IV^{ème} siècle, il eût été difficile d'assimiler la déesse germanique *Frijjō à Vénus si elle avait alors assumé en fait essentiellement les fonctions de Junon !

Dans le cadre du problème de la continuité de la religion germanique, il convient également de noter qu'on a voulu voir dans les *dísir* les correspondantes scandinaves des *matres et matronae* de la Rhénanie à l'époque romaine (45). Cela postule une identité de fonctions qui, après l'élimination des noms de "matrones" indiquant prétendument leurs fonctions divinatoires, se limite uniquement à leur association à la fertilité vu l'absence de documentation iconographique illustrant leurs prétendues activités de sages-femmes et de nourrices. Les inscriptions sont dans une large majorité dédiées aux divinités par des hommes, mais on trouve également parmi les signataires de dédicaces bon nombre d'épouses de militaires et de roturiers. Rien ne donne à penser que les *matronae* évoquent la notion de "représentantes d'aïeules défuntes" qui semble associée à

(44) Cf. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus, vol. 31 ; Bruxelles : Latomus. Revue d'Etudes Latines, 1958), p. 60 : "dans le monde germanique... il semble qu'une déesse unique et multivalente... *Frijjō ait été jointe aux multiples dieux fonctionnels ; ... chez les Scandinaves, cette multivalence a éclaté, la déesse s'est dédoublée en Frigg (aboutissement régulier de *Frijjō en nordique), souveraine épouse du souverain magicien Ódinn, et Freyja (nom refait sur Freyr), déesse typiquement Vane, voluptueuse et riche." (voir sur ce problème la discussion dans J. de Vries, op. cit. [note 43], pp. 304-306). Sur les déesses dans l'Edda, on consultera également Lotte Motz, "Sisters in the Cave : the stature and the function of the female figures of the Eddas" dans *Arkiv för nordisk filologi*, vol. 95 (1980), pp. 168-182.

(45) Voir en particulier, Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit* (Vienne : Hermann Böhlau Nachf., 1970), pp. 533-538 ; E.O.G. Turville-Petre, loc. cit. [note 43], p. 227 ; Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie* (Stuttgart : Alfred Kröner, 1984), pp. 70, 256.

la nature des *disir*. Arguer des présents reçus par les *matronae* et des sacrifices offerts en leur honneur pour les comparer au *disablót*, fête des *disir*, accompagnée d'offrandes et célébrée vers la mi-octobre, n'est guère probant : tout ce qu'on peut déduire du matériel iconographique rhénan montre que les rites consacrés aux *matronae* sont d'un caractère spécifiquement romain. Cela rend aussi aléatoire la comparaison avec la *modraniht* "nuit des Matres", célébrée selon Bède (*De temporum ratione*, chap. 15) pour marquer le commencement de l'année chez les Anglo-Saxons. Le fait que ceux-ci restaient debout toute la nuit à cette occasion (*pervigiles agebant*), n'indique pas pour autant qu'ils songeaient aux *matres* comme aux esprits de leurs ancêtres, assurant leur bien-être et leur prospérité. Tous ces rapprochements reposent en fait sur peu de documentation concrète : plus significatif, par exemple, est le fait que la majorité des offrandes aux *matronae* sont des fruits venant d'arbres, et que le motif de l'arbre (y compris les feuilles et les branches) joue un rôle primordial dans son iconographie (on en a même récemment conclu qu'elles étaient originellement associées au culte des arbres) (46). Intéressante est aussi leur association locale au culte de Mercure, l'*interpretatio romana* du dieu souverain germanique **Wōđan* (*az*), d'autant plus qu'un nombre d'attributs des "matrones" représentés sur les panneaux latéraux des inscriptions sont caractéristiques de Junon, épouse du dieu souverain dans le panthéon romain. Tout cela tend à montrer que les *matronae* et les *disir* sont deux aspects foncièrement différents de l'omniprésente divinité maternelle de la fertilité.

Quant aux jumeaux divins, il va de soi que si l'on en trouve de nombreuses traces dans l'histoire mythique des peuples germaniques, depuis les **Hazdingōz* jusqu'à Hengist et Horsa en Grande Bretagne, comme l'a illustré Georges Dumézil dans ses études sur la saga de

(46) C'est l'opinion de Heinz Günter Horn dans son étude : "Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet" dans *Matronen und verwandte Gottheiten* (Cologne : Rheinland-Verlag, 1987 [pp. 31-54]), pp. 49-53 [En tout état de cause, ceci ne serait toutefois qu'une spécialisation régionale particulière de la grande déesse de la fertilité] ! Si l'on compare aux *matronae*, les nombreuses statuettes de déesses-mères provenant des provinces rhénanes de l'Empire romain, on note, à côté de similarités dans l'iconographie, de nettes différences dans l'expression du motif religieux : les statuettes en terre cuite sont l'apanage d'une classe plus modeste de la population. On ne les rencontre pas dans les sanctuaires des *Ubbi*, et elles traduisent plutôt une vénération de la déesse-mère tutélaire et des divinités maternelles qui président à la vie quotidienne. Cf. Günther Schauerte, "Darstellung mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen" dans le même volume sur les *matronae* (Cologne, 1987), pp. 55-102.

Hadingus, ils n'apparaissent plus comme tels dans la mythologie scandinave. Toutefois, grâce surtout aux travaux de Karl Hauck sur les bractéates, on sait maintenant que les Dioscures germaniques ont poursuivi sur ces amulettes leur fonction protectrice au moins jusqu'à la fin de la période des migrations (47). Il est surprenant qu'en dépit de l'extrême richesse de la documentation iconographique, aucun mythe n'ait survécu de manière directe, bien que l'apparition fréquente du thème des jumeaux dans la tradition héroïque démontre qu'une mythologie des Dioscures doit avoir longtemps survécu dans le monde germanique (48).

Que peut-on conclure de cette discussion ? Il est évident que la troisième fonction est bien représentée de tout temps dans le monde religieux germanique, mais lorsque l'on examine la question de la continuité de la tradition, on est forcé de reconnaître que les divinités de l'époque romaine n'ont que des liens fort ténus avec les membres du panthéon scandinave. Même dans les cas apparemment les plus évidents comme celui de Nerthus et de Njördr, une analyse plus attentive indique que les problèmes abondent et qu'il est vraisemblablement préférable de les considérer comme des entités séparées. D'une manière générale, les archétypes se maintiennent, mais leur actualisation est souvent foncièrement différente.

Edgar C. POLOME

(47) Voir son article sur les Dioscures dans (H. Beck, H. Jankuhn, K. Ranke, R. Wenskus, eds.) *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* (Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1984 ; 2ème édition complètement refondue), vol. V. pp. 484-494. (On consultera aussi sa monumentale édition : *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit* (Munich : Wilhelm Fink, 1985-), 5 volumes parus à ce jour).

(48) Cf. le septième chapitre ("The Divine Twins in Germanic Heroic Tradition") dans Donald Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition* (Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1968), pp. 57-79.

LOKI, NARĀSAMSA, NAIRYŌ.SANHA :
LE FEU DE LA "PAROLE-QUALIFIANTE"

1- Loki : Feu, "trickster" ou mal né dangereux ?

Avec le dieu scandinave Loki, les premiers historiens de la religion germanique crurent avoir identifié le Feu divin auquel les anciens Germains rendaient un culte selon César, *de bello Gallico*, 6,21 : "ils comptent au nombre des dieux ceux-là seuls qu'ils voient et dont ils reçoivent manifestement les bienfaits : le Soleil, Vulcain, la Lune". Témoignage suspect : ni le soleil, ni la lune ne figurent parmi les grands dieux du panthéon germanique tel qu'il apparaît dans les textes. Et comment le dieu indo-européen du feu, que les autres peuples de la famille représentent sous les formes les plus nobles et les plus saintes, a-t-il pu évoluer chez les Germains en un mauvais sujet, voire un criminel ? Pourtant, cette identification s'imposa tant que fut en honneur la conception "naturiste" de la mythologie. Elle fut répudiée par J. de Vries (1), qui lui substitua sa théorie d'un Loki "trickster" (2). Puis, comparant à Loki le Narte Syrdon et l'irlandais Bricriu, G. Dumézil proposa la conception

(1) *The Problem of Loki*, Folklore Fellow Communications, 110, 1933.

(2) Ce terme anglais (signifiant "fourbe, escroc") est utilisé par les ethnologues pour désigner un personnage typique du folklore nord-américain, cf. R. Pearson, *Anthropological Glossary*, s.v. J. de Vries a renoncé à cette conception, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1957, p. 266 : devant l'ambiguïté des faits germaniques, il en appelle à la comparaison, donnant en exemple le Loki de Dumézil (ci-dessous note 3).

nouvelle (3) d'une figure, héritée de la période commune, d'"êtres en marge", de naissance inférieure, traités en inférieurs, incomplètement adoptés par la société et se détachant eux-mêmes de la société" (p. 215)... (dangereux, quand ils sont intelligents) : "devant ce prodigieux ressort de subversion qu'est une pensée inquiète l'ordre établi n'a-t-il pas des réactions de défense, d'hostilité - qui amènent par contrecoup l'esprit à consacrer une partie plus ou moins grande... de ses dons à ruser, à tromper, à intriguer, et aussi, quand la sensibilité s'en mêle, à persifler, à nuire, à haïr. Dans Loki, dans Syrdon, il y a du Vanini" (p. 216). Conception qu'il qualifie de "psychologique" (4). Pourtant, il reconnaît (p. 230) qu'on ne doit pas "rester aveugle aux vêtements naturalistes, d'ailleurs discrets et variables, dont Loki se couvre parfois". Ces "vêtements naturalistes" ne sont en fait que deux, et leur lien avec le dieu est de nature très différente. L'air ne tient à peu près aucune place dans sa mythologie (mis à part les trajets aériens), mais Loki doit à cet élément son nom de *Loptr* (allemand *die Luft*). Inversement, bien que son nom principal de *Loki* ne s'identifie pas (en synchronie au moins) à celui de la "flamme", *logi* (§ 6.1), le feu est presque omniprésent dans sa mythologie, et le folklore retient ce trait du personnage. Si donc on pose comme premier un type psychologique (et social) de "marginal dangereux", ces "vêtements naturalistes" sont à considérer comme symboliques. Ainsi, selon Dumézil, "deux éléments ou forces de la nature, semble-t-il, étaient prédestinés à rejoindre Loki : le vent et le feu. Tous deux échappent aux cadres habituels de notre vie comme Loki échappe à l'ordre social..." (p. 230). Et s'ils ne figurent pas chez Syrdon - "personnage simplement épique" (*ibid*) - ni chez Bricriu, il paraît naturel d'en attribuer l'invention aux Germains, ou même aux Scandinaves. Toutefois, Dumézil ne s'est pas prononcé sur ce point.

(3) *Loki*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1948 ; l'ouvrage sera cité, sauf indication contraire, d'après la deuxième édition, Paris, Flammarion, 1986.

(4) "Éléments psychologiques du type Loki-Syrdon", p. 214 et suiv. Le fait d'avoir pour père géant n'a pas l'importance que lui attribue Dumézil : c'est le cas de plusieurs autres dieux, dont Óðinn.

La contribution apportée par Dumézil à la solution du problème de Loki a été prise en considération par les auteurs ultérieurs, et notamment par de Vries (voir note 2). Mais elle n'a pas mis un point final au débat (5).

2- Nṛśamsa, Narāśamsa et Agni

Une pièce nouvelle qu'on peut verser à ce dossier est susceptible de faire remonter ce symbolisme à la période commune. Il existe en sanskrit classique un adjectif *nṛśamsa-* "faisant tort aux gens, méchant, vil, méprisable" (6), qui se compose de *nṛ'* - "seigneur" et de *śamsa-* "qualification (bonne ou mauvaise)". C'est un composé déterminatif normalement formé, mais dont le sens appelle une explication. Une forme proche (qui ne s'en distingue que par son double accent) est attestée dans le *R̥gveda*, 9,81,5, *nṛśśamsa-* "forme courte pour *nārāśśamsa-* et comme celle-ci avec double accent", indique Geldner ad loc. Or *nārāśśamsa-* désigne l'une des formes d'Agni, le dieu Feu (7). Il apparaît qu'un lien relie le Feu à la "qualification des seigneurs" d'une part, et de l'autre à une forme de vilénie, verbale à l'origine, comme l'indique le second terme *śamsa-*. Un passage des *Lois de Manou*, 3,41, indique la nature originelle du *nṛśamsa-* : c'est le produit de la mésalliance d'un brahmane (8) "mais dans les autres formes de mauvais mariages naissent des *nṛśamsa-* menteurs, haïssant l'ordre brahmanique". C'est tout le portrait de Loki : né d'une "mauvaise union", calomniateur et subversif. Or ces *nṛśamsa-* sont liés par leur nom à l'une des formes d'Agni. Voilà qui mérite réflexion.

(5) Folke Ström, *Loki, Ein mythologisches Problem*, Göteborgs Universitets Årskrift, LXII, 1956, fait de Loki un double d'Óðinn (mais voir ci-dessous § 11). A.B. Rooth, *Loki in Scandinavian Mythology*, Skrifter utgivna av Kungl Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, LXI, 1961, reprenant une observation antérieure, mentionnée par Dumézil, *Loki* I, p. 79, part d'un Loki araignée (voir ci-dessous § 8.2.2). Les auteurs de synthèses préfèrent mettre en évidence la complexité du personnage de Loki et la difficulté d'en rendre compte à partir d'un trait unique : ainsi de Vries (ci-dessus note 2) R. Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, p. 130 et suiv., E. Polomé, Article *Loki* de l'*Encyclopedia of Religions* ed. by Mircea Eliade, où il conclut : "une figure secondaire" (p. 44). R. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, s.v. "la figure la plus complexe, mais aussi la plus négative, du panthéon germanique.

(6) Böhrtlingk Roth, IV, p. 310.

(7) L'identité de *Narāśamsa* et d'Agni est évidente, mais elle n'a jamais été expliquée complètement ; pas davantage, l'évolution sémantique de *nṛśamsa-*

(8) Sur les huit formes de mariage et leur relation aux quatre castes, voir Dumézil *Mariages indo-européens*, p. 31 et suiv.

3- Agni Narāśamsa, Ātar Nairyō.sañha

3.1- Agni Narāśamsa

La forme védique *narāśamsa-* est un "composé impropre", c'est-à-dire un syntagme figé : **narām śamsa-* "qualification des seigneurs" (avec changement de la place de l'accent). Le syntagme est attesté par ailleurs, avec sa valeur d'abstrait (nominalisation de *śams- nṛ̥n* "qualifier les seigneurs") ainsi RV 1,173,9.10 ; 3,16,4 ; comme désignation figurée d'Indra, 6,24,2 : le dieu guerrier est "celui qui permet aux seigneurs de se qualifier". Le composé est initialement la désignation d'une entité autonome, le "génie de l'éloquence sacrée", selon le terme de Geldner (9) : puis, sans que le texte en indique la raison, la désignation de Pūṣan en deux passages, 1,106,4 ; 10,64,3, et plus souvent celle d'Agni. L'auteur de la *Bṛhaddevatā* ignore manifestement la raison de cette désignation d'Agni : il l'explique (3,2-3) par "les seigneurs (*narah*) font des louanges (*śamsanti*) étant assis auprès de lui".

3.2- Ātar Nairyō.sañha

La désignation du Feu comme "qualification des seigneurs" figure également dans l'*Avesta*, et sous une forme très proche : *Ātar* y est nommé *Nairyō.sañha-*, *Yasna* 17,11, et cette forme figure à la suite d'*Ātar* et d'*Apam Napāt* ("le petit-fils des Eaux", autres désignation du Feu) (10), *Yasna* 71,23. Par ailleurs, *Nairyō.sañha* est le messager d'Ahura Mazda, *astō mazdā ahurahe*, *Vīdēvdāt* 19,34 ; il est éloquent, *vyāxana*, *Vīdēvdāt* 22,7.13 ; "habile", *māyu*, *Yašt* 10,52.

3.3- La fonction de messenger

On comprend par là pourquoi Pūṣan et Agni, et eux seuls, sont nommés *Narāśamsa-* : ce sont l'un et l'autre des dieux messagers (11). Loki joue lui aussi ce rôle (p. ex. dans l'histoire que raconte la *Thrymsqvīdha* ci-dessous § 8.1, de même que Bricriu, comme l'a observé

(9) *Der Rig-Veda*, IV, p. 107.

(10) Sur cette entité, voir ci-dessous 8.2 3°.

(11) H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, p. 286 - Agni (comme *Ātar*) est messenger en raison du rôle du feu dans le rituel ; Pūṣan, comme son homologue grec Hermès, en tant que dieux des grands chemins.

Dumézil (12). Mais la fonction de messenger, même si elle est liée dans une certaine mesure à l'usage de la parole, ne justifie pas la formation de *nārāśámsa-*, *nairyō.sañha-* "qualification des seigneurs" : telle n'est pas la mission du messenger. Et elle n'explique pas davantage la valeur péjorative qu'a prise *nṛśámsa-*.

3.4- *śámsa-* "blâme" (13)

Le sens péjoratif de *nṛśámsa-* s'explique à partir de celui de *śámsa-*, non seulement dans sa liaison avec *aghá-* "mauvais" (RV 1,128,5 ; 166,8), mais même seul : le *śámsa-* du malintentionné (*dūdhī-* 1,94,8), du haineux (*ninitsú-* 7,25,2 ; 34,12), du rival (*vanuśyánt-* 7,56,19) est manifestement le blâme, la satire, dont les effets sont destructeurs dans une société comme celle de l'Inde védique (14). Le syntagme **nārām śámsa-* aurait donc signifié aussi "le blâme, la satire des seigneurs". Le composé sanskrit *nṛśámsa-* aurait donc dû désigner initialement la "calomnie des seigneurs" et s'appliquer à des personnages semblables au Thersite homérique (ci-dessous 7.2), qui a pour habitude de "quereller les rois", *erizémenai basileûsin*, *Iliade* 2,214 et 247, et qu'Ulysse fait taire en le menaçant de le rouer de coups (*ibid.* 258-264), comme Thórr fait taire Loki en brandissant son marteau dans les dernières strophes de la *Lokasenna*. Mais quel rapport avec le Feu divin ?

3.5- Agni, la louange et le blâme

Dans les hymnes védiques, Agni, presque toujours présenté comme un dieu bienfaisant, a pour rôle de protéger ses dévôts contre les puissances hostiles, comme la mauvaise parole, qu'il est prié de brûler, RV 3,18 2b *tápā śámsam áraruṣaḥ párasya* "brûle la satire de l'avare lointain". C'est par la parole qu'il triomphe de la parole adverse, 8,39,2 :

*ny àgne návyasā vācaḥ
tanūsu śámsam eṣām*

"En (fonce leur), ô Agni, par une formulation nouvelle, leur (propre)

(12) p. 128 "il (Loki) reçoit et accepte les rôles de messenger, d'éclairer, de suivant..." ; p. 206 "Bricriu sert souvent aux Ulates de messenger".

(13) Sur l'ambivalence de la racine vieil-indienne *śams-* et de la racine avestique *saph-*, voir *L'emploi des cas en védique*, p. 340-1.

(14) *Les Indo-Européens* 2, p. 17 ; pour le monde germanique, voir J. de Vries, *L'univers mental des Germains*, traduit par J.P. Allard, Chapitre 2 "L'honneur de l'homme".

satire dans le corps !"

C'est qu'Agni est un orateur (15) : on célèbre sa "langue" - flamme ou crépitement ? que le dépôt d'offrandes intensifie - (16), qui lui sert non seulement à consommer les offrandes pour les transmettre aux dieux, mais aussi à parler, 5,26,1 :

*ágne pāvaka rocíṣā
mandráyā deva jihváyā
á devān vakṣi yáḁsi ca*

"Agni purifiant, par ton éclat, ô dieu, par ta langue agréable, amène ici les dieux et honore-les". C'est pourquoi il est prié d'écarter l'hostilité avec sa "langue agréable", 4,11,5 :

*tvām agne prathamám devayáto
devám mártā amṛta mandrájihvam
dveṣoyútam á vivāsanti dhībhīh*

"Immortel Agni, c'est toi en premier que les mortels pieux cherchent à se concilier par leurs prières, (toi le dieu) à la langue agréable, qui écarter les hostilités".

Mais si Agni est bénéfique à ses dévôts, c'est une puissance maléfique pour leurs adversaires qu'il brûle. C'est donc en raison de la nature des hymnes que la parole d'Agni est toujours présentée comme bienfaisante ; elle est par nature ambivalente ; c'est une "parole brûlante", une "parole de feu".

4- La parole de feu

4.1- Védique : la parole de feu de Bṛhaspati

Bṛhaspati brise Vala "grâce à ses chants ayant la force-brûlante d'Agni", 10,68,6 (17). D'où son assimilation à Agni et à Narāśamsa, 10,182 (18).

1. Que Bṛhaspati (nous) conduise à travers les mauvais gués, qu'il reconduise sur (l'homme) à la méchante parole-qualifiante (son) évocation poétique ! / Qu'il rejette la parole qualifiante (qui n'en est) pas (une), la pensée mauvaise, et il créera ainsi pour le sacrifiant-laïc bonheur (et) salut !

(15) Geldner, IV, p. 11 (redekundig).

(16) Geldner, IV, p. 9 (seine Zunge).

(17) Trad. L. Renou, *Etudes védiques et pāninéennes*, 15, p. 74.

(18) Trad. L. Renou, *Etudes védiques et pāninéennes*, 15, p. 76-77.

2. Que Narāśaṃsa nous assiste pour le sacrifice-antérieur, que nous soit à bonheur le sacrifice-ultérieur lors des appels (aux dieux) ! / (Etc.) .

3. Que (le dieu) à la tête de feu-brûlant brûle les démons, que ceux qui haïssent la Formule-d'énergie (soient voués) à périr (par) la flèche ! (Etc.) .

On observe ici l'ambivalence de la "parole de feu", bénéfique pour le dévôt, mortelle pour l'adversaire ; parole de feu qui est l'attribut commun de Brhaspati et de Narāśaṃsa-Agni.

4.2- Hittite : la parole de feu du dieu de l'Orage

Pour désigner la "parole hostile", le hittite a une expression que nous ne connaissons que sous la forme d'un sumérogramme : INIM IZI "parole de feu", c'est-à-dire "propos hostile" (du dieu de l'Orage), KUB V 11 I 44 (19) .

4.3- Le charme scandinave qui éteint l'incendie

Cette image héritée de la "parole de feu" permet d'interpréter l'énigme du charme capable d'éteindre un incendie, *Hávamál* 152 (20)

J'en sais un septième
Si je vois la haute flamme
Ardre la salle parmi les compagnons de banc
Elle ne brûle pas si vaste
Que je ne puisse me préserver
Tel est le charme que je chante.

La parole n'est capable d'éteindre un feu que s'il est de nature verbale : à des "paroles de feu", on oppose des paroles de feu, ou la menace d'en prononcer, pour faire taire la médisance. La strophe voisine confirme cette interprétation, 153

J'en sais un huitième
Qui à tous est
Profitable à prendre
Où que s'enfle la haine
Parmi les fils du chef
Je peux l'apaiser promptement.

(19) Voir ci-dessus l'article de J. Catsanicos.

(20) Trad. R. Boyer, *Les religions de l'Europe du nord*, p. 175.

Plusieurs autres charmes censés agir sur la matière reposent sur des énigmes de ce genre (21).

4.4- Le "feu de la parole" chez les Celtes

Les Celtes, chez qui la parole qualifiante est une fonction sociale essentielle, ont connu eux aussi l'image du "feu de la parole".

4.4.1- *Mide* et *Uisnech*

Cette image sous-tend le récit du *Dindshenchas de Rennes* qui rend compte des toponymes *Mide* ("milieu", nom de la province centrale d'Irlande) et *Uisnech*, nom d'une colline de cette province : "Mide, d'où vient ce nom ? Ce n'est pas difficile : Mide, fils de Brath, fils de Deoth, fut le premier homme à allumer un feu en Irlande pour les enfants de Nemed et ce feu brûla pendant six ans. C'est à lui que fut allumé tout feu important d'Irlande et c'est pour cette raison qu'un sac de grain et un cochon sont dûs au roi par chaque foyer. Les druides dirent : "C'est dans une mauvaise fumée (*mí-dé*) pour nous que ce feu a été allumé". Ils furent alors rassemblés dans une maison et, sur l'ordre de Mide, leurs langues furent coupées. Il les enterra dans la terre d'*Uisnech* et, premier druide et premier historien d'Irlande, il s'assit à l'endroit sous lequel elles avaient été enterrées. *Gairech*, fille de *Gumor*, mère nourricière de Mide, dit alors : "Noble (*uais*) est celui (*nech*) qui est ici cette nuit". De là viennent les deux noms *Uisnech* et *Mide*" (22).

Les druides qui font un méchant jeu de mots sur le nom de *Mide* sont des satiristes mensongers : ils identifient la flamme à la fumée, et ils en sont punis à juste titre. Au contraire, *Mide* est récompensé par un éloge prononcé par sa mère nourricière *Gairech* "clameur" (23), fille de *Gumor* "grande voix" (24), que ce soit pour le feu bénéfique qu'il a allumé ou pour le juste châtement infligé à

(21) De même, les couteaux qui reviennent frapper celui qui les lance, s'il est "ennemi de Mithra" (= infidèle à ses engagements), dans le *Yast 10* de l'*Avesta*, représentent le contrecoup de sa déloyauté, comme on l'a indiqué *Etudes Indo-Européennes* 19, p. 9-10.

(22) éd. Whitley Stokes, in *Revue Celtique* 15, p. 297, trad. F. Le Roux, Ch. J. Guyonvarc'h, *Les Druides* p. 167.

(23) *Les Druides* p. 393.

(24) *ibid.*, mais avec doute ("*Gumor* pour *gũth mor* ?").

ses détracteurs. Le lien originel entre le feu et la qualification, sous ses deux formes opposées de la louange et de la satire, est probablement l'image du feu de la parole qualifiante. Les langues coupées des druides figurent celle du feu de la satire, que Mide a su éteindre, comme il avait su allumer le feu bénéfique : celui de la louange.

4.4.2- Beltaine

Ce feu allumé à Uisnech est celui de la fête de *Beltaine* : "Uisneach, où se tenait l'assemblée générale des hommes d'Irlande que l'on appelait la Grande Réunion d'Uisneach ; c'est à la fête de Beltaine que se tenait la foire où l'on avait coutume d'échanger biens, marchandises et trésors. Ils y faisaient aussi des sacrifices au grand dieu qu'ils adoraient et qui se nommait Bel. C'était une coutume de dresser en l'honneur de Bel, dans chaque canton d'Irlande, deux feux entre lesquels on poussait les bêtes malades de chaque espèce pour les guérir et les préserver pendant l'année" (25).

Le *Glossaire de Cormac* explique ainsi le nom de cette fête : "Beltaine, feu de Bel (26), feu bénéfique, c'est-à-dire un feu que les druides faisaient par leur magie ou leurs grandes incantations ; et on amenait les troupeaux (pour les protéger) contre les épidémies chaque année à ces feux. Ils faisaient passer les troupeaux entre eux" (27). Il s'agit manifestement de feux lustratoires analogues aux feux de la Saint Jean, mais qui sont allumés par la "magie" ou les "grandes incantations" des druides. Cette indication donne à penser que le feu lustratoire de la fête paysanne a été mis en relation (secondairement ou dès l'origine) avec un "feu verbal" druidique, peut-être une compétition poétique similaire au *brahmodya* védique. C'est ce que suggère la controverse entre St Patrick et les druides.

(25) *ibid.* p. 167, traduisant Keating, *History of Ireland*, éd. Dinneen, II, p. 246-248.

(26) Ce *Bel* est par ailleurs inconnu. G. Pennaod me signale que la forme originelle comporte un *l* géminé, qui peut reposer sur **In* : le premier terme est donc probablement le nom du dieu *Belenos*, l'Apollon gaulois.

(27) *Les Druides*² p. 168, traduisant Whitley Stokes, *Three Irish Glossaries*, p. 6.

4.4.3- Saint Patrick et les druides

Selon la *Vie Tripartite* (28), Saint Patrick alluma un feu sur la colline d'Uisnech à l'occasion d'une fête païenne, probablement Beltaine. Contre cette manifestation, qui annonçait le triomphe prochain du christianisme, les druides du roi tentèrent de réagir : "Les druides du roi dirent à ceux qui allaient : "Roi, toi, tu n'iras pas au lieu où est le feu, de crainte que peut-être toi-même par la suite tu n'adores celui qui l'a allumé, mais tu seras de côté, à l'extérieur. Il sera appelé devant toi, pour qu'il t'adore, et toi-même tu seras le maître. Nous parlerons, lui et nous, alternativement, en ta présence, et tu nous éprouveras ainsi". Cette histoire commentent nos auteurs, "a été forgée suivant les normes traditionnelles de l'Irlande ancienne : une querelle, théologique peut-être, magique plus sûrement, du Saint et du Druide, ne peut avoir lieu qu'à Beltaine assimilée à Pâques, à propos d'un feu n'ayant rien de profane. Le bétail est loin". De fait, il ne reste que les deux éléments constitutifs de Beltaine : le feu et la parole, image dramatisée du "feu de la parole".

5- Loki et la parole de feu

Cette notion héritée de "parole de feu" permet d'interpréter l'incendie du palais d'Aegir, à la fin de la *Lokasenna* : c'est la transposition physique des "paroles de feu" de Loki. Loki incarne ce qui brûle comme la flamme, c'est-à-dire la médisance et en particulier celle qui atteint les "seigneurs" (en l'occurrence, dieux et déesses) : celle de Thersite, et du *nṛśáṃsa*- indien.

5- Loki plus brûlant que le feu

5.1- Loki contre Logi

Dans le monde illusoire d'Utgardhloki (29), les rapports sont inversés. Thórr, qui, chez les dieux, est le plus fort buveur, n'arrive pas, ici, à égaler un buveur ordinaire. Thialfi, le plus rapide à la course ("plus rapide que la pensée", selon la formule

(28) *ibid.* p. 236

(29) p. 33-34, et cf. ci-dessous § 7.1 sur *Loki : logi*. Comme l'indique Simek, *Lexikon*, p. 427, ce nom est récent ; le géant se nomme initialement *Skrymir* "vantard" (?), ce qui soulignerait le rôle de la parole dans ce mythe.

védique (30) est dépassé par *Hugi* - "Pensée". Quant à Loki, c'est *Logi* "Flamme" qui le surpasse dans une compétition de voracité. La voracité est l'attribut traditionnel du feu, dit *anala-* "insatiable" en sanskrit (31) et, selon *Alvíssmál* 27, le nom du feu chez les géants est *freki* "vorace" ; cet adjectif est par ailleurs une désignation (*heiti*) du loup Fenrir, *Völuspá* 44,51. *Beowulf* 1123-4 (32), nomme la flamme (*lig*) "le plus vorace des esprits" (*gāesta gīfrost*). Conformément à la logique de l'épisode, cette compétition de voracité entre Loki et Logi implique la conception sous-jacente d'un Loki normalement "plus vorace que le feu". Et comme rien dans son personnage social, dans son type psychologique, de "marginal dangereux" ne le prédispose à la voracité, c'est comme "feu de la parole" qu'il est censé tel. C'est pourquoi il a été nommé "celui qui dépasse le feu", si telle est bien la signification originelle de *Logathore* (ci-dessous § 10) - jusqu'à ce qu'il affronte celui d'Utgardhloki, chez qui tous les rapports sont inversés.

On notera au passage que cet Utgardhloki est un double de Loki : l'inversion des rapports naturels (rabaïsser les meilleurs, exalter les moins bons) fait partie intégrante de son personnage "subversif". Plus généralement, ce monde d'Utgardhloki est celui de la parole : en paroles, on peut être "plus rapide que la pensée" (ou que Thialfi), "plus vorace que le feu" (ou que Loki), "plus fort buveur que Thórr". Mais les châteaux que l'on bâtit ainsi s'évanouissent dès que l'auditeur n'est plus sous le charme. C'est ce qui se passe dans la *Gylfaginning*, comme l'a rappelé F. Ström (ouvrage cité note 5, p. 77) : auteur de ce monde illusoire, Ódhinn, l'inventeur des runes, est un maître de la parole.

(30) *Mānaso (mānasā) jāviyas-*, épithète fréquente du char des Āsvins.

(31) Mayrhofer, *KEWA* I, p. 33, III, p. 627, préfère y voir un emprunt au dravidien, mais le parallèle germanique semble confirmer l'interprétation comme une forme authentiquement indienne interprétable comme "insatiable" (qu'on adopte l'étymologie de Schulze, ou celle de Thieme).

(32) Il s'agit en ce passage d'un feu funéraire, ce feu que l'Inde qualifie de *kravyād-* "mangeur de chair". Et c'est un pot rempli de viande qui constitue l'objet de la compétition de voracité.

5.2- Loki contre *Eldir* et **Funafengr*

L'introduction en prose à la *Lokasenna* nous apprend que Loki, irrité du banquet d'Aegir, a tué l'un de ses deux serviteurs ; les manuscrits nomment le premier *Fimafengr*, mais J. Grimm (33) a proposé de restituer un **Funafengr* "Feuerfänger". Puis Loki affronte, verbalement cette fois, l'autre serviteur nommé *Eldir* "Feuermann". C'est dire que le "feu de la parole" incarné dans Loki est plus fort que son homologue physique duquel **Funafengr* et *Eldir* ont à s'occuper quotidiennement.

Cette introduction confirme l'hypothèse proposée ci-dessus à propos de la conclusion de l'épisode. Quant à l'antagonisme qui oppose Loki à Aegir, il s'explique par leurs natures mêmes : comme l'indique son nom, *Aegir* est l'"aquatique" ; c'est l'antagonisme du feu et de l'eau (34).

6- Les deux noms principaux de Loki

6.1- *Loki*

Ces observations engagent à ne pas considérer comme fortuite et dépourvue de signification la proximité phonique *Loki* : *logi*. Certes, il ne s'agit pas nécessairement d'une parenté étymologique, comme l'a soutenu A. Kock, avec des arguments de valeur diverse (35). Mais *Loki* peut être le dérivé d'agent en *-en- de *-leuka- "arracher" (36) ou de **lūka-* "fermer" (37), et dans ces deux hypothèses l'existence de *logi* "flamme" (**lug-en-*) a sûrement influé sur le choix de cette dénomination ; d'autant que de son côté **lug-en-* "flamme" est

(33) *Geschichte der deutschen Sprache* 4, p. 532, que cite Gering, *Kommentar*, ad loc.

(34) *aegir* < **agwizaz* ; sur le thème inverse du "feu dans l'eau", voir 8. 2, 3'.

(35) *Indogermanische Forschungen*, 10, 1899, p. 90 et suiv. L'intérêt majeur de cette étude est de considérer dans leur ensemble les membres de la famille de *Loki*, à partir de l'étymologie de leur nom (ci-dessous 8.2 8'). En revanche, il vaut mieux établir une relation d'opposition entre *Loki* et *logi* qu'une variation libre, avec Kock, en raison du texte étudié ci-dessus 5.1.

(36) Seebold donne à cette racine le sens d'arracher ("rupfen"), mais la comparaison suggère une valeur plus ancienne de "briser". Torp ne sépare pas cette racine de **lūka-* "fermer", et part d'un sens de "courber" (ce qui ne donne aucune possibilité d'interpréter à partir d'elle le nom de *Loki*) ; en revanche, un sens de "destructeur" conviendrait assez bien ; c'est l'interprétation qu'adopte Pokorny p. 686 sous *leug-* "brechen".

(37) Seebold sous *lūk-a-* 2 "schliessen" met en doute l'étymologie usuelle par **leug-* "courber". Le sens de "fermer" fournit une possibilité d'interprétation pour *Loki* : "celui qui ferme (le cycle cosmique)", comme le "feu de fin de cycle" indien, ci-dessous 12. En ce sens : H. Schneider, *Archiv für Religionswissenschaft*, 35, p. 248.

homophone de *lug-en- "menteur" (38). Ici encore, feu et parole sont indissociables. Enfin - et c'est l'hypothèse la plus probable - Loki peut être l'hypocoristique du nom divin Logathore qui figure sur la fibule de Nordendorf (ci-dessous 10). Si l'on adopte l'étymologie proposée, Loki - Logathore est "celui qui dépasse la flamme" : le feu de la parole.

6.2- Loptr (Hvedhrung)

Dans ces conditions, on interprétera Loptr "air" comme le vent-immatériel - qui attise le "feu verbal" de la médisance. La strophe 3,29,11 du *R̥gveda* présente successivement plusieurs formes d'Agni :

b nárāśāmsa bhavati yád vijáyate

"il devient Narāśāmsa quand il s'étend au loin" (c'est la rumeur qui s'amplifie)

d vātasya sárgo abhavat sárīmaṇi

"il est devenu coup de vent en sa course" (l'incendie fait rage comme attisé par le vent).

Il s'agit ici d'un "incendie verbal" ; le rapport est identique à celui qui existe dans la réalité physique entre l'air et le feu, *Iliade* 21,335-6"... une dure bourrasque de Zéphyr et de blanc Notos, qui brûlera les armes et les corps des Troyens, en portant parmi eux le funeste incendie" (trad. P. Mazon), ou *Atharvaveda* 12,1,51 "et quand le vent souffle en avant, en arrière le feu souffle à sa suite" (trad. L. Renou) : c'est pourquoi, en ce même passage, il est question du "vent Mātariśvan", alors que, dans le *R̥gveda*, Mātariśvan est un nom d'Agni. Dans l'Épopée, Agni est dit "l'ami de Vāyu" (39). Par là s'explique aussi le nom de *Hvedhrung* que porte Loki, *Völuspá* 55 (cf. *hvidha* "coup de vent").

6.3- Le nom indo-européen du feu

Ce lien de nature entre l'air et le feu permet d'expliquer une des deux principales désignations indo-européennes du "feu", *pewr-/*pun-, neutre. On rattachera cette forme non pas à la racine *pewH-

[38] Dans v. isl. *thing-logi* "Thingbrecher", v. angl. *trēow-loga*, v. sax. *treu-logo* "Treuebrecher", etc. Seebold, p. 337.

[39] E. Washburn Hopkins, *Epic Mythology*, p. 94 et 105, et cf. p. 97 : "Agni (ignis) is Anala, son of Anila, the Wind-god".

/**pull-* "purifier", avec Walde-Hofmann II 391, Mayrhofer II 306, mais à la racine que Pokorny 847 pose comme l **pū-*, **peu-*, **pou-*, **phu-*, c'est-à-dire **pe/ow-*, avec allongement et aspiration d'origine onomatopéique dans certaines formes, comme le vieil-indien *phūt-karoti* "il souffle". A cette racine se rattache également un présent védique méconnu 2 *pāvate* "il souffle", dans la désignation brahmanique du "vent" *yó ' yám pāvate* "celui qui souffle ici-bas" (le soleil étant "celui qui brille là-haut" *yó ' saú tápati*). Cette valeur ne provient pas de *pāvate* "il se purifie". Dans cette hypothèse, la laryngale du hittite *paḥhur* s'explique à partir de l'aspiration onomatopéique, et le nom du "feu" comme "ce sur quoi on souffle".

7- Loki, Thersite, Syrdon, Bricriu et le feu

7.1- Loki

En un sens, les premiers historiens de la religion germanique avaient donc raison d'identifier Loki au Feu divin. Mais il n'est pas, comme l'Agni védique, le Feu sous toutes ses formes ; son nom n'est pas celui de l'élément correspondant (*funi, fyrr*), ni même celui de la "flamme" (*logi*). Ce n'est pas le Feu noir (*Surt*) qui détruira le monde au terme du Ragnarökr, encore que Loki joue un rôle essentiel dans cet événement (ci-dessous § 12). C'est d'abord le "feu de la parole", et le "feu messenger", deux fonctions réunies dans le personnage indo-iranien représenté par *Narāsaṃsa* dans le Véda, par *Nairyō.san̄ha* dans l'Avesta. Mais à ce feu bien particulier se sont rattachées nombre de légendes du feu en général, en particulier celles du "feu dans l'eau" et de la "conquête du feu" (ci-dessous § 8.2).

7.2- Thersite (40)

C'est assurément l'incarnation la plus fruste du type social du "calomniateur des seigneurs" ; on a vu que son rôle unique dans l'*Illiade* est de "quereller les rois" - et d'en recevoir le châtement. Lui aussi a des liens apparents avec le Feu : comme Héphestos, il est boiteux (*khōlós*, *Illiade* 2, 217) - ce qui est surprenant chez un guerrier - et, comme lui, il fait rire à ses dépens, *ibid.* 270.

(40) Dumézil ne l'a pas mentionné, mais cf. ci-dessus 3.4.

7.3- Syrdon

Personnage "simplement épique" selon l'expression de Dumézil (p. 230), Syrdon ne présente plus de vestiges de l'homologie originelle avec le feu, sauf peut être la roue solaire qui lui sert à tuer Soslan. En revanche, comme l'a montré Dumézil, sa légende conserve deux traits mythiques essentiels, qui se retrouvent dans celle de Loki : le jeu fatal dans lequel Soslan est tué ; son rôle dans la mort du jeune allié de Soslan. La légende germanique réunit ces deux traits dans la mort de Baldr. Il s'agit là de vestiges de la mythologie indo-européenne du cycle cosmique : avec la mort de Baldr commence le dernier âge, celui qui s'achèvera avec le Ragnarökr (§ 12). Reste à déterminer si le rôle ainsi reconstruit appartient au type psychologique du "marginal dangereux" ou plus précisément au "feu de la qualification".

7.4- Bricriu

Dumézil a bien vu que Bricriu présente des points communs avec Loki et Syrdon, mais ne s'identifie pas à eux. Par exemple, Bricriu n'a rien d'un "marginal" de naissance inférieure. Il est l'égal des Ulates qu'il reçoit fastueusement dans un palais spécialement construit pour le festin auquel il les a conviés impérativement. Et loin d'insulter, comme le Loki de la *Lokasenna*, il loue - mais ses louanges sont perfides. Son stratagème consiste en effet à faire séparément l'éloge de chacun des héros, et de chacune des dames, pour les pousser à s'affronter une fois réunis dans son palais, en vue d'obtenir la prééminence (le "morceau du héros" pour les hommes, et, pour les femmes, le fait d'entrer la première dans le palais). Bricriu incarne donc la "louange des seigneurs (et des dames)", dans son utilisation pernicieuse.

Comme chez Syrdon, l'homologie originelle avec le feu n'a guère laissé de traces : peut-être, tout au plus, dans ce "solarium" d'où Bricriu surveille ce qui se passe dans la salle du festin.

7.5- Bricriu, Loki et le cycle annuel

On peut se demander si l'action de Bricriu dans la *Fled Bricrend* et celle de Loki dans la *Lokasenna* sont uniquement inspirées par la malice de ces personnages. Les textes ne suggèrent aucune autre raison. Mais si l'on peut, avec Dumézil, imputer la malice de Loki à

sa condition originelle, ce motif ne vaut pas pour Bricriu. On envisagera donc une autre explication. La construction du palais de Bricriu a duré un an ; le festin est donc assimilable à un rite annuel. Parallèlement, *Aegir* porte un autre nom, *Gymir* "hivernal" : son festin, qui réunit tous les dieux (comme celui des Ethiopiens chez Homère), évoque lui aussi un rite annuel, et hivernal. Dans ces conditions, les insultes de Loki et les affrontements verbaux provoqués par Bricriu prennent une toute autre signification : il s'agit initialement d'un rite semblable à celui du "Verbal Contest" dont F.B.J. Kuiper (41) a établi l'existence dans le monde indo-iranien, comme rite du solstice d'hiver, ou au dialogue injurieux et obscène du Mahāvṛata, ancien rituel du solstice d'hiver. Le "feu de la parole" vient au secours du soleil défaillant, et le vainqueur de l'affrontement verbal figure un nouvel Indra, triomphant du Vṛtra de l'année. On trouvera ci-dessous § 8.2 1° et 5° d'autres exemples de la présence du cycle annuel dans la mythologie de Loki.

7.6- Loki et Skadhi, Iambé et Déméter

Un autre aspect du rôle traditionnel du "satiriste" dans les rites du cycle annuel apparaît dans l'épisode du mythe de Thiazi (ci-dessous § 8.2) dans lequel Loki parvient à faire rire Skadhi au moyen d'une grossière obscénité. Plusieurs auteurs l'ont comparé à un passage de l'hymne homérique à Déméter, I, v. 192 et suiv. (trad. J. Humbert, coll. Budé) : "Mais Déméter qui donne les saisons et les belles récoltes ne voulut pas s'asseoir sur la chaise étincelante : elle restait silencieuse, et fixait à terre son beau regard... jusqu'au moment où, à force de saillies et de railleries, la diligente Iambé amena la sainte souveraine à sourire". "Ces mots "saillies" et "railleries", commente Humbert, voilent sous un euphémisme une mimique d'une simplicité très crue" ; effectivement, dans une situation analogue, une certaine Baubo se livre à une exhibition qui produit le même effet. Mais il n'est question ici que de "railleries" (*paraskōptousa*, v. 203) ; et la femme se nomme *Iambé*, féminin correspondant au nom de l'"iambe", le vers de la poésie satirique. On voit par là que le rôle de bouffon obscène et celui de satiriste sont liés, et que tous deux sont utilisés dans

(41) *Indo-Iranian Journal*, IV, 1960, p. 217-281.

certains rites favorisant le retour de la belle saison.

8- Loki : essai de synthèse

8.1- Bilan

On reconstruira donc :

- 1- une image héritée, la "parole de feu" (§ 4)
- 2- une application particulière de cette image à la "qualification des seigneurs", assimilée à un "feu verbal" (§§ 2 et 3)
- 3- à la suite de Dumézil, un type psychologique (et social) hérité, le "mal né contestataire" qui peut être symbolisé par l'image reconstruite (§ 7).

L'image assimilant au Feu la qualification des seigneurs donne naissance à une entité ambiguë comme la notion même de qualification : favorable, comme le *Narāśaṃsa* védique et le *Nairyō.san̄ha* avestique ; défavorable, comme le *nṛśāṃsa-* de l'Inde classique et le *Bricriu* irlandais. A cette entité peut être attribuée la fonction de messenger (ainsi en particulier pour *Nairyō.san̄ha*, dans une moindre mesure pour *Narāśaṃsa* et *Bricriu*), fonction qui est celle du feu sacrificiel. La "qualification des seigneurs" semble avoir été utilisée dans le rituel du solstice d'hiver.

Le type humain du "mal né contestataire", représenté par le *nṛśāṃsa-* des *Lois de Manou*, *Thersite*, *Loki* et *Syrdon*, a pour comportement caractéristique de "qualifier négativement (de satiriser) les seigneurs" : il s'allie donc naturellement à l'image précédente, mais peut fort bien s'en dissocier, ou évoluer indépendamment. Ce type humain joue un rôle dans le dernier âge du cycle cosmique (ci-dessous 12). A partir de ces trois reconstructions, il est possible de rendre compte directement du personnage de *Loki*, et d'une part de sa mythologie : son rôle de messenger, d'"éclaireur", de compagnon, dans l'épisode du géant *Geirrodhr* (p. 24-27). Dans celui du géant *Thrymr* (p. 24-27), dans l'accident du bouc de *Thórr* (p. 32-33) ; de plusieurs détails également, notamment la bouche de *Loki* cousue par les Nains (*Loki* et les trésors des dieux, p. 30-32) : châtiment symbolique d'un satiriste (ce qu'il n'est pourtant pas dans l'épisode) (42). Et naturellement la *Lokasenna*, ainsi que l'épisode

(42) Pareil supplice a été effectivement infligé par les Chérusques à des prisonniers romains selon *Florus*, II, 30, 29 "pour que ces serpents cessent à jamais de siffler".

de Loki et Logi (p. 33-34). Mais le reste de sa mythologie ne s'explique pas par là, comme on peut aisément le constater. Il faut donc faire appel à la mythologie du feu en général, en supposant qu'elle s'est rattachée secondairement au "feu de la parole".

8.2- Perspectives

De fait, la plupart des légendes dans lesquelles Loki tient un rôle paraissent susceptibles d'une telle interprétation. Voici quelques suggestions dont certaines rejoignent les interprétations proposées par ceux qui identifiaient directement Loki au feu, sans passer par le "feu de la parole" ni le "feu messenger".

1° Loki, les dieux et le géant Thiazi (p. 16-19) : développement d'un mythe du feu dans lequel est inséré un mythe d'année (l'histoire des pommes de jouvence d'Idhunn) (43).

2° Loki et la naissance de Sleipnir (p. 19-21) : un mythe d'année (44). Le cheval Svadhilfari (la bise) engrosse Loki (le feu) d'un cheval à huit pattes, qui n'est autre initialement que Loki lui-même, "enceint" du feu : car le feu, attisé par le vent, naît de lui-même *Háv.* 57 ; c'est pourquoi le Véda le nomme *Tánūnápāt* ("fils de soi-même"). L'animal à huit pattes est une désignation de la femelle pleine (l'*aṣṭapadī* védique). D'où aussi le Loki-araignée (ci-dessus note 5), comme l'a vu R. Boyer (45).

3° Loki et l'or d'Andvari (p. 27-30) : c'est le thème du "feu dans les eaux" auquel se rattache celui du "petit-fils des eaux" indo-iranien. L'une des clés de cette représentation énigmatique est l'or, nommé ici "éclat des flots", comme le note Dumézil p. 28, mais sans tirer les conséquences de cette observation.

4° Loki et les trésors des dieux (p. 30-32) : Loki-feu rase la chevelure de Sif comme l'Agni védique "fauche les cheveux de la terre" *RV* 1,65,7 ; ce méfait sert à introduire le récit trifonction-

(43) Ström, p. 88 et suiv. compare l'histoire d'Idhunn et de ses pommes au mythe grec de Déméter et Perséphone. Ce parallèle ne rend compte que de la partie centrale du récit, qui commence par un feu qui ne cuit pas, et se termine par un autre feu qui brûle le plumage de Thiazi-aigle. Il y a donc aussi un mythe relatif au feu.

(44) Cette interprétation rejoint celle d'E. Krause, *Die Trojaburgen Nordeuropas* p. 109 et suiv.

(45) *La religion des anciens Scandinaves*, p. 151. L'araignée se nomme également *astapadī* en vieil-indien.

nel (46), dans lequel on voit Loki-feu mettre en concurrence des Nains forgerons (tout ce monde, lié au feu, étant semi-démoniaque).

5° Loki et le vol du joyau (p. 34-35) : une version de la conquête du feu (47). Le joyau est le "collier des Brisingar", c'est-à-dire des Feux ; ces Feux sont ceux de Freyja, l'Aurore de l'année (48).

6° Le châtime^{nt} de Loki (p. 42-48) : le mythe du feu qui se cache dans l'eau (49), joint à celui du châtime^{nt} du voleur du Feu (50). Le thème du filet appartient lui aussi à la symbolique du feu, cf. RV 4,4,1 (51) :

"Fais de ta masse comme un vaste filet ! Marche comme un roi fougueux avec son escorte ! / Lançant-à-leurs-trousses (ce) filet avide, (toi qui) est un archer, perce les démons de (tes flèches) les plus brûlantes !"

7° Loki et la fin du monde (p. 48-51) : mythe du feu destructeur cosmique (52) ; Loki y tient le rôle d'un allié, et d'un précurseur (53) de Surt (ci-dessous 12).

(46) Le cycle annuel constitue le lien entre l'introduction (la tonte de Sif, représentant une pratique de brûlis annuel) et le corps du récit ; dans une étude à paraître *Bulletin d'études indiennes*, 1988, j'ai montré comment les trois fonctions s'intègrent dans la mythologie et le rituel du cycle annuel.

(47) Ström p. 46 et 142 met en évidence la signification cosmique du collier des Brisingar et des deux épisodes dans lesquels il figure. Loki est impliqué dans l'un et l'autre. Dans le second, la lutte de Loki et de Heimdall pour la possession du collier, Ström voit l'image du drame cosmique annuel, la lutte du principe lumineux estival (Heimdallr) et du principe sombre et hivernal (Loki, double d'Óðinn).

(48) Présentée dans *ma Religion cosmique des Indo-Européens*, p. 15 et suiv., cette notion sera appliquée à l'étude de plusieurs déesses du monde indo-européen dans un ouvrage en préparation, *Les Aurores*. Si Freyja est l'Aurore de l'année, le rôle de Loki est à concevoir de façon un peu différente de ce que propose Ström (voir note 46) : c'est celui de la "mauvaise aurore" qui diffère l'arrivée de la belle saison ; l'Usas védique joue ce rôle en quelques passages des hymnes à Indra.

(49) Parallèles rgvédiques : voir Geldner, IV, p. 11 (Agnis Flucht und Versteck).

(50) Certes, il peut s'agir d'un emprunt par l'intermédiaire d'Isidore de Séville, comme l'indique Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, p. 131 ; mais l'identification de Prométhée à Loki plutôt qu'à tel autre dieu demeure significative dans cette hypothèse.

(51) Trad. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, 13, p. 7. Image d'une chasse : Agni figure à la fois l'archer, par sa flamme, et le filet, par sa fumée aveuglante et suffocante.

(52) Sur la base d'un parallèle formulaire, *Völuspá* 52 *sviga laevi* (= Surt), *Fjölvinng.* 26 *laevateinn* (= Loki), H. Falk a conclu à l'identité de Surt et de Loki ; Ström se borne à une "identité typologique". Je dirais plutôt : identité de nature (ignée), complémentarité de fonctions : Loki feu verbal et feu messager ; Surt feu de fin de cycle, comme le *yujāntakārka* de l'épopée indienne.

(53) Loki l'est comme pilote du bateau Naglfari à bord duquel ont pris place démons et monstres, et en particulier "les fils de Muspelr" - sur ce personnage, voir note additionnelle 2 - (qui par la nature ignée de leur père constituent le lien avec Surt) ; il l'est plus lointainement par sa responsabilité dans la mort de Balder, qui

8° Le portrait de Loki et de sa famille, *Gylfaginning* 19 (p. 51-52).

Il commence par trois qualifications ("calomniateur des Ases", "Premier auteur des tromperies", "Honte de tous les dieux et hommes") qui correspondent rigoureusement au type défini ci-dessus ; c'est le *nṛśamsa-anṛtavādin* des *Lois de Manou*. Mais les noms des membres de sa famille, s'ils ne présentent aucun rapport avec ce type, se rattachent néanmoins, de près ou de loin, au feu (54). Feu de la foudre (son père *Farbauti* "dangereux frappeur", son frère *Býleistr* ou *Byleiptr*, cf. *bylr* "coup de vent" et *leistr* "pas, démarche" ou *leiptr* "éclair"). On a vu ci-dessus § 4.2 que la formule hittite "parole de feu" s'applique à un propos hostile du dieu de l'orage. L'orage, qui associe le feu de l'éclair au bruit du tonnerre, réalise naturellement l'image sur laquelle repose cette formule ; feu funéraire (son autre frère *Helblindi* "aveugle comme l'enfer", sa femme *Sigyn* "pré de la victoire" : le champ de bataille, leur fils *Nari* cf. *aldr-nari* "feu funéraire" ou *Narfi*, cf. *Nörr* "père de la Nuit") : Les enfants qu'il a eus de la Géante *Angrboda* ("celle qui procure l'angoisse" : la mort, ou l'agonie) sont des acolytes du feu funéraire (*Hel*) ou du feu destructeur cosmique (le loup *Fenrir*, le serpent du *Midgardhr*). Enfin, sa mère se nomme *Laufey* "île du feuillage", ou *Nál* "aiguille". Or l'un des noms de l'Agni védique est *saucīka* "fils de l'aiguille" (55). L'ambivalence sexuelle de Loki (p. 52) se retrouve chez l'Agni védique *RV* 4,3,10 *vṛṣā śukrām duduhe pṛśnir údhaḥ* "Pṛśni (56) mâle, il a donné son lait (extrait de sa) mamelle, son lait pur" (57). Sentie comme symbolique, cette ambivalence ne suscite aucune réprobation dans le Vêda (cf. aussi *RV* 1,66,2 ; 3,55,13 Agni vache ; 5,15,4 Agni mère). Il en va tout autrement là où le symbolisme n'est plus compris. L'ambivalence apparaît alors comme une dépravation, liée à la "marginalité" du personnage. Mais la raison

marque le début du dernier âge du monde (ci-dessous 12).

(54) Voir sur cette question A. Kock, article cité note 35 ; Ström, p. 48 et suiv. ; de Vries, p. 263.

(55) *Anukramāṇī* à *ṛgveda* 10,51 (2.4.6.8) ; 53 ; 52 (4.5) ; 79 ; 80. *saucīka* considéré comme patronyme par Böhlingk Roth s.v., VII 1217, sur l'indication de Sāyana ; mais cette désignation reste inexplicée. J. de Vries mentionne le rapprochement p. 263 n. 1.

(56) Vache divine, mère des Maruts.

(57) Trad. Renou, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, 13, p. 6.

originelle n'est pas celle-là : elle réside dans la notion du feu "fils de lui-même".

Enfin, si Loki peut se vanter d'avoir été l'amant de la plupart des déesses, c'est parce que les feux de l'amour ont accompagné leurs unions. Pour cette même raison, l'Agni védique est dit "l'amant des filles, l'époux des femmes", RV 1,66,8, et l'Agni épique, "adultère" (*paradārika-*) (58).

9° Les survivances modernes (p. 53-59) reposent pour une part sur le Loki *trickster* (lui-même issu du "mal né contestataire"), pour une part sur Loki feu (feu de la foudre, chaleur de la canicule, éclat du soleil entre les nuages, feu dans l'eau, etc.).

8.3- Justification de l'évolution postulée

Il reste encore à répondre à la question initiale (ci-dessus 1) : comment le dieu du feu - pur et noble entre tous - a-t-il pu évoluer chez les Germains en un personnage aussi peu recommandable ? Pourtant, les Germains manifestent au feu la même vénération que les autres peuples indo-européens, comme en témoigne une strophe du *Hávamál*, "c'est le feu qui est le meilleur pour le fils des hommes, et le spectacle du soleil" (59). La raison de cette évolution paradoxale réside tout simplement dans la nature de notre documentation. Elle ne comporte aucun hymne, aucun texte rituel, comparable aux hymnes védiques, aux *Brāhmaṇas*, à l'Avesta. Elle se compose uniquement de légendes et de poèmes évoquant ces légendes, ou des légendes antérieures. Or, le feu que les Germains honoraient comme tous les autres peuples indo-européens ne fournissait la matière d'aucun récit. Vesta n'a pas de mythologie, Hestia non plus, et P. Grimal en donne la raison : "Tandis que les autres divinités vont et viennent par le monde, Hestia reste immobile dans l'Olympe. De même que le foyer domestique est le centre religieux de la demeure, de même Hestia est le centre religieux de la demeure divine. Cette immobilité d'Hestia fait qu'elle ne joue aucun rôle dans les légendes. Elle demeure un principe abstrait, l'idée du foyer, plutôt

(58) Hopkins, *Epic Mythology*, p. 103.

(59) Strophe 68, trad. Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, p. 42, où l'auteur donne nombre d'exemples de leur dévotion au feu et au soleil.

qu'une divinité personnelle" (60). Il en va de même pour les formes statiques de l'Agni védique, feu du foyer domestique (il est dit "maître de maison"), feu du foyer du village (il est dit "chef du village"), ou encore feu du foyer tribal (il est dit "roi"). De tels feux sont les centres de la vie sociale et de la vie religieuse, qui ne se laissent pas dissocier ; mais leur culte a disparu avec la christianisation : ils n'ont donc laissé aucune trace. Il en va tout différemment de plusieurs autres aspects du Feu, que les hymnes védiques mentionnent de façon allusive, ou qu'ils évitent (tout ce qui rappelle la "duplicité" fondamentale du Feu, p. ex. sa fuite dans les eaux). Passant constamment du monde des ténèbres à celui de la lumière, à chaque fois qu'on l'allume, comme il l'a fait une première fois, quand il a quitté le "père Asura" pour Indra et le royaume des *devas*, Agni est un Loki en puissance ; il a un pied dans chaque camp. Et que dire de l'Agni de l'Epopée, présenté à l'occasion comme un destructeur aveugle (l'incendie de l'ermitage d'Apava, l'histoire de l'enfant brûlé, dans le *Mahābhārata*) et comme "adultère" (*paradārika*) (ci-dessus n. 51). Enfin, il n'est pas exclu que Loki ait été assimilé au diable par les Germains christianisés : le diable est, comme son nom grec l'indique, un "calomniateur", et les rapports de Loki avec le feu ne pouvaient que favoriser cette identification.

9- Lódhurr et la triade de *Völuspá* 18

Ce Lódhurr, très peu connu par ailleurs, que la strophe 18 de la *Völuspá* associe à Óðhinn et à Hoenir en une triade divine qui crée le premier couple humain à partir de deux arbres, *Askr* "frêne" et *Embla* ("Vigne" ?), a été identifié à Loki par W. Krogmann (61). Cette identification a été rejetée par E. Polomé (62), qui préfère comparer Lódhurr au *Liber* romain. Mais cette hypothèse le conduit à privilégier la version eddique du mythe et à la séparer de celle de la *Gylfaginning* ; et surtout, la triade parallèle de la *Haustlöng*, où Loki tient la place de Lódhurr, est difficile à écarter. Aussi l'hypothèse n'a-t-elle pas convaincu R. Boyer, qui s'en tient à

[60] *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 210.

[61] En raison de la triade parallèle de la *Haustlöng*, où Loki tient la place du Lódhurr de la *Völuspá*.

[62] *La religion cosmique des Indo-Européens*, p. 32.

l'identification de Lódhurr à Loki (63). A sa suite, nous reprendrons en considération le parallèle entre la version de la *Völuspá* strophe 18 et de la *Gylfaginning*, chapitre 9. Dans sa version des événements, Snorri attribue l'animation des deux arbres aux "fils de Bor", triade divine primordiale, composée d'Ódhinn, de Vili et de Vé. Le premier - Ódhinn - donne le souffle (*önd*) et la vie (*lif*) ; le deuxième - Vili - donne l'intelligence (*vit*) et le mouvement (*hroering*) ; le troisième - Vé - donne la forme (*ásjón*), la parole (*mál*), l'ouïe (*heyrn*) et la vue (*sjón*). Comme le rappelle Polomé (art. cité n. 62), Vili et Vé ne sont que des "hypostases d'Ódhinn". C'est là une première similitude avec la version de la *Völuspá* qui associe à Ódhinn, dieu suprême, un dieu mineur, Hoenir, et un inconnu. De plus, dans les deux versions, Ódhinn confère le souffle, *önd* (Snorri ajoute "et la vie" : il s'agit bien du "souffle vital"). Or, il lui revenait de conférer l'*ódhr* "inspiration", dont il est le détenteur, dès l'origine, comme l'indique son nom. Pourtant, c'est au pâle Hoenir que la *Völuspá* attribue ce don ; ce Hoenir qu'un mythe célèbre associe à *Mímir* "Mémoire", sans lequel il se révèle incapable d'émettre le moindre avis. Comme Snorri ne mentionne pas l'*ódhr*, plusieurs interprètes ont mis en équivalence ce terme de la *Völuspá* et le *vit* de la *Gylfaginning*. A tort : *ódhr* n'a jamais par ailleurs le sens d'"intelligence". Le sens usuel d'"inspiration" est en accord avec la personnalité essentiellement passive de Hoenir, qui, dans le mythe évoqué ci-dessus, se borne à exprimer les idées que lui a inspirées *Mímir*. A l'*ódhr* de la *Völuspá* correspondent donc dans la version de la *Gylfaginning* non pas *vit* "intelligence", qui est associée à l'action (*hroering*), mais la parole et les sens (ouïe et vue). L'inspiration est donc réduite à la simple "perception sensorielle", et la parole poétique au langage ordinaire. Mais celui qui confère ces facultés se nomme Vé "sacré" : il s'agit bien, initialement, de l'inspiration, qui est d'origine divine, de nature sacrée. Elle aurait pu être conférée par Ódhinn, comme on l'a vu ; mais les deux versions lui substituent un "spécialiste", Vé ou Hoenir. Enfin le mystérieux Lódhurr donne les "bonnes couleurs", indice à la fois de la bonne santé, et, comme le signale Polomé (art.

(63) *La religion des anciens Scandinaves*, p. 132 et 162. Simek, *Lexikon* p. 233-4 évoque diverses autres possibilités.

cité n.62), de la bonne naissance ; le "comportement" (*laeti*) ; et un troisième attribut exprimé par un vocable de sens discuté, *lá* ("chaleur vitale", "chevelure", ou "sang" ?).

De la confrontation de ces deux versions du mythe, il ressort que dans les deux, le principe inférieur, l'âme vitale (*önd*), est conféré par le dieu suprême Ódhinn ; le principe supérieur, l'inspiration, par un spécialiste (ce principe étant représenté, chez Snorri, par deux de ses manifestations banales). Entre les deux, un principe "intermédiaire" que l'on peut qualifier de "dynamique" est conféré par *Vili* "Volonté" chez Snorri, par Lódhurr dans la *Völuspá*. Cette analyse conduit à rapprocher ces trois principes des trois *guṇa* du Sāṃkhya indien, dont l'origine indo-européenne a été démontrée (64). Le principe supérieur correspond au *sattva*, principe lumineux et divin ; les dieux qui le confèrent, dans la mythologie scandinave, jouent par ailleurs un rôle effacé, mais ils sont étroitement liés à ce principe : Vé par sa nature "sacrée", Hoenir par sa qualité d'"inspiré" (totalement dépendant de l'inspiration). Le principe inférieur, homologue du *tamas* indien ("ténèbre"), est conféré par Ódhinn, soit parce qu'il s'agit du principe fondamental, commun à tous les êtres animés, soit parce qu'Ódhinn est initialement le dieu du ciel nocturne. Quant au principe intermédiaire, correspondant au *rajas* indien ("rougeur"), il est naturellement conféré par Lódhurr-Loki "feu" dans la *Völuspá* : en tant que "feu vital", il donne les "bonnes couleurs" (Loki est beau, au témoignage de Snorri, *Gylfaginning*, 33). La couleur rouge traditionnellement associée à ce principe favorise l'interprétation de *lá* comme "sang", mais les deux autres sont également admissibles. Chez Snorri, "intelligence" (*vit*) et "mouvement" (*hroering*) sont conférés par *Vili* "volonté", désir : il s'agit des deux manifestations de l'"activité consciente", qui se manifeste par le "comportement" (*laeti*) : par son caractère "actif", le principe correspondant contraste avec l'*ódhr* "inspiration", dont

(64) J. Naudou, *Revue de l'histoire des religions*, CXCVII-1, 1980, p. 7 et suiv.

on a rappelé la nature passive. La confrontation des deux versions du mythe germanique entre elles et avec la triade des *guṇa* du Sāṃkhya conduit à poser les correspondances ci-dessous :

	Mythe scandinave			Sāṃkhya
	dieu		attribut conféré	<i>guṇa</i>
Völuspá	Snorri	Völuspá	Snorri	
Hoenir	Vé	inspiration	parole ouïe et vue forme	<i>sattva</i>
Lódhurr	Vili	bonnes couleurs comportement sang, feu vital (?)	intelligence mouvement	<i>rajas</i>
Ódhinn	Ódhinn	souffle	souffle vital	<i>tamas</i>

De ces trois principes, l'un est commun aux êtres animés : le souffle vital. Les deux autres sont inégalement répartis : les "couleurs", notamment, varient selon la caste, qu'elles définissent, comme l'indique la *Rígsthula*. Et l'inspiration est le privilège d'un petit nombre.

La légende iranienne du premier couple humain présente avec la légende germanique plusieurs concordances dont l'une apparaît particulièrement significative. Selon le *Bundahišn*, 15(64)^{bis} Masjagh et Masjānagh ("Mortel et Mortelle") naissent d'une plante de *rīvās* à laquelle Ōhrmazd confère le souffle. Cette plante est issue du tiers de la semence émise par un être primordial nommé Gajōmard "Vie mortelle", et recueillie par Spendarmadh (la Terre). Or les deux autres tiers ont été recueillis par Nērjōsang, le messager des dieux, qui n'est autre que le Feu *Nairyō.sanha* de l'*Avesta* (ci-dessus § 3.2). Le texte ne précise pas ce que sont devenus ces deux tiers de la semence de Gajōmard, mais il est facile de le deviner : ce sont les principes supérieurs (comme le *sattva* et le *rajas* indiens, l'intelligence et le feu vital du mythe scandinave), qui ne sont pas accordés également à tous les hommes.

(64bis) Voir A.Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. I, 1918, p.18 et suiv.

10- Logathore et la triade de la fibule de Nordendorf

Une fibule datée du VII^e siècle trouvée à Nordendorf (Allemagne) porte une inscription runique commençant par une triade divine *Logathore Uodan Uigithonar*. Les deux dernières formes sont aisément identifiables : il s'agit de **Wōdana-* et de **Thunara-*. La première ne peut donc représenter que l'un des grands dieux du panthéon germanique, et l'on s'accorde à y voir une désignation de Loki, ou même son nom originel, d'où seraient issus *Lódhurr*, par évolution phonétique normale, et *Loki*, comme hypocoristique (65). Il reste à déterminer la signification de ce groupement, qui a un parallèle dans la légende du Géant bâtisseur (*Gylfaginning* ch. 42). E. Polomé (art. cité n. 62) met en doute le rapport établi par Krogmann entre *Lódhurr* et *Logathore*, dont il rapproche, sûrement à juste titre, l'adjectif vieil-anglais *logdhor*, *logedher* "astucieux", "rusé" (qualification du magicien, qui conviendrait bien à Loki). A cet adjectif que Holtausen (s.v.) classe "sans étymologie", la présente hypothèse permet d'en donner une : le premier terme peut être le nom de la "flamme" **lugen-* (m. et fém.) et second un dérivé de la racine indo-européenne **terH-* "traverser", "vaincre", "dépasser" ; le composé, à valeur agentive, signifierait "qui vainc, qui dépasse la flamme" : la parole de feu plus brûlante que le feu lui-même. Comme on l'a vu par le cas précédent, l'interprétation d'une triade permet de mettre en évidence le trait spécifique de chacun de ses constituants. **Wōdana-* étant le dieu de la caste des **erila-* (nobles) et **Thunara-* celui de la caste des *ka/erla-* (paysans soldats), on est tenté de donner à la triade une signification sociale. Mais *Logathore* peut-il représenter le dieu des **thragila-* (serviteurs) ? S'il est identique à Loki, c'est peu probable : Loki est certes, comme l'a montré Dumézil, l'un de ces êtres "en marge", de naissance inférieure, traités en inférieurs" (ci-dessus 1), mais ce n'est pas un *thraell* ; nulle part, il n'est indiqué que Loki ait une relation quelconque avec cette caste.

La forme que présente ici le nom de **Thunara-* suggère une autre possibilité. Le premier terme *uigi-* a été interprété comme le radical du verbe **wīgja-*, dénomiatif-factitif de l'adjectif **wīha-* "sacré",

(65) Cf. Ström, p. 54 et suiv., renvoyant à L. Krogmann, *Acta philologica Scandinavica* 12, 1937/8, p. 68 et suiv. pour la filiation *Logathore Lódhurr Loki*, et à Unwerth et van der Leyen pour l'étymologie de *Logathore* (ils proposent **Luh-thurar* "Feuerspender" ; autres possibilités, de Vries, *AEM* s.v., p. 363). Simek, *Lexicon*, s.v., mentionne différentes hypothèses, dont celle d'une forme fantôme.

donc : "consacrer". Or, c'est au moyen de son marteau que *Thunara- "consacre" : son domaine est celui de l'action (et en particulier de l'action violente). Inversement, *Wōdana- fait agir, inspire, manipule, mais agit rarement lui-même. Quant à Loki, c'est essentiellement par sa parole qu'il agit ; par cette "parole de feu" qui constitue le centre de sa personnalité. On l'a vu par l'incendie du palais d'Aegir (ci-dessus § 4.4), par ce monde illusoire d'Utgardhloki, qui est celui de la parole (5.1). Il est l'instigateur du meurtre de Baldr (§ 12) dont Hödhr n'est que l'instrument. A la base de la triade de la fibule de Nordendorf, on trouve donc la triade héritée pensée, parole, action (66).

11- Loki et Ódhinn

Ces observations, et les hypothèses qu'elles fondent, donnent la clé des rapports de Loki et d'Ódhinn : rapports si étroits que Ström a conclu (67) à une identité originelle, à un Loki "hypostase d'Ódhinn". En fait, il ne s'agit pas d'une identité originelle, mais d'une convergence. Ódhinn, ou plutôt son devancier germanique *Wōde/ana-, est le dieu de la "fureur" sous toutes ses formes, notamment poétique (tel est le sens premier de ódhr) ; son domaine est le ciel nocturne, incluant l'hiver, nuit de l'année, et la mort, nuit éternelle. C'est ainsi qu'il constitue un couple souverain antithétique avec *Tīwa- dont le domaine est le ciel diurne et la pensée claire : en face d'un *Wode/ana- "dionysiaque" (68), *Tīwa- est "apollinien". Ce couple souverain céleste contraste globalement avec le dieu de l'orage *Thunara-, dont le domaine est le ciel inférieur, et l'action violente (69).

Dieu de la fureur poétique, *Wōde/ana- s'est rapproché de Loki "feu de la parole". Tous deux contrastent avec *Thunara- qui se borne à agir matériellement. Ils contrastent aussi avec *Tīwa- par leur aspect nocturne : originel chez *Wōde/ana-, il provient chez

(66) Sur cette triade, voir *Études Indo-Européennes*, 19, p. 17 et suiv.

(67) Ouvrage cité note 5, p. 50 (liens entre Loki et Ódhinn), p. 83 (Loki double mythique d'Ódhinn), p. 118 (Loki hypostase d'Ódhinn). Boyer fait écho à cette conception, *La religion des anciens Scandinaves* p. 137 que Simsek, *Lexikon*, p. 241, considère en revanche comme une simplification excessive.

(68) Dionysos est lui aussi à la fois dieu de l'extase et dieu hivernal ; inversement, il est curieux de noter qu'Ódhinn, selon Snorri, se nourrit uniquement de vin.

(69) Contraste similaire, dans l'Inde védique, entre le couple souverain Mitra-Varuna et Indra.

Loki du feu funéraire et du feu destructeur cosmique (celui qui se nomme Surt "Noir") ; d'où aussi leur commune pratique de la "magie noire", liée à la fois au ciel nocturne et au feu (70), ainsi que leur ambivalence sexuelle : secondaire chez Óðhinn (probablement due à l'effémination liée à la pratique du *seidhr*), elle est originelle chez Loki (ci-dessus 8.2). Ces deux dieux se sont donc rapprochés ; mais ils ne se sont jamais confondus. Au moment décisif, celui du Ragnarökr, ils combattent à la tête des deux armées qui s'affrontent, celle des dieux et celle des démons.

12- Loki et les âges du monde

Mais quelle place doit-on assigner au Ragnarökr dans la tradition germanique ? Faut-il y voir, avec A. Olrik (71), un emprunt à l'Apocalypse ? Dans cette hypothèse, le rôle qu'y joue Loki serait secondaire. De même, son rôle dans la mort de Baldr, qui de son côté a été interprétée comme un emprunt à la mythologie proche-orientale des dieux qui meurent et renaissent. Mais on peut à bon droit trouver étrange que les Germains, ou les Scandinaves, aient tiré leur conception du cycle cosmique de la mythologie proche-orientale du cycle annuel : car telle est, comme on sait, la signification de la mort et de la résurrection des dieux comme Tammuz, qu'on propose habituellement comme modèle de Baldr (72). En fait, le cycle cosmique scandinave a bien été conçu à partir du cycle annuel, mais du cycle annuel local, celui dans lequel la période critique est l'hiver, et non sur le cycle annuel proche - ou moyen-oriental, dans lequel on redoute la sécheresse de l'été. C'est pourquoi la catastrophe survient au terme d'un "Grand hiver". Il est donc préférable de voir dans cette conception, avec Dumézil (73), un héritage indo-européen. Dans cette hypothèse, le rôle qu'y joue Loki ne peut être considéré comme secondaire. A moins de considérer Surt comme un double de Loki (ci-dessus n. 52), le rôle de Loki dans le cycle

(70) Le lien entre feu et magie apparaît par exemple dans le rapport entre le nom de l'*Atharvaveda* et le nom avestique du "feu" *ātar*.

(71) *Ragnarökr, die Sagen vom Weltuntergang*, trad. par W. Ranisch, 1922.

(72) Ström, ouvr. cité note 5, p. 96 et suiv., reprenant la théorie de Neckel. Contre cette conception : de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, p. 236 et suiv.

(73) *Loki* I p. 159 et suiv.

cosmique n'est pas celui du "feu de fin de cycle" (vieil-indien *yugāntakārka-*), qui est le rôle propre de Surt. C'est, comme on l'a indiqué ci-dessus (7.1) celui d'"allié et précurseur de Surt". Ce rôle n'est pas nécessairement celui d'un "feu" : c'est celui d'un personnage subversif analogue au *nrśamsa-* indien. Un tel personnage joue un rôle déterminant dans la décadence qui mène à la catastrophe ultime, dans la doctrine traditionnelle des âges du monde. Or, comme l'a montré R. Boyer (74), il existe chez les Scandinaves une conception des âges du monde et Loki y tient une place centrale. Tout commence avec le parjure des dieux évoqué par la strophe 26 de la *Völuspá*. Boyer commente "je ne trouve pas fortuit le fait que ce soit Loki qui intervienne, pour pousser au parjure, dans la plupart des versions qui nous sont données. Si Loki représente bien "le mal" dans cet univers, il est comme normal qu'il soit vu comme l'incitateur au parjure, ou son exécutant". Avec ce parjure finit l'âge d'or. Et l'âge actuel, l'âge sombre, commence avec la mort de Baldr, dont Loki est doublement la cause. Ce n'est donc pas par hasard qu'il se trouve à la tête de l'armée des démons et des monstres qui attaquent les dieux lors du Ragnarökr. Aux précédentes étapes décisives du cycle cosmique, il a agi dans ce même sens, celui de la décadence. Il l'a fait en raison de son caractère subversif. C'est ce qui ressort des récits dans lesquels il s'oppose à Heimdallr, en particulier dans l'ultime combat où ils s'entre-tuent. Heimdallr est ce dieu qui, sous le nom de Rígr (75), a fondé, "engendré" la société, avec ses trois castes différenciées et hiérarchisées. Il est le dieu de l'ordre primordial (76), celui de l'âge d'or. Face à lui, Loki incarne la subversion sous toutes ses formes, destructrice de cet ordre, et cause de la décadence qui conduit à la catastrophe cosmique : car l'ordre du monde, l'ordre social et l'ordre moral sont homologues ; c'est pourquoi leur destin est lié. On ne peut qu'approuver sans réserves le parallèle qu'établit Dumézil (77) entre Loki et le Duryodhana du *Mahābhārata* : "Quant à Loki...le meurtre de Baldr

(74) *La religion des anciens Scandinaves*, p. 201.

(75) C'est ce qu'indique l'introduction en prose à la *Rígsthula*.

(76) Selon Dumézil, Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdall, *Etudes Celtiques*, 8, 1959, p. 263-283, Heimdall est, comme le dieu latin Janus, un dieu des commencements.

(77) *Mythe et Épopée*, I, p. 228.

révèle sa vraie nature, lui donne sa véritable dimension, qu'il gardera dans toute la suite des événements : ce père des monstres est l'esprit du Mal, de toute la gamme du mal, depuis les méchants tours jusqu'au plus grand crime ; par la fatalité de son type, il provoque la bataille finale dans laquelle seront anéantis et les dieux et lui-même avec sa famille démoniaque, pour faire place nette au règne de Baldr, dorénavant associé à l'aveugle Hödhr et aidé par les fils des dieux disparus. Autant qu'à l'Ahriman zoroastrien, il correspond au Duryodhana de l'épopée qui est l'incarnation du pire démon, Kali..." Celui qui porte le nom du dernier âge du monde, le *Kali yuga*.

Jean HAUDRY

NOTES ADDITIONNELLES

1- *Unferth et Breca*

Une étude ultérieure tentera de montrer que le type reconstruit ci-dessus est représenté dans *Beowulf* par deux personnages : le *thyle* *Unferth* ("Discorde"), qui dénigre un précédent exploit de *Beowulf* lorsque celui-ci se présente au palais de *Hrothgar* ; et *Breca*, compétiteur de *Beowulf* dans l'exploit en question. Or, ce nom de *Breca* peut être la traduction de *Loki* "celui qui brise". Et comme il s'agit d'une traversée à la nage, on retrouve le thème du "feu dans les eaux". *Beowulf* fait taire *Unferth*, comme *Thórr* fait taire *Loki* à la fin de la *Lokasenna*, mais par des moyens verbaux : il commence par rétablir la vérité, puis contre-attaque : c'est ainsi - à moins d'être le dieu de l'orage (ci-dessus § 4.2) - qu'on éteint les incendies qu'allument les "paroles de feu" (ci-dessus § 4.3).

2- *Múspilli*

La "fin du monde" est nommée en vieux-saxon *múðspilli* (*mût-*) (le terme apparaît quatre fois dans *Héliand*), en vieux-haut-allemand *muspilli* ; c'est le titre d'un poème sur le Jugement Dernier. Le terme est passé en vieil-islandais sous la forme *muspellr*. Il s'agit manifestement d'un composé, mais l'identification des deux termes est incertaine. Le premier peut être le nom germanique de la "bouche" *muntha-* ou le nom latin du "monde" *mundus*. Le second terme peut être le nom de la "parole" **spella-* ou le radical du verbe "détruire" **spelthjan*. De plus, un jeu verbal reposant sur ces homophonies n'est pas exclu. Dans cette hypothèse, le composé évoquerait tout à la fois "la destruction du monde" et ses modalités : par la parole, par la bouche. Selon *Krogmann* (*Niederdeutsches Jahrbuch* 84, 1961, 43-54), cette "destruction par la bouche" repose sur le texte de l'*Apocalypse*, XIX 13 et suiv. "...Il était vêtu d'un manteau trempé de sang. Son nom fut épilé : Le Verbe de Dieu. Les armées célestes l'accompagnaient sur des chevaux blancs, vêtues d'un lin blanc et pur. Et de sa bouche sortait une épée affilée pour en frapper les nations... (suit un combat, qui se termine par la défaite de la Bête et de son faux prophète) "Tous deux, ils furent jetés vivants dans

l'étang de feu, embrasé de soufre. Le reste fut mis à mort par l'épée de celui qui était assis sur le cheval, (l'épée) sortie de sa bouche" (trad. Buzy). Il est curieux d'observer que la destruction s'opère à la fois par le feu et par la parole, figurée par l'épée sortie de la bouche du Verbe de Dieu.

3- Hittite *kallar uttar* : vieil anglais *yfel wiht*

Une concordance a été signalée entre l'expression hittite *kallar (idalu) uttar* "être maléfique", "démon" et la désignation germanique de l'"être démoniaque", vieil-anglais *yfel wiht* "phantasma", etc. Si, comme il est probable (en raison du sens usuel de hittite *uttar* "parole") ces formes se rattachent à la racine indo-européenne **wek*- "parler", cette concordance formulaire constitue un parallèle : la "mauvaise parole" (c'est-à-dire probablement la malédiction) est conçue comme un être démoniaque.

4- Il peut être intéressant de reprendre, à partir des observations présentées, le rapport établi depuis longtemps entre Loki et Prométhée. On sait l'importance qu'a le feu dans la légende de Prométhée ; mais la parole est aussi un trait essentiel de son personnage, ainsi que la ruse. Lui aussi joue un rôle aux origines de l'humanité, dans le mythe de Deucalion et Pyrrha ; et dans le cycle cosmique, par le redoutable secret dont il est le seul détenteur. Mais ses rapports avec le dieu suprême évoluent dans le sens inverse de ceux de Loki et d'Ódhinn : d'abord ennemi de Zeus, Prométhée se réconcilie finalement avec lui. D'autre part, Prométhée est un ami des hommes, et une sorte de "héros culturel", ce que n'est pas Loki.

QUELQUES ROIS DANS LE MABINOGI

Le domaine culturel des langues celtiques a toujours été parmi les parents pauvres de la recherche comparative indo-européenne. Les motifs en sont nombreux et le plus souvent justifiés. Tout d'abord la jeunesse relative des documents : il ne demeure du celtique ancien que des *membra disiecta* d'interprétation fort délicate ; le gaulois est le mieux représenté et la découverte récente de deux inscriptions assez longues, celle de Chamalières puis celle du Larzac (1), a fait progresser les études mais sert surtout à montrer l'étendue de notre ignorance ; le lépontique est toujours aussi misérable, même s'il apporte sa pierre à la description grammaticale (2) ; quant au celtibère, malgré des efforts soutenus, il demeure très opaque et le temps n'est pas encore venu où la grande inscription de Botorrita se lira à livre ouvert (3). L'étude de

(1) Sur le celtique continental, voir les études d'ensemble de E. BACHELLERY, *Le celtique continental*, *Études celtiques* [EC] 13, 29-60 ; K.H. SCHMIDT, *Die Festlandkeltischen Sprachen*, Innsbruck 1977 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge 18) ; P.-M. DUVAL (Direction), *Recueil des Inscriptions gauloises* [RIG], Paris [RIG 1, *Textes gallo-grecs*, de M. LEJEUNE, 1985 ; RIG 3, *Les Calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*, de P.-M. DUVAL et G. PINAULT, 1966 ; RIG 2, *Textes gallo-latins (les inscriptions)*, de M. LEJEUNE, sous presse]. Pour Chamalières et le Larzac, voir les commentaires dans EC depuis le tome 15.

(2) M. LEJEUNE, *Lepontica*, Paris 1971 [EC 12, 337-500].

(3) M. LEJEUNE, *Celtiberica*, Salamanca 1955 ; U. SCHMOLL, *Die Sprachen der vorkeltischen Indogermanen Hispaniens und das Keltiberische*, Wiesbaden 1959 ; A. BELTRAN & A. TOVAR, *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza)*, I *El bronce con Alfabeto "iberico" de Botorrita*, Zaragoza 1982.

l'apport celtique, sur le plan linguistique, repose donc essentiellement sur le néo-celtique insulaire dont les plus anciens documents ne sont pas antérieurs - sauf les *ogam* - à la seconde moitié du premier millénaire de notre ère. Pendant longtemps, il a semblé que la reconstruction du celtique devait reposer sur l'étude des gloses du vieil-irlandais, c'est-à-dire surtout des commentaires sur les psaumes ou les épîtres pauliniennes, autrement dit qu'il était vain d'y rechercher quelque souvenir cohérent de l'idéologie des Celtes pré-chrétiens. S'y ajoute encore le fait que le type "moyen-indo-européen" de la langue masque souvent les structures si claires dans des langues comme l'indo-iranien ou le grec. Cela explique que les grands noms des études comparatives, Brugmann, Meillet, Benveniste, par exemple, n'aient eu du vieil-irlandais qu'une connaissance de seconde main et que ceux qui se spécialisèrent dans le celtique, comme Zeuss ou Thurneysen, avaient tant à faire pour débrouiller l'écheveau qu'ils durent négliger les domaines plus "classiques" de la comparaison où pourtant ils avaient brillé. Une exception fut Pedersen dont la *Vergleichende Grammatik*, pourtant vieille de plus de soixante-dix-ans, n'a pas été remplacée. Mais Pedersen était un grammairien comparatiste strict et on compterait certainement sur les doigts d'une seule main ses apports aux faits idéologiques de culture.

Il y a plus : la richesse de la littérature irlandaise ancienne est reconnue de tous, à ceci près qu'elle ne nous est livrée que dans des manuscrits du bas moyen-âge, de la Renaissance et même beaucoup plus récents encore, dans une langue chaque fois modernisée par les scribes successifs et cela engendre la défiance des philologues. Les études de ces dernières décennies montrent de plus en plus que sous ce vernis "moderne" il est souvent facile de déceler les couches langagières plus anciennes et de reconstituer avec une plausibilité croissante le texte vieil-irlandais (4), mais cet énorme travail n'en est encore qu'à ses débuts du fait de l'ampleur du corpus et du petit nombre des ouvriers qualifiés.

Les langues néo-celtiques cependant comptent deux branches et par rapport à celle du gaélique, la brittonique fait figure de parent

(4) On a un modèle de cette attitude éditoriale dans W. MEID, *Die Romanze von Froech und Findabair, Táin Bó Froich*, Innsbruck 1970.

pauvre. Il y a à cela aussi des raisons valables : les linguistes comparatistes ont longtemps tenu ces langues pour secondaires parce qu'ayant évolué sensiblement plus vite que l'irlandais, leur verbe en particulier ne conserve pas les archaïsmes précieux de celui-ci. Les philologues les ont aussi assez longtemps méprisées : les littératures cornique et bretonne sont récentes, en tout cas non antérieures au 14^e siècle et, de plus, elles ne traitent guère que de sujets religieux chrétiens ; il faut les avoir lues et relues pour, au détour d'une phrase ou d'une formule, trouver trace d'un passé lointain et la difficulté de la quête ne paie pas, bien souvent.

Le Pays de Galles, en revanche, offre de plus larges perspectives : il y existe une poésie ancienne dont le noyau, sous une enveloppe modernisée sept siècles plus tard, pourrait bien parfois remonter au sixième siècle ; de même, un corpus légal, sous trois versions, recèle des traits antiques qui parfois ne le cèdent en rien à ceux que l'on trouve dans les lois irlandaises. En matière de saga, enfin, nous avons un recueil composite qui fut traduit par le celtiste Joseph Loth, à la fin du siècle dernier, puis, sous une version améliorée, en 1913, en langue française sous le nom de *Les Mabinogion* (5). Le mot est assez malheureux, mais il était devenu une désignation usuelle depuis la version anglaise qu'en fit paraître, dès 1849, Lady Charlotte Guest et qui fut réimprimée pendant un siècle. De cette traduction, Loth écrivait : "Lady Charlotte Guest ne savait guère le gallois ; elle a travaillé sur une version littérale d'un savant gallois et, à force de pénétration, de conscience et de talent, réussi à en faire une traduction d'un grand charme et qui ne dénature pas l'original dans son ensemble. Les erreurs de sens ne sont pas rares. [...] Outre un certain nombre d'erreurs et d'inexactitudes, sa traduction présente des inexactitudes et des lacunes volontaires. Elle a supprimé les passages qui lui paraissaient scabreux ou choquants, et singulièrement altéré des crudités de langage et des brutalités de mœurs qui sont cependant loin d'être sans intérêt et sont au contraire importantes pour l'histoire et la critique" (6). Bien qu'inévitablement vieillie sur quelques points,

(5) J. Loth, *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch*, Paris 2 vol. 1913 [reprod. 1 vol. Genève 1975].

(6) Ibid. 1,6-7.

la traduction de Loth fait toujours autorité et n'est actuellement surpassée que par la traduction anglaise, *The Mabinogion*, de Gwyn et Thomas Jones (7).

Le recueil comprend onze récits, bien différents parfois. Il faut en détacher les quatre premiers que l'on appelle aujourd'hui *Les quatre branches du Mabinogi*, puis un récit étrange, plus archaïque à certains égards, *Comment Culhwch trouva Olwen* ; ensuite trois textes assez romantiques : *Le songe de Macsen Wledig*, *Lludd et Llefelys*, *Le songe de Rhonabwy*, enfin trois romans arthuriens plus récents, *L'histoire de la Dame de la Fontaine*, *Peredur fils d'Efracw*, *Gereint fils d'Erbin*.

Ces textes sont contenus dans deux manuscrits principaux, *Llyfr Gwyn Ryddhech* (8) ("Livre Blanc de Rhydderch") daté de 1300-1325 et *Llyfr Coch Hergest* ("Livre Rouge de Gergest") de 1375-1425, mais aussi fragmentairement dans quelques manuscrits, parfois plus vieux d'un siècle que le Livre Blanc, conservés à la Bibliothèque Nationale de Galles à Aberystwyth. Ces manuscrits ne sont pas des originaux ; on estime actuellement (9) que le *Mabinogi* proprement dit fut rédigé par un lettré unique vivant au Dyfed, partie SW des Galles, vers 1060-1090, qui pourrait être un certain Rhigyfarch fils de Sulien (10) ; mais s'il fut le rédacteur de la forme définitive, il est plus vraisemblable qu'il n'en était pas l'auteur et se référait à une longue tradition orale.

Le mot *mabinogion*, désignant l'ensemble du recueil, ne se trouve qu'une seule fois (écrit *mabynnogyon*), à la fin du premier récit et on a de bonnes raisons de penser qu'il s'agit d'une inadvertance du scribe. Ailleurs, on lit toujours *mabinogi* (écrit aussi *mabinyogi*, *mabinogy*) dans les autres branches, mais ce nom est entièrement inconnu du reste des récits. La formule est la même : "ici se termine cette branche du *mabinogi*".

Il y a eu de nombreuses et longues discussions sur le sens précis

(7) G. JONES & Th. JONES, *The Mabinogion*, London-New York 1949.

(8) J. GWENOGVRYN EVANS, *Llyfr Gwyn Rhydderch, Y Chwedlau a'r Rhamantau*, 2 Caerdydd 1973 ; J. RHYS & J. GWENOGVRYN EVANS, *The Text of the Mabinogion from the Red Book of Hergest*, Oxford 1887. Les citations textuelles faites ci-après, selon le *Llyfr Gwyn*, sont tirées de l'édition classique des quatre branches par Sir Ifor WILLIAMS, *Pedeir Keinc y Mabinogi*, 2 Caerdydd 1951.

(9) *Llyfr Gwyn* i.

(10) Cf. Proinsias MACCANA, *Branwen Daughter of Llyr*, Cardiff 1958, pp. 183-187.

que pouvait avoir ce mot (11). Il est évident que c'est un dérivé de *mab* "fils ; jeune homme", aussi s'accorde-t-on en général aujourd'hui pour l'interpréter au sens du vieux-français *enfances* désignant les "actes d'un enfant ou d'un jeune homme, en particulier exploits d'un jeune guerrier" (12), celui-ci étant Pryderi qui apparaît, épisodiquement parfois, dans les quatre branches dont voici l'analyse (13) :

1. branche : *Pwyll prince de Dyfed* :
 Descente de Pwyll en Annwn ;
 Rencontre de Pwyll et Rhiannon ;
 Naissance de Pryderi ;
 L'humiliation de Rhiannon ;
 La restitution de Pryderi.
2. branche : *Branwen fille de Llŷr* :
 Mariage de Branwen et de Matholwch ;
 L'humiliation de Branwen ;
 L'expédition de Brân en Irlande ;
 La mort de Brân ;
 La tête royale coupée.
3. branche : *Manawydan fils de Llŷr* :
 Le mariage de Manawydan et de Rhiannon ;
 La terre gaste ;
 L'enchantement de Pryderi et Rhiannon ;
 La restauration de Pryderi et Rhiannon.
4. branche : *Math fils de Mathonwy* :
 La prophétie de la mort du roi ;
 La femme infidèle ;
 Le vol des porcs de Dyfed ;
 La mort de Pryderi.

Tels sont les principaux thèmes abordés par ces récits ; il serait vain d'y rechercher des sources continentales ; en revanche le contact avec l'Irlande y est manifeste, ne serait-ce que par l'origine irlandaise de certains noms royaux.

Un des traits caractéristiques de la littérature galloise ancienne, qu'elle soit de prose ou poétique, est qu'elle est essentiellement aristocratique ou religieuse. Il n'y a rien qui puisse rappeler une littérature populaire, chante-fables ou fabliaux, et le peuple, la masse, en est totalement absent. Le poète et le conteur chantaient la gloire de leur suzerain chef de guerre ou de sa lignée parce que, de lui, ils attendaient en retour le vivre et, de

(11) Voir les éditions citées, en particulier celles de Loth et Ifor Williams.

(12) F. GODEFROY, *Lexique de l'ancien français*, Paris 1982 (rééd.) 167.

(13) D'après J. GRUFFYDD, *Math vab Mathonwy*, Cardiff 1928, 326s.

préférence, bien entendu, le bien vivre. Il y a donc là un déséquilibre certain qui n'est pas sans rappeler ce que César écrivait dix siècles plus tôt de la société gauloise : *nam plebes paene seruatorum habetur loco, quae nihil audet per se, nullo adhibetur consilio* "quant aux gens du peuple, ils ne sont guère traités autrement que comme des esclaves, ne pouvant se permettre aucune initiative, n'étant consultés sur rien (14) " ;

Dans le *Mabinogi*, en outre, la classe sacerdotale n'apparaît pas. C'est à peine si dans la branche de *Manawydan* paraissent un clerc et *rwfther escob* "une route d'évêque", c'est-à-dire un évêque et son escorte, le dit évêque étant passablement ridicule puisqu'il vient négocier la grâce d'une souris voleuse que Manawydan s'apprête à pendre : cet animal n'était autre que la femme de l'évêque. Cet évêque sent un peu le fagot, car il apparaît comme un enchanteur et on peut penser que le mot *escob* est la christianisation d'un terme religieux pré-chrétien. Ce souvenir évanescent de la période qui précéda la christianisation n'est pas moins clair dans d'autres passages, comme par exemple, dans *Pwyll*, lorsque Teyrnnon décide d'adopter l'enfant qu'il vient de trouver, d'accord avec sa femme, *peri a wnaethont beddyaw y mab, o'r bedyd a wneit yna* "ils firent baptiser l'enfant, du baptême que l'on faisait alors". Il est difficile également d'interpréter le personnage de Gwydion dans *Math* autrement que comme le substitut d'un druide, mais toute trace de rituel a pratiquement disparu et il ne faut pas rechercher dans le *Mabinogi* un paganisme que, depuis six ou sept siècles, la pratique chrétienne s'efforçait de gommer, même si ses mythes pouvaient survivre en marge du dogme. Rhigyfach ab Sulien, ou quel qu'il soit, l'auteur de la rédaction était certainement un bon et fidèle chrétien qui, pour peu, aurait écrit de son oeuvre, comme le copiste de la *Táin bó Cúalnge*, "qu'il ne croyait pas à tout cela" (*fidem in hac historia aut fabula non accomodo*) et que ce pouvaient être "des impostures des démons" (*praestigia demonum*) (15) : l'essentiel pour nous est que l'un et l'autre aient pris grand soin de nous conserver les traditions de leur peuple plutôt que de recopier pour la sept mille sept cent septante septième fois l'évangile de Jean.

(14) BG 6,13,1, trad. Constans, 2 Paris 1972.

(15) C. O'RAHILLY, *Táin Bó Cúalnge, from the Book of Leinster*, Dublin 1970, 136.

Les seuls personnages véritablement types dans ces récits sont les rois ou princes et on essaiera de préciser quelques traits des uns ou des autres.

Le premier à paraître est Pwyll, prince de Dyfed, la province SW des Galles. Son nom même est significatif : c'est un appellatif d'usage courant signifiant "pensée ; jugement, fermeté d'esprit" qui a des correspondants dans le Br. poess "raison, bon sens, mesure, prudence" ou encore le vīr. *ciáll* "intelligence, esprit". On y a, depuis longtemps, reconnu le. **kwei-s-* "worauf achten" (16) qui, outre le vīr. *ad.cí* (<*.*Kwis-et* "il voit"), a fourni au vIn. *cétati* "il perçoit, observe", au slave, le vBg. *čistq* "je compte ; révère". Le dérivé en *-l- **kweis-leh2* > **kwesla* du celtique marque toujours le sens de la "raison raisonnante" pour ainsi dire, et comme en breton, la "mesure et la prudence" et c'est bien ainsi que se présente le caractère de Pwyll : entraîné lui, homme de ce monde, à se substituer en son royaume et sous ses traits à un roi de l'infra-monde, il passera une année toutes les nuits sur la couche de la reine sans l'approcher et, lorsque l'histoire se dénouera, celle-ci dira à son époux retrouvé : *i duw y dygaf uynghyffes, gauael gadarn a geueist yn herwyd ymlad a frouedigaeth y gorff, a chadw kywirdeb wrthyt titheu* "je porte attestation à Dieu, tu mis la main sur un fort pour le combat et pour la maîtrise corporelle et la conservation de la fidélité envers toi". Il est bien difficile de ne pas voir là une allusion, consciente ou non, aux trois fonctions, données, il est vrai dans l'ordre 2, 3, 1, mais que justifie la chronologie puisque Pwyll avait essentiellement pour mission de combattre à la place du roi, que cela l'a contraint de dormir aux côtés de la reine puisque, le combat conclu à son avantage, il restitue ses biens, doublés, à son ami. C'est donc avant tout un aspect "mitrien" qui caractérise Pwyll, roi du monde sous le soleil, valeureux guerrier, respectueux au plus haut point du contrat qu'il avait lui-même sollicité de son partenaire au début de l'histoire : *pa furyf y caf i dy gerennyd di ?* "de quelle manière obtiendrai-je ton amitié ?".

Très différents sont les deux rois d'*Annwn*. Le premier d'abord se nomme Arawn. C'est un grand chasseur, ce qui pourrait être banal dit d'un haut seigneur du moyen-âge, mais qui l'est moins lorsque c'est

(16) J. POKORNY *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, 637.

précisément à propos d'une chasse qu'il se présente accompagné de chiens tels que *Pwyll o'r a welsei ef o helgyn y byt, ny welsei cwn un lliw ac wynt. Sef lliw oed arnunt, claerwyn llathreit, ac eu clusteu yn gochion. Ac ual y llathrei wynnet y cwn, y llathrei cochet y clusteu* "de tout ce qu'il avait vu de chiens de chasse au monde, il n'avait vu de chiens de la même couleur qu'eux. Voici la couleur qu'ils avaient, d'un blanc éclatant lustré et les oreilles rouges. Et telle brillait la blancheur des chiens, brillait la rougeur des oreilles". Le nom d'*Arawn* est porté par un autre personnage de l'histoire mythique des Galles, mais Mme Rachel Bromwich suggère à juste titre que cela pourrait bien remonter à cet *Arawn* roi d'*Annwn* du *mabinogi* (17). A notre connaissance, on n'a pas recherché l'étymologie du mot. Un dérivé en **-ano-*, bien attesté par ailleurs en gaulois, irlandais ou brittonique, (18) paraît évident. Or il existe aussi en irlandais un thème verbal *ar-* "veiller, surveiller" (19), qui pourrait être identique à *ar-* "cultiver" à l'origine, et qui conviendrait fort bien au personnage, surtout si l'on se souvient qu'il pourrait être le dénominateur d'un mot *ar* "surveillance, garde" dont le seul emploi est d'être premier élément du composé *archú* "chien de garde" (\neq *árchú* "chien de guerre") glosé dans les Lois irlandaises. *Arawn* est le "gardien des enfers", le "Cerbère" en quelque sorte d'*Annwn* dont il semble dans le récit garder l'entrée. Cela rappelle beaucoup le thème de la "Chasse sauvage" et une étude lui sera prochainement consacrée par Mrs. Cozette Griffin. Ce roi de l'infra-monde - car c'est sans doute ainsi qu'il faut entendre le mGa. *Annouyn*, mdGa. *Annwn* < **an-dubno-* "sans fond", plutôt que "non-monde", d'où "abîme", cf. Br *nadon* "source" et *kondon* "abîme" - joue le rôle d'un "bon roi" ; ainsi lorsque *Pwyll* ayant repris sa forme première revient en Dyfed et s'enquiert auprès de ses nobles de la manière dont il les a gouvernés pendant l'an passé où c'était *Arawn* sous ses traits qui régnait, il s'entend répondre :

Arglwyd, ny bu gystal dy wybot ; ny buost gyn hygaret guas ditheu ;

(17) R. BROMWICH, *Trioedd Ynys Prydein*, 2 Cardiff 1978, 273.

(18) A. HOLDER, *Alt-celtischer Sprachschatz*, 2 Graz 1961, 1.157.

(19) J. VENDRYES [E. BACHELLERY P.-Y. LAMBERT], *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Dublin-Paris 1959-, A-81.

ny bu gyn hawsset gennyt titheu treulaw dy da ; ny bu well dy dosparth ei roet no'r ulwydyn honn "Seigneur, il n'y eut sagesse égale à la tienne ; tu ne fus homme si aimable ; il n'y eut aussi prompt que toi pour dépenser ton bien ; jamais ton discernement ne fut meilleur que cette année". Il ne laisse pas pourtant d'être inquiet et tout souverain de l'Autre Monde qu'il est, il ne peut venir à bout de son semblable sans l'aide d'un humain, mieux, sans que cet humain s'identifie intégralement à lui : a'm pryt innheu a'm ansawd arnat ti, hyt na bo na guas ystauell, na swydawc, na dyn arall o'r a'm canlynwys i yroet, a wyppo na bo miui uych ti "et (je mettrai) ma forme et mon aspect sur toi, de sorte qu'il n'y aura ni valet de chambre, ni officier, ni nul autre homme qui me suivit jamais qui sache que ce n'est pas moi que tu seras", et de même prendra-t-il la forme de Pwyll en échange pour se rendre à Dyfed : mi a baraf na bo i'th gyuoeth na gwr na gwreic a wyppo na bo tidi mwyyf i "je m'arrangerai pour qu'il n'y ait en ton royaume ni homme ni femme qui sache que ce n'est pas toi que je serai". On n'a pas assez souligné cette transformation qui est pourtant essentielle pour la suite du récit : Arawn ne peut venir à bout de son co-roi d'Annwn, lui seul pourtant doit le faire, aussi, faisant appel à un humain, celui-ci doit être lui ou, du moins tel que nul ne puisse douter que ce ne soit pas lui. Cela rappelle un peu l'invocation du Veda : yād agne syām ahām tvām vā ghā syā aham, syús te satyā ihāsīśah "Agni, si j'étais toi ou que tu fusses moi, alors nos prières deviendraient vraies", c'est-à-dire efficaces.

Le plus étrange, dans ce combat que doit mener Pwyll, c'est qu'il se produit contre un personnage nommé *Hafgan* et que le premier terme de ce composé contient le mot *haf* "été" et que le second a toute chance d'être l'adjectif *can*, Br. *kann* "blanc brillant, éclatant". En termes manichéens, il représenterait le "mauvais", ce que son nom contredit, en principe. C'est certainement un brave et il n'est nulle part fait allusion à un mauvais gouvernement de son demi-royaume d'Annwn. Pourtant, destiné à mourir de la main d'Arawn, il a, à chaque rencontre annuelle, recours à une ruse, à laquelle Arawn succombe à chaque fois : lorsqu'il a reçu un coup mortel, il implore le coup de grâce de son adversaire, mais ce second coup est celui qui guérit et le combat final est à nouveau reporté à l'année suivante. Comme Arawn sait fort bien cela pour l'avoir souvent vécu, et qu'il

ne saurait être un nigaud, il faut bien admettre qu'il est frappé d'un interdit, d'un géis à l'irlandaise, qui lui fait obligation de ne pas refuser de frapper son adversaire qui le lui demande. On comprend alors pourquoi le roi de l'infra-monde a besoin d'un humain. Un point demeure obscur : ce sont les motifs de la querelle. Arawn dit simplement à Pwyll : *Gwr yssyd gyuerbyn y gyuoeth a'm kyuoeth inheu yn ryuelu arnaf yn wastat* "il y a un homme dont le royaume est en face de mon propre royaume qui me fait continuellement la guerre". Apparemment les deux rois sont de même statut et Hafgan tué, ses anciens vassaux deviennent sans réticence ceux d'Arawn. La morale qu'on en pourrait tirer est qu'il ne peut y avoir qu'un maître sur un royaume, celui-ci fût-il celui d'en-bas, car avant le combat fatal - auprès d'un gué, bien entendu -, un chevalier de la suite de Hafgan dit à ses compagnons : *a wyrda, ymwerendewch yn da. Y rwng y deu wrenhin y mae yr oet hwnn, a hynny y rwng y deu gorff wylldu. A fob o honunt yssyd hawlwr ar y gilyd, a hynny am dir a dayar* "gentilshommes, écoutez bien : c'est entre les deux rois qu'est cette rencontre, et cela entre leurs deux corps à eux deux ; et chacun d'eux exige de l'autre terre et sol".

Tout s'est donc passé pour le mieux et Pwyll revient à Dyfed et exerce comme devant son métier de roi. Mais il n'a pas de femme et cela, dans un royaume celtique ancien, ne se peut souffrir, non seulement parce qu'il faut faire vivre éternellement le sang royal, mais aussi parce que la reine elle-même est le gage de la prospérité du royaume dont sa fécondité est garante de la fécondité, voire, comme si souvent en Irlande, elle est le royaume même.

Il va trouver femme de manière merveilleuse. Il se rend sur un tertre magique avec ses gens et voici qu'ils voient *gwreic ar uarch canwelw mawr aruchel, a gwisc eureit, llathreit, o bali amdanei*, "une femme sur un cheval blanc brillant, grand, très haut, portant un vêtement doré et lustré de paille". Il la fait quérir et poursuivre, en vain, la poursuit lui-même plus tard avec son meilleur cheval, mais tandis que le cheval de la femme semble aller d'un pas égal, Pwyll a beau forcer le sien, l'intervalle qui les sépare ne diminue pas. Enfin, il l'implore : *A uorwyn, yr mywn y gwr mwyhaf a gery, arho mi* "pucelle, par l'homme que tu aimes le plus, attends-moi". Ce à quoi la fille répond tranquillement : *arhoaf yn llawen, ac oed lessach y'r march, pei ass archut yr meityn* "j'attends volontiers et

il eût été préférable pour le cheval que tu le demandasses plus tôt". Ayant ainsi vampé le roi, elle lui donne son nom et conte ses malheurs. *Riannon, uerch Heueyd Hen, wyf i, a'm rodi y wr o'm hanwod yd ydys* "je suis Rhiannon, fille de Hefeydd le Vieux, et on me donne à un homme contre ma volonté". Elle le refuse, dit-elle, par amour de lui et Pwyll s'enflamme aussitôt : *pei caffwn dewis ar holl wraged a morynnyon y byt, y mae ti a dewisswn* "si j'avais le choix entre toutes les femmes et pucelles du monde, c'est toi que je choisirais". L'accord se fait donc aisément mais si on pouvait s'attendre à voir Pwyll aller incontinent conclure l'affaire avec Hefeydd, on est déçu car le rendez-vous est fixé par Rhiannon *blwydyn y heno* "dans un an à partir de ce soir". Il convient de s'arrêter sur ce délai, si on se souvient que déjà, Arawn avait fixé la rencontre entre Pwyll et Hafgan *hyt ym penn y ulwydyn o'r dyd auory* "au bout d'un an à partir de demain". Un an plus tard, en effet, voici que le prétendant évincé de Rhiannon se présente au festin et arrache une promesse inconsiderée à Pwyll qui donne son assurance d'accomplir sa requête. Celle-ci n'est autre que de coucher avec Rhiannon. Celle-ci trouve un stratagème et fixe le rendez-vous *blwydyn y heno ynteu, y byd gwled darparedic yn y llys honn i titheu, eneit, y gyscu gennyf innheu* "dans un an à partir de ce soir, le festin sera préparé pour toi dans cette cour, mon âme, pour que tu couches avec moi". Cette insistance sur le délai d'un an est très troublante ; dans le cas du combat entre l'homme et le dieu de l'infra-monde, on pourrait penser sans aucun doute au mythe irlandais qui veut que les contacts entre le monde sublunaire et le *sid* ne se font qu'une fois l'an, à la fête de *samain*, mais, en principe, le royaume de Hefeydd comme celui de Gwawl fils de Clud sont bien localisés en Galles. Quoi qu'il en soit, Gwawl est berné par Rhiannon qui épouse Pwyll.

Leur règne commence bien : *Gwledychu y wlat a wnaethont yn llwydannus y ulwydyn honno, a'r eil* "ils gouvernèrent le pays dans la prospérité cette année-là et la seconde". Cependant, le roi, par rapport à la troisième fonction dumézilienne, doit assurer non seulement la production, mais aussi la reproduction et leur mariage est stérile. Les nobles du pays n'y vont pas par quatre chemins : ils convoquent leur roi, autre trait qui marque bien le caractère des royautés celtiques où le roi est *primus inter pares*, possède certes des privilèges mais qui ne valent qu'en fonction de l'accomplissement

de ses devoirs d'Etat. C'est pourquoi ils lui adressent un véritable ultimatum : *Arglwyd, ni a wdom na bydy gyuoet ti a rei o wyr y wlat honn, ac yn ouyn ni yw, na byd it etiued o'r wreic yssyd gennyt. Ac wrth hynny, kymmer wreic arall y bo ettiued yt ohonei. Nyt byth y perhey di, a chyt kerych di uot yuelly, nys diodefwn y gennyt* "Seigneur, nous savons que tu n'es pas contemporain de certains hommes de ce pays-ci, et nous nous demandons si tu auras un héritier de la femme qui est avec toi. En conséquence prends une autre femme dont tu auras un héritier. Tu ne dureras pas toujours, et quand il te plairait d'être ainsi, nous ne le souffririons pas de toi". Au dessus du roi il y a le royaume et c'est la pérennité de celui-ci qu'il convient d'assurer. Une fois de plus nous voyons le délai demandé : *oedwch a mi, répond Pwyll, hynn hyt ym pen y ulwydyn ; a blwydyn y'r amser hwenn, ny a wnawn yr oet y dyuot y gyt, ac wrth ych kynghor y bydaf* "accordez-moi jusqu'à la fin de l'année ; et dans un an à partir de ce moment, nous fixerons une rencontre pour être ensemble et je ferai selon votre conseil".

Il lui vient bien un fils avant le temps imparti, mais il est mystérieusement enlevé dès sa naissance et les filles de garde accusent Rhiannon de l'avoir tué elle-même. Sa punition est à la mesure de son forfait : elle est condamnée à demeurer à la cour royale d'Arberth pendant sept ans, assise près d'un montoir de pierre (*yskynuaen*) à côté du porche, à raconter son histoire à tout venant et proposer à tout hôte ou étranger de le porter sur son dos jusqu'à la cour. Le thème de la femme humiliée à tort est bien connu et on le retrouve ailleurs dans le *mabinogi* de *Branwen*, mais ce qui est intéressant ici est de voir Rhiannon condamnée à être symboliquement et effectivement un cheval. Cette association est encore renforcée par le fait que, dans un royaume voisin où règne Teyrnon en compagnie d'une femme dont on ne dit pas le nom, une jument met bas des poulains qui disparaissent mystérieusement dès leur naissance. Teyrnon fait le guet, navre le ravisseur et, au lieu d'un poulain, trouve un petit garçon. Il l'adopte et lui donne le nom de *Gwri* aux Cheveux d'or. Ayant appris l'histoire de Rhiannon, il fait le rapprochement, se rend à Arberth et restitue le fils enlevé. Folle de joie, Rhiannon s'écrie : *Y rof a duw, oed escor uym pryder im, pei gwyr hynn* "par moi et Dieu, je serais délivrée de mon souci si cela était vrai" et c'est alors que l'on décide d'appeler le fils *Pryderi*.

Cet épisode, résumé en quelques lignes, est extrêmement important car il permet, chose extrêmement rare, d'établir un lien entre la mythologie galloise, donc brittonique, et les lambeaux que l'on peut saisir de celle de Gaule. Tout cela a été remarquablement développé par Claude STERCKX dans son livre *Eléments de cosmogonie celtique* (20).

En effet, une des divinités les plus connues du monde celtique continental est *Epona* qui, avec le suffixe en -no-, fréquent chez les dieux, se rattache à *epo* "cheval". Outre l'étymologie, le grand nombre des représentations figurées (Sterckx en cite 343 répandues par toute l'Europe où les Celtes se sont manifestés) indique sans le moindre doute la nature chevaline d'*Epona*, souvent accompagnée de son poulain ou représentée par une femme à cheval. En outre, parmi la soixantaine de dédicaces qui ont subsisté, on en trouve plusieurs à la "Sainte Reine *Epona*" et il semble bien que sa qualification usuelle ait été ainsi, de même que son association courante avec *Iuppiter*, roi des dieux. Ce ne peut donc être un hasard si le gallois *Rhiannon* renvoie immédiatement à une forme **rigantona* "la (divine) reine". Enfin, souvenons-nous qu'à Alesia, on n'a pas trouvé moins de quatre représentations d'*Epona* dont le culte s'est si bien perpétué à travers les vicissitudes de la christianisation que le nom actuel du bourg est *Alise-Sainte-Reine* (21). L'association de *Rhiannon* avec les chevaux est si intime que dans *Manawydan*, la troisième branche du *Mabinogi*, lorsque *Rhiannon* et son fils *Pryderi* sont enchantés dans le château de *Llwyd*, *Riannon a uydei a mynweireu yr essynn, wedy bydyn yn kywein gueir, am y mynwgyl hitheu* "Rhiannon avait les licous des ânes, après qu'ils avaient convoyé les foins, autour de son propre cou". Enfin, le nom de *Teyrnnon* n'est pas moins significatif, puisqu'on peut le tirer de **tigernonos*, dérivé de **tigerno-*, proprement "le chef de maison", mais dont le sens usuel est celui de prince souverain, c'est-à-dire donc, ici "le roi divin", le *Iuppiter* si souvent associé à *Epona Regina*.

On voit par ces quelques notes, bornées ici aux seuls documents fournis par la première branche seulement du *Mabinogi*, combien celui-

(20) Bruxelles 1986 (Faculté de Philosophie et Lettres XCVII).

(21) Ibid. 44, citant A. VARAGNAC & R. DEROLEZ, *Les Celtes et les Germains*, Paris 1965, 37.

ci peut être riche d'enseignements, malgré la date apparemment tardive de sa rédaction. Mis en forme et rédigé six ou sept siècles après l'introduction du christianisme en Bretagne, on n'y trouve pas la moindre trace d'influence chrétienne ; une étude du vocabulaire montre l'extrême rareté des termes pouvant provenir d'une influence normanno-française et il est, évidemment, hors de question d'y rechercher une source française. Il faudra étendre cette étude à l'ensemble du *Mabinogi* et analyser celui-ci en lui-même et pour lui-même. C'est alors, et seulement alors que les comparaisons avec les faits mythologiques irlandais prendront toute leur signification et que l'on pourra, avec plus de sécurité, étendre la comparaison au reste du domaine indo-européen.

Goulven PENNAOD

EN FRANCE VERS 1200
LES FORMULES DEFINISSANT LA SOCIETE TRIPARTIE

La filière allant "des trois fonctions aux trois états" n'a pas été vraiment élucidée depuis que j'avais posé le problème en 1963, mais on s'accorde aujourd'hui à en reconnaître le principe (1). La théorie des "trois ordres", en effet, définit clairement, sous la plume des moralistes du Moyen Age, une société trifonctionnelle. En France, il semble qu'il y ait curieusement, tous les deux siècles, une floraison de définitions de la tripartition sociale : vers 1000, vers 1200, vers 1400, vers 1600 et vers 1800 (faut-il dire déjà "vers 2000", pour rappeler le succès récent des idées duméziliennes ?). Bien entendu, la théorie apparaît aussi dans les intervalles entre ces dates, mais dans des textes moins abondants ou moins nets. Georges Duby a bien rendu compte des deux premiers sommets de cette courbe ondulatoire et de l'"éclipse" qui les sépare (2). Cependant, le "sommet" de 1200, le premier où la société tripartie soit définie en français, semble appeler de nouvelles analyses. Je me bornerai ici

(1) J. Batany, "Des 'trois fonctions' aux 'trois états' ?", dans *Annales E.S.C.*, XVIII, 1963, p. 933-938. J'ai proposé plus tard une "filière classique", passant par Isidore de Séville (voir *Annales E.S.C.*, XL, 2, mars-avril 1985, p. 421 note 6), mais Georges Dumézil n'était pas très enthousiaste (voir son *Apollon sonore*, Paris 1982, P. 231-241 : "Alcuin, Haymon").

(2) *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978. Les formules de Benoit et d'Etienne y sont étudiées respectivement aux p. 327-336 et 340-343.

à l'étude comparée de quatre textes offrant une définition de la trifonctionnalité par des formules brèves, entre 1170 et 1230, et je partirai d'une analyse linguistique (syntaxe et vocabulaire).

A. LES TEXTES

- 1) Etienne de Fougères, *Livre des Manières* (vers 1170) :

Li clerc deivent por toz orer ;
li chevalier sanz demorer
deivent defendre et enorer
et li paisant laborer. (3)

- 2) Benoit, *Chronique des Ducs de Normandie* (vers 1175) :

Treis ordres sunt chascuns par sei :
chevalers et clers et vilains,
s'est chascuns dreiz e buens e sains.
Si l'un de l'autre se devise,
sis receipt eus toz Sainte Eglise.
De chascun ordre est ennoree,
faite, essauciee e coutivee.
Li uns ordres l'autre sostient
e l'uns ordres l'autre maintient :
l'uns ordres pree nuit e jor,
en l'autre sunt laboreor,
li autres garde e tient justise
e de toz est chiés Sainte Eglise. (4)

- 3) Hugues de Berzé, *Bible* (vers 1220) (il = "le Christ") :

Quant il nous ot d'enfer rescous,

(3) Etienne de Fougères, *Le livre des Manières*, éd. R.A. Lodge, Genève 1979, p. 84, v. 673-676 : "Les clercs doivent prier pour tous ; les chevaliers doivent assurer effectivement la défense et l'honneur de la société, et les paysans travailler."

(4) Benoit, *Chronique des Ducs de Normandie*, éd. C. Fahlin, Uppsala, t. I, 1951, c. 13242-13254, p. 383 : "Il y a trois ordres indépendants : les chevaliers, les clercs et les vilains, à condition que chacun soit loyal, bon et saint. Si chacun se distingue bien de l'autre, l'Eglise les accueille tous ; chacun des ordres contribue à son honneur, à son établissement, à son ennoblissement et au service de son culte. Les ordres se soutiennent et s'entre-tiennent mutuellement. L'un des ordres prie nuit et jour ; dans le second se trouvent les laboureurs ; l'autre assure la garde et le fonctionnement de la justice, et la Sainte Eglise est à la tête de tous."

s'ordena trois ordres de nous.
 La première fu sans mentir
 des provoires pour Dieu servir,
 es chapeles e es moustiers,
 e li autre des chevaliers
 pour justicier les robeours,
 li autre des laboreours. (5)

- 4) Le Reclus de Molliens, *Miserere* (vers 1230) :
- Labours de cleric est Dieu prier
 et justiche de chevalier ;
 pain lor truevent li laborier.
 Chil paist, chil prie et chil deffent.
 Au camp, a le vile au moustier
 s'entraïdent de lor mestier
 chil troi par bel ordenement. (6)

B. LES AUTEURS

Etienne, venant de Fougères (sans doute de la famille seigneuriale), est chapelain du roi à la chancellerie d'Henri II Plantagenêt en 1157 : collaborateur de Thomas Beckett, il a dû y fréquenter aussi Jean de Salisbury (théoricien, dans son *Policraticus* de 1159, d'une société non trifonctionnelle) ; en 1168 Henri II, qui vient de marier un de ses fils à l'héritière de Bretagne, donne à Etienne l'évêché de Rennes, où il reste jusqu'à sa mort en 1178. C'est donc un produit étroit de la cour des Plantagenêts, confronté de près à la lutte des "deux pouvoirs" qui aboutit au "meurtre dans la cathédrale" le 22 décembre 1170.

Benoit, cleric peu connu de la même cour d'Henri II, serait Tourangeau si, comme il est probable, c'est le même que le "Benoit de Sainte-Maure" auteur de l'énorme *Roman de Troie* qui a dû faire son

(5) Hugues de Berzé, *Bible*, éd. F. Lecoy, Paris 1939, v. 179-186, p. 32 : "Quand le Christ nous eut tirés de l'enfer, il ordonna notre répartition en trois ordres. Le premier fut, c'est bien vrai, celui des prêtres, pour servir Dieu dans les chapelles et les églises ; le second fut celui des chevaliers, pour faire justice des voleurs, et l'autre celui des laboureurs".

(6) Le Reclus de Molliens, *Li Romans de Carité et Miserere*, éd. A.G. Van Hamel, Paris, 1885, t. II p. 217, strophe 156 : "Le labour du cleric est de prier Dieu, celui du chevalier est la justice ; les laboureurs leur procurent du pain. L'un nourrit, l'autre prie, et l'autre défend. Au champ, à la ville, à l'église, ils s'entraident par leurs professions respectives, tous les trois, selon un ordre bien établi".

succès ; le roi le charge vers 1170 de reprendre le travail entrepris par Wace (disgrâcié ?) dans le *Roman de Rou*, l'histoire de la dynastie normande. Benoit est le maître de l'*amplificatio*, il double ou triple la longueur des récits de Wace.

Hugues de Berzé, seigneur d'un château bourguignon (visible du TGV Paris-Lyon, sur la gauche, moins de deux minutes après Cluny sur la droite) a participé à la IV^e Croisade (1202-1205, déviée vers Constantinople) avec son père (qui avait repris en fief sa terre du roi de France, sans doute pour se renforcer dans ses rapports orageux avec la grande abbaye voisine) ; revenu ensuite en France, il a peut-être participé à la V^e Croisade (1224).

On ne sait rien de la vie du reclus (ermite urbain, enfermé dans une cellule) de Molliens-Vidame (près d'Amiens), si bien qu'on a hésité sur la date de ses oeuvres, probablement au début du règne de saint Louis, bien que l'éditeur les fasse remonter au XII^e siècle. La région picarde est alors un lieu privilégié d'activité littéraire et de réflexion.

C. SITUATION DES FORMULES DANS LES OEUVRES

Le *Livre des Manières* (qui semble avoir dormi dans un seul manuscrit, et n'est jamais cité au Moyen Age) est une revue systématique des catégories sociales, auxquelles l'auteur adresse successivement des critiques (souvent très vives) et des conseils moraux correspondant à leur "état". Il commence par les rois et les princes (critiquant en particulier le goût pour la chasse, chère à Henri II), puis viennent les membres du clergé séculier (de bas en haut : prêtres, doyens et archidiacres, évêques, archevêques, Pape et cardinaux), les chevaliers, les paysans, les bourgeois (avec une digression sur les excommuniés, à propos de l'usure) et les femmes. La formule ternaire sert de transition entre le chapitre sur les chevaliers-seigneurs et le chapitre sur les vilains, comme s'il fallait justifier par un ordre plus profond la nette organisation dualiste du poème, qui passe à cet endroit des dirigeants aux subordonnés.

La chronique de Benoit n'a que deux manuscrits (mais elle a été connue indirectement par une adaptation en prose ultérieure). S'agissant d'une oeuvre narrative et non d'un sermon, la théorie y

est mise dans la bouche d'un personnage, le duc Guillaume Longue-Epée, dans un dialogue avec l'abbé Martin de Jumièges, qui est censé se situer en 942, quand le duc annonce son désir de se retirer au monastère, désir très mal accueilli par les moines. Wace avait escamoté ce dialogue, mais il comportait bien une théorie ternaire de la société dans la source latine des deux auteurs français, la chronique de Dudon de Saint-Quentin (7). Mais chez Dudon, c'était l'abbé Martin qui formulait la théorie, et cette théorie, en gros, correspondait au vieux schéma chrétien traditionnel "praelati-monachi - laici", et non au nouveau schéma trifonctionnel qui s'énonçait pourtant à la même époque (début du XI^e siècle) chez Gérard de Cambrai et Adalbéron de Laon (dédicataire de la chronique de Dudon). C'est maintenant le prince qui formule la théorie sociale (comme déjà, il est vrai, chez Alfred le Grand...). Mais le cadre de la problématique reste le même que chez Dudon : il s'agit toujours de la crise provoquée par l'attraction d'un guerrier pour la vie monastique, problème aigu de l'idéologie au XI^e et XII^e siècles (8), et la question morale posée est toujours celle du mérite, la réponse étant que le mérite individuel ne dépend pas de la catégorie à laquelle on appartient. Dans la suite de la *Chronique*, la théorie trifonctionnelle trouvera une application implicite avec l'épisode des "trois bienfaits du duc Robert" (9), dont le sens devait être moins évident pour les lecteurs de Wace, qui n'avaient pas lu cette théorie dans l'épisode de Guillaume.

La *Bible Hugues de Berzé* (dont on a plusieurs manuscrits) emprunte sans doute son titre à celle de Guiot de Provins, ancien jongleur devenu moine à Cluny, revue de la société sans principe de classement bien visible (10), à laquelle le grand seigneur veut sans doute opposer un travail plus sérieux, plus distingué et plus positif, mais qui est très inférieur pour notre jugement moderne. Ce sermon écrit par un laïc veut être hautement spirituel, et, par

(7) Dudon de Saint-Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae Ducum*, éd. J. Lair, Rouen 1865, p. 200-201 (voir G. Duby, *ouv. cité* p. 108-112).

(8) Voir mon étude : "Les Moniages et la satire des moines aux XI^e et XII^e siècles", dans *les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange : III, Les Moniages, Guibourc, Hommage à Jean Frappier*, Paris, 1983, p. 209-237.

(9) Voir mon étude : "Les trois bienfaits du Duc Robert : un modèle historiographique du prince évergète au XII^e siècle", dans *Colloque Histoire et Historiographie Clio*, p.p. R. Chevallier, Paris, 1980, p. 263-272.

(10) éd. J. Orr, *Les œuvres de Guiot de Provins*, Manchester, 1915.

suite, il est beaucoup plus abstrait et moralisateur que celui de l'évêque Etienne. Cependant, Hugues de Berzé a l'idée intéressante (gâtée par d'effarantes ignorances) de placer son étude de la société dans un cadre historique : les hommes s'éloignent de Dieu trois fois de suite, la troisième décadence étant en cours ; pour les deux premières, le remède au désordre avait été la fondation d'"ordres" : d'abord, les "trois ordres" fondés par le Christ ; ensuite, devant la dégénérescence de ce système, les ordres religieux (moines "noirs" et Cîteaux), fondés par "les bons pères et les saints hommes". Où Hugues de Berzé a-t-il pris l'idée curieuse d'une institution des "trois ordres" par Jésus ? Tant qu'un texte-source n'est pas découvert, on peut formuler de vagues hypothèses, en tenant compte de la position précise prêtée à l'événement dans la vie du Christ, entre la descente aux enfers et l'Ascension : il pourrait s'agir du souvenir confus d'un sermon sur le "docete omnes gentes" (Mt XXVIII, 19), ou d'un des nombreux "jeux liturgiques" bâtis sur le thème de la Descente aux Enfers à partir de l'*Evangile de Nicodème*.

Chez le Reclus, une première esquisse de doctrine ternaire apparaît dans le *Roman de Carité*, qui semble antérieur au *Miserere* ; dans cette revue des catégories sociales (la première qui se situe dans le cadre d'une nation, la France), la catégorie interpellée alternativement par les termes "chevaliers" et "justiciers" voit ses devoirs définis par l'analyse symbolique de ses attributs, en particulier l'épée, dont les deux tranchants signifient que le chevalier doit défendre d'un côté "ceux qui font au moutier les chants" et de l'autre "ceux qui labourent les champs" (11) : il doit à la fois "garder les clercs de Sainte Eglise" et ceux qui assurent leur nourriture aux hommes. Il y a bien là une image ternaire - le chevalier entre le clerc et le vilain - mais elle n'est pas encore nettement théorisée, et les trois catégories ne sont pas sur le même plan. Chose curieuse, ce n'est donc pas dans *Carité*, qui trace un tableau de la société, que le Reclus fait vraiment la théorie des trois ordres ; c'est seulement dans le *Miserere*, qui se place sur le plan d'une morale générale, en parlant des vices, de la maîtrise des

(11) éd. citée (supra note 6), t. I p. 22, str. XI : "Chou dist l'espee a dous trencans :/ "chil ki me chaint soit justichans / de dous pars, ch'est k'il garandise / chiaus ki font au moustier les cans / et chiaus ki labourent as cans". / L'espee dist : "ch'est ma justice / garder les clers de Sainte Eglise / et chiaus par cui viande est quise / dont li siecles est garisans".

cing sens, des dangers du service du monde, de la mort et du repentir. Chose inattendue, c'est à propos du sens du goût que survient la définition ! La gourmandise est condamnée, mais on a le droit de manger à condition que l'on travaille : les trois ordres sont définis par leur utilité sociale. Et ceux qui n'entrent pas dans ces trois catégories ? La strophe suivante envisage leur cas : le marchand mérite aussi son pain, car il supporte le chaud et le froid dans ses voyages ; mais le jongleur, qui ne sait que raconter des sottises et des saletés, ne le mérite pas ; c'est un porc, qu'il mange des fâines et des glands ! La formule ne définit donc pas seulement la société de l'intérieur, mais aussi par rapport à un espace d'exclusion (12).

D. VERSIFICATION

Benoît et Hugues de Berzé utilisent le couplet d'octosyllabes, mètre habituel de l'historiographie, qui ne se structure qu'à deux niveaux, celui du petit vers et celui du grand vers ou "couplet" (13), entre lesquels il n'y a qu'un rapport très simple, la réponse immédiate d'une rime à l'autre, ne suggérant guère les relations sociales qu'au niveau inter-individuel ; un type rythmique "ouvert sur une totalité imprécise", selon la très bonne formule d'Erich Köhler (14).

Les deux autres auteurs, au contraire, emploient des systèmes comportant un troisième niveau de structuration, la "strophe", où un groupement fixe de plus de deux vers peut évoquer, au niveau préconscient, la structuration de la société en groupe fermés et bien définis. Dans le *Livre des Manières*, il s'agit de groupes "carrés", unifiés de façon simple par la redondance d'une rime survenant quatre fois de suite, et évoquant ainsi la lourde homogénéité d'équipes de combat vouées à une action collective. Ce genre de "quatrain monorime", qui range les vers en ligne pour une revue militaire, sert ordinairement à la persuasion didactique élémentaire, dans des

(12) *ibid.* t. II, str. 157, p. 218.

(13) Voir mon article : "Hexamètre épique et couplet d'octosyllabes : du calque à la parodie", dans *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens*, p.p. Raymond Chevallier, Paris, 1981, p. 125-138.

(14) *L'aventure chevaleresque*, trad. fr., Paris, 1970, p. 291.

"sermons en vers" ou des vies de saints. Dans le théâtre (*Jeu de Saint Nicolas, Miracle de Théophile...*), il oppose des passages de "remise en rangs collective" à l'activité courante et au dialogue quotidien, évoqués en couplets d'octosyllabes.

Mais les mêmes pièces de théâtre utilisent ailleurs, pour mieux suggérer les complexités de la vie sociale (y compris les rapports avec le surnaturel), des strophes plus savantes, où le retour d'une rime se fait attendre par des systèmes d'entrecroisements ou d'embrassements, comme si l'on devait patienter à travers des péri-péties contrariantes pour obtenir la réponse à un investissement. Les moralistes y recourent aussi, surtout après le lancement par Hélinand, à la fin du XII^e siècle, d'un douzain très élaboré, où deux demi-choeurs semblent se répondre et se replier l'un en face de l'autre dans une danse où chacun d'eux domine successivement ; cette strophe, appelée à un gros succès, est employée par Hélinand comme une sorte de rite magique apprivoisant la Mort (15). Elle est reprise par le Reclus de Molliens dans ses deux grandes oeuvres avec, semble-t-il, une portée un peu différente : elle paraît servir, chez lui, à évoquer l'idée que la complexité des problèmes sociaux et moraux n'exclut pas une mise en ordre rigoureuse, mais moins simpliste que celle à laquelle pensaient les auteurs de sermons en quatrains monorimes comme le *Livre des Manières*, le *Roman des Romans* ou le *Poème moral*.

La strophe 156 du *Miserere* comprend, avant la formule de définition déjà citée, les cinq vers suivants :

Clerc ki por cleric a droit se vent,
chevaliers ki se dete rent
et hom ki fait labour manier,
chil goustent le pain proprement,
chil troi venront a sauvement.

La coupure de sens est donc nettement après le cinquième vers, alors que c'est après le sixième que se place le centre de la structure en miroir qu'offre la répartition des rimes dans ce type strophique (a a b a a b / b b a b b a). Dans la deuxième reprise qui lui est laissée, à la fin de la première hémistrophe, par la rime en

(15) Voir mon étude : "Un charme pour tuer la mort : la strophe d'Hélinand", sous presse dans les *Mélanges J. Ch. Payen*.

/- nt/ qui domine cette première partie, la rime en / -ier / anticipe sur le retournement qui doit lui donner la maîtrise de la seconde hémistrophe : cette anticipation lui permet d'encadrer les occurrences de son rôle de suffixe d'agent, appliqué aux deux ordres laïques (*chevalier, laborier*) par deux autres de ses valeurs langagières usuelles (terminaison d'infinitif, *prier*, et suffixe de lieu, *moustier*), qu'elle applique à l'ordre ecclésiastique (ainsi plus dégagé que les deux autres des "facteurs personnels" de l'agent), avant de capter pour son propos la rime adverse elle-même, par un hommage à cet "autre" que constitue la force laïque (*deffent*) et surtout par le terme final proclamant l'intégration totale de la société (*ordenement*). Sur les sept mots-rimes de la formule définitoire, il y en a ainsi deux pour la première fonction, deux pour la seconde, un seul pour la troisième (hiérarchie !), et deux pour les notions désignant la structure elle-même (*ordenement*) et ses éléments (*mestier*). Technique du vers et idéologie sont ici étroitement liées, avec un art parfait.

E. FORME SYNTAXIQUE

Etienne emploie l'auxiliaire modal *devoir*, qui situe la condition fondamentale d'actualisation du procès en amont du sujet, dans une source de dynamisme dont ses multiples valeurs en français occultent la nature exacte (*müssen, sollen ? must, ought, be to, shall ?*). Mais c'est une fausse occultation, car, en fait, on arrive à une valeur illocutoire d'ordre vis-à-vis du destinataire du message (distinct, au besoin, de l'allocutaire), ce qui porte sur l'énonciateur le dynamisme actualisant le procès. L'effet impératif est renforcé par la sécheresse des phrases et l'absence de nuances, les deux circonstanciels étant du registre absolu (*por toz, sans demorer*). L'intégration des normes à l'univers du destinataire est insuffisante.

Chez Hugues de Berzé, le discours normatif est transposé en discours historique, au passé simple : c'est proprement le récit d'une "institution", terme où nous trouvons encore aujourd'hui (en les distinguant mieux qu'au XIII^e s.) les deux valeurs d'"action créant un ordre" et d'"ordre qui en résulte" : le passé, en tant qu'origine absolue, est la garantie d'une norme à suivre dans le

présent (en somme, il s'agit d'une sorte de *mythe*). L'"instituteur" de la norme est identifié "naïvement" au héros civilisateur par excellence, le Christ. Le passé simple pose une situation chronologique des faits (par rapport à un passé antérieur, plus ou moins senti comme "cause"). Mais, à défaut d'une "auctoritas" garantissant la vérité des faits "historiques", ceux-ci paraissent directement tirés par l'auteur d'une évidence logique : un fait social aussi important ne peut être qu'une création du Seigneur, et surtout l'ordre impliqué par ce fait social est lié à la Rédemption, il est ce qui en permet la réalisation ultérieure au fil des générations.

Dans le détail, la formulation de Hugues de Berzé apparaît comme plus complexe que celle d'Etienne : il y a dissociation entre l'acte d'institution, exprimé par "s'ordena trois ordres", où il y a référence directe à l'univers d'énonciation (*de nous* : l'énonciataire embarqué avec l'énonciateur), et la description détaillée de l'institution, qui pourrait logiquement se faire au présent, puisqu'il s'agit d'un fait resté valable et même dont l'auteur veut souligner la validité actuelle, mais qui est encore au passé simple, avec une nuance difficile à caractériser. S'agit-il d'une valeur propre à l'ancien français, le passé simple "descriptif" ("li chevaliers fu biaux et cointes"), où l'état n'est pas présenté comme le résultat d'une action ni nettement opposé à l'état existant au moment de l'énonciation ? ou bien d'une valeur conservée en français moderne, qui ne pourrait être évidemment l'opposition au présent ("Carthage fut une ville brillante..."), mais seulement le résultat de l'action précédemment évoquée ("le premier de ces ordres consista...", référence à l'acte de création indiqué dans la phrase précédente) ? Je pense qu'il faut retenir cette seconde valeur, mais on peut dire que le rattachement du passé simple à la notion d'"acte historique" était moins bien senti qu'aujourd'hui.

Cette seconde phrase est construite sous une forme attributive (avec un complément déterminatif par *de* en position d'attribut), à partir de sujets qui restent du domaine de l'abstraction arithmétique ; bien que cette arithmétique soit limitée au binarisme dans sa formulation, car on n'a pas "li tiers" (ce qui peut s'observer aussi pour Benoit), le principe de la ternarité apparaît comme antérieur aux fonctions elles-mêmes. Le prédicat est curieusement dégradé : pour le premier "ordre", on a, après l'attribut, un complément de but

et un complément de lieu ; pour le second, seulement un complément de but ; pour le troisième, on a l'attribut tout seul : hiérarchie ! Une hiérarchie liée ici, peut-être, au degré d'évidence matérielle : le travail des paysans est quelque chose qui va de soi ; mais on voit, précisément, que ce sont les évidences les plus "basses" qui ont moins besoin d'être explicitées...

On peut noter aussi l'emploi du complément de but dans une phrase attributive, renforçant évidemment la nécessité d'interpréter le passé simple comme la référence à un fait historique. La personnalité du sujet instituant est éliminée grammaticalement de cette deuxième phrase, mais elle est présupposée par la présence de ce complément de but : si les faits du récit n'étaient pas rattachables à une volonté, on ne pourrait pas avoir *pour*. L'absence de ce complément de but pour les "laboureurs" semble indiquer que la raison d'être de la catégorie considérée est incluse dans sa dénomination même. Quant au complément de lieu précisant le cas des prêtres, il met curieusement dans un monde à part la catégorie occupant le sommet de la hiérarchie : les deux autres "ordres" semblent pouvoir être partout...

Les formulations de Benoit et du Reclus sont, pour l'essentiel, au présent de l'indicatif, expression d'une ordonnance permanente du monde. Mais cette ordonnance est-elle de fait ou de droit ? La nuance n'est indiquée chez le Reclus que par la présence en thème d'un terme d'action abstrait ("labours..."), tandis que l'action précise et actualisée, à l'infinitif, vient seulement en "rhème" (la distinction purement grammaticale "sujet / attribut" étant illusoire pour une phrase de ce genre) : l'action n'apparaît donc que comme l'actualisation d'une abstraction, actualisation qui peut n'être pas faite ; ce serait différent si on avait : "li cleric prient...". C'est seulement dans la phrase suivante que l'actualisation est considérée comme acquise, puisqu'elle se réfère aux sujets animés.

Dans le texte de Benoit, on part aussi d'une abstraction ("treis ordres"), mais elle va se maintenir plus lourdement, on ne passe à la désignation plurielle qu'à propos des "laboureurs", et ils sont un contenu par rapport à l'"ordre". On reste donc à un niveau idéal où la pratique réelle est soumise à des conditions hypothétiques, de façon malheureusement assez confuse. En effet, la langue de l'Ouest du manuscrit de Tours ne distingue pas entre deux *si*, le *si* accentué venant de *sic* et de valeur adverbiale, et le *si* atone venant de *si* et

de valeur conjonctive (16). On peut donc se demander, pour le vers 13244 comme pour les vers 13245 et 13246, auquel des deux on a affaire, la phrase devant être ponctuée différemment selon l'interprétation choisie. Cependant, on peut se laisser guider par la structure du couplet d'octosyllabes, dans lequel il est vraisemblable que le premier vers constitue une protase et le second une apodose. On interprétera donc plutôt : "s'est chascuns" = "de cette façon, chacun est" (?), et surtout : *si l'uns* = "si l'un", mais *sis receit* = "alors, elle les reçoit...". Mais cette analyse ne devait pas être évidente pour les lecteurs qui voyaient sans doute simplement, de façon plus confuse, que les trois propositions en question n'avaient pas isolément une valeur absolue, et que leur présence rendait même relative l'actualisation des phrases voisines.

D'autre part, cela laisse aussi à voir quelle était la relation protase / apodose dans chacun des deux couplets. Si on fait de 13244 une apodose, il faut comprendre : "si les gens de chaque ordre ont pleine conscience qu'il s'agit d'un ordre, alors, chacun fait son devoir correctement" ; le sens n'est donc pas radicalement différent si on en fait une protase : "si les membres de chaque groupe sont bons, alors, il s'agit vraiment de trois ordres." Dans le premier cas, la relation se place plutôt au niveau du contenu ("de re"), mais on est obligé de faire intervenir quand même une énonciation, la prise de conscience du devoir. Dans le second cas, on est carrément au niveau de l'énonciation ("de dicto", c'est fréquent dans les systèmes hypothétiques), mais il s'agit de l'énonciation de l'auteur, non des personnages.

Pour 13245-6, l'interprétation "de re" aboutit au paradoxe, l'unité devenant la conséquence de la division, mais ce paradoxe est assez vraisemblable dans la doctrine organiciste : les trois ordres n'arriveront pas à former une unité si chacun d'eux veut faire le travail du voisin, au lieu qu'ils "se devisent", se répartissent les tâches. Il serait pourtant plus facile d'interpréter "de dicto", en rattachant au cas où le système hypothétique aboutit à un effet d'opposition. Ces deux interprétations ne s'opposent pas toujours

(16) Le problème difficile de la relation entre ces deux *si* a été posé naguère par Gérard Moignet. On pourra s'en faire une idée dans l'ouvrage de Christiane Marchello-Nizia : *Dire le vrai, l'adverbe "si" en français médiéval*, Genève, 1985. En principe, la langue du Centre et de l'Est de la France distingue en donnant à la conjonction la forme *se* ; mais l'adverbe *y* prend souvent aussi cette forme, sans parler des cas d'éllision.

complètement, même en français moderne ("si toi, tu y vas, moi, je n'irai pas !"). De toute façon, l'essentiel, c'est que trois vers de suite placent le lecteur dans une atmosphère d'actualisation différée.

Cependant, ces trois vers ne se terminent pas dans le flou, mais sur un sujet en position finale qui apparaît comme le "rhème" par excellence de la phrase, comme la valeur à laquelle il s'agit d'arriver, donc comme le bénéficiaire du procès. Et c'est lourdement souligné par la tournure passive de la phrase suivante, le passif faisant du point d'application de l'action, la source paradoxale du dynamisme enregistré par le verbe ; et l'accumulation de quatre participes rapportés au sujet de ce passif renforce son importance en la démultipliant, alors que la pluralité des agents est au contraire ramenée à la singularité par l'emploi de "chascun". La phrase suivante semble une énumération de propositions indépendantes mises sur un pied d'égalité, mais, en fait, les trois vers constituant la *distributio* qui définit les trois ordres, au lieu d'être bien détachés comme chez Etienne, sont écrasés entre une vision purement mathématique qui les dépersonnalise, et un élément englobant ajouté à la *distributio* et ramenant, comme au vers 13246, au même sujet déporté en finale.

Chez le Reclus, au contraire, on n'a pas d'englobement renvoyant à un "Sujet Central", mais, apparemment, une autonomie des trois catégories soulignée par une *expolitio* consistant à reprendre la *distributio* sous trois formes successives différentes. Mais les deux reprises réduisent la *distributio* à un seul élément, le rhème dans la première (en face de *chil*), un complément de lieu dans la seconde. Quant à la première formulation, elle est tout à fait déséquilibrée, d'une façon qui ne peut pas s'expliquer par un simple désir stylistique de variation, mais qui oppose nettement les deux catégories supérieures à la troisième. L'égalisation et l'unité ne se font que peu à peu ; elles font l'effet d'une conquête de l'activité humaine, ce qui s'oppose nettement à la focalisation sur une institution surnaturelle que nous venons de voir chez Benoit.

F. VOCABULAIRE

1) *Les éléments non spécifiques*, servant à définir la notion d'"ordre" ou de fonction (17).

On n'a des verbes pour jouer ce rôle que chez Benoit et le Reclus : *sostient*, *maintient*, *s'entraident*. Ces verbes insistent sur une réciprocité égalitaire, sans le jeu subtil qui déséquilibre le système dans le texte beaucoup moins formulaire du *Lancelot en prose* (18), où les ordres supérieurs ne "maintiennent" pas le peuple, l'image du cheval créant une hiérarchie bien verticale. Les composés de *tenir* employés par Benoit impliquent la nécessité fondamentale, pour chaque ordre, d'être soutenu par les autres pour ne pas s'écrouler ; encore une fois, nous constatons donc que le Reclus, avec le verbe *entraïdier* qui implique des relations peu plus volontaires et quasi-facultatives, laisse aux trois ordres un plus d'autonomie.

Dans ces formules définitives, on ne trouve pas la périphrase par "cil qui" qu'on trouve ailleurs chez les mêmes auteurs (19).

Le mot *estat* ne sera employé qu'à partir de la fin du XIII^e siècle pour désigner une catégorie sociale. Etienne de Fougères (comme d'autres à son époque) parle ordinairement de *manières de genz*, mais l'expression n'apparaît pas dans sa formule définitive. Le Reclus, même dans *Carité*, ne lexicalise pas la notion. Hugues de Berzé et surtout Benoit parlent d'*ordres*.

Le mot latin *ordo* a fait l'objet, pour ses emplois médiévaux, d'une excellente monographie dans le *Nouveau Du Cange* (20) ; son utilisation pour la théorie trifonctionnelle, au XI^e et XII^e siècles, est soigneusement étudiée par Georges Duby tout au long de son ouvrage. Mais le mot français *ordre* n'a fait l'objet que d'une très

[17] Voir mon étude : "Le vocabulaire des catégories sociales chez quelques moralistes français vers 1200", dans *Ordres et classes, colloque d'histoire sociale*, Paris et La Haye, 1973.

[18] cf. *Lancelot, roman en prose du XIII^e s.* éd. par A. Micha, t. VII, Paris et Genève 1980, p. 252-253 (chap. XXI a, 15-16). On trouvera ce passage avec un commentaire lexicologique (sur *maintenir* en particulier) dans mon *Français médiéval*, 3^e éd., Paris, 1981, p. 161-169.

[19] Voir mon article cité supra note 17, p. 61.

[20] Union Académique Internationale, *Novum Glossarium mediae latinitatis*, lettre O, Paris 1973-1975, col. 731-771.

médiocre monographie, et demanderait une longue étude. Il évoque toujours à la fois, dans une sorte de confusion très gênante pour le lecteur moderne, les principes d'une action bien réglée, l'action qui met en oeuvre ces principes, l'ensemble de la taxinomie qu'ils impliquent, et chaque élément de cette taxinomie. Dans la formule de Hugues de Berzé, il peut sembler que la "figure étymologique" *s'ordena trois ordres* réduit le mot à la désignation occasionnelle des résultats d'une activité d'autorité ; mais le mot prend une valeur bien plus riche par la présence, dans l'épisode suivant, d'une autre création d'"ordres", celle des congrégations religieuses ; les *ordres* du système trifonctionnel ont donc un rapport consubstantiel avec les ordres monastiques. Du reste, Etienne de Fougères employait aussi le mot *ordre*, un peu plus haut, à propos des chevaliers (21), et visiblement pour les responsabiliser en les mettant sur le même plan que le clergé. Le Reclus se place explicitement au niveau de l'activité taxinomique, et non de ses résultats, en remplaçant *ordre* par *ordenement*. Mais c'est Benoit qui emploie *ordre* avec une abondance surprenante : son Guillaume Longue- Epée semble se gargariser de ce mot, ce qui correspond sans doute à la fois à sa tendance (que nous avons déjà notée) à mettre en valeur la contrainte globale pesant sur l'ensemble du système, et en même temps à sa tendance à réduire le clergé au rang des catégories laïques : il est un *ordre*, soit, mais les autres aussi... Benoit ne va tout de même pas jusqu'à parler d'un "ordre des laboureurs", expression soigneusement évitée par tous les moralistes de l'époque.

Le terme de *mestier*, employé au passage par le Reclus, ne paraît pas encore impliquer, à cette date, une assimilation du système de la pluralité des activités artisanales : il s'agit simplement d'évoquer une "technique", une façon d'agir usuelle qui a une utilité (les emplois les plus fréquents du mot en ancien français se situent dans des locutions évoquant cette notion d'utilité : *avoir mestier de, estre mestier a...*).

L'emploi des suffixes n'est pas du tout systématique, par opposition à ce qui se passe dans les textes latins de l'an

(21) v. 585 (éd. citée p. 81).

mille (22). Dans un seul cas, le suffixe sert à opposer à la rime deux des trois ordres : *chevalier/laborier* dans le *Miserere*, le suffixe rapprochant ainsi les fonctions "séculières". Chez Hugues de Berzé, on a une rime *robeours / laboreours*, qui rapproche discrètement la catégorie inférieure de l'"espace d'exclusion" au lieu de la placer dans le même paradigme que les supérieures. Notons cependant que trois textes sur quatre désignent cette catégorie par un suffixe d'agent, qui fait d'elle le type même de l'"activité". Les autres catégories sont désignées par des mots bien moins rattachés à un paradigme formel des "fonctions". Seul Etienne de Fougères utilise sa strophe monorime pour poser une sorte de paradigme ternaire formel, mais c'est avec des verbes, et en leur prêtant par paronomase un pseudo-suffixe *-orer* : c'est le seul écho net des lourds rapprochements du XI^e siècle, mais le passage du latin au français s'accompagne d'un passage à la catégorie verbale : une taxinomie d'activités tend à remplacer une taxinomie de substances.

2) *Les éléments spécifiques désignant chaque ordre.*

a - *les verbes*. *Ennorer*, générique chez Benoit et spécifique chez Etienne, est très ambigu, et semble simplement orienter vers le haut (23). Pour les clercs, on peut trouver le mot savant *orer*, rappelant évidemment le latin *oratores* ; mais *prier* en est un équivalent plus naturel, utilisé même deux fois par le Reclus alors qu'il varie ses expressions pour les deux autres ordres. Il va de soi que ces verbes n'évoquent pas, comme pour nous, une attitude mentale et secrète, mais une attitude rituelle, tout comme *Dieu servir*, qui, chez Hugues, évoque plus visuellement la liturgie (lié, du reste, à un complément de lieu).

Pour les chevaliers, nos yeux modernes croient voir deux directions différentes avec les verbes "militaires" : *defendre* (Etienne, Reclus), *garder* (Benoit), en face des termes "judiciaires" *tient*

(22) Voir mon étude : "Du bellator au chevalier dans le schéma des trois ordres (étude sémantique)", dans *Les Actes du 101^e Congrès national des Sociétés Savantes, section d'histoire et de philologie jusqu'à 1610* (Lille, 1976), Paris, 1978, p. 23-34 (aux p. 31-32).

(23) Cp. Chrétien de Troyes, *Conte du Graal*, éd. Lecoy, Paris, 1975 t. I, v. 149-150 : "...qu'an doit Deu croire et aorer / et souploier et enorer". : cette série de verbes paraît traduire celle du *Gloria*, et *ennorer* correspondrait donc au latin *glorificare*. Il s'agit d'assurer "l'honneur" des gens, c'est-à-dire de faire reconnaître comme valable, dans la société, ce qui le mérite.

justise (Benoit), *justicier* (Hugues), *justiche* (employé comme nom d'action chez le Reclus) ; Etienne nous semble oublier la justice et Hugues nous semble oublier la guerre, mais c'est une illusion, car les deux idées sont alors étroitement liées. On fait la guerre pour punir les méchants, on punit les méchants en faisant la guerre ; les deux activités n'en font qu'une.

Pour les paysans, Etienne emploie *laborer*, terme ambigu, puisqu'il peut s'appliquer, en ancien français, à une souffrance ou à un ennui qui ne sont pas liés à une utilité sociale (comme le latin *laborare*, de valeur souvent passive). Au fond, l'idée d'une efficacité spécifique n'intéresse pas tellement l'évêque de Rennes. Au contraire, le Reclus (pourtant "séparé du monde" !) la met en valeur, en analysant l'activité des paysans au niveau des évidences pratiques : *pain leur truevent, paist*. Benoit et Hugues n'ont pas choisi entre ces deux solutions, et n'emploient ici aucun verbe : ils reportent sur le nom *laboreor* la double présupposition d'une situation pénible et d'un travail agricole, donc matériellement utile ; ce nom constitue à lui seul un énoncé définitoire.

b - *les noms* des trois thèmes fondamentaux. Dans la plupart des textes latins antérieurs (24), on avait des racines collées aux suffixes de telle façon qu'elles semblaient adapter sur eux un paradigme théorique d'activités : *orare, pugnare (bellare), laborare*. Ici, les racines sont indépendantes des suffixes, et indépendantes les unes des autres ; elles sont empruntées, de préférence, au langage courant, non pas tellement celui qui catalogue les personnages rencontrés sur la route, mais celui qui les catalogue quand on parle d'eux, quand on pense à ce qu'ils sont en termes conventionnels, pour leur donner le genre d'étiquettes d'où vont être souvent tirés les surnoms devenant aux XIII^e-XIV^e siècles des patronymes : "Jean Leclerc", "Jean Chevalier", "Jean Laboureur". La présence d'un suffixe est contingente : on a affaire à un vocabulaire présupposé, appartenant plutôt au système de l'expérience courante qu'à celui du travail sur la langue. En face du juridisme abstrait et théorique des textes latins de l'an mille, apparaît ici une tendance au concret et à l'empirisme.

(24) Cf. mon article cité note 22.

J'ai parlé ailleurs (25) du problème des degrés de détermination choisis pour ces noms (va-t-on dire : "le chevalier", "un chevalier", "les chevaliers", "la chevalerie" ?). Ici, au pluriel, on a l'absence d'article dans une énumération (Benoit, vers 13243) et l'article défini quand le mot est isolé, même s'il n'a pas encore été exprimé. C'est que l'énumération semble définir une taxinomie découverte à l'intérieur d'un ensemble présupposé ; au contraire, le mot employé seul avec l'article comporte en lui-même une certaine présupposition : il suppose qu'on a défini un rôle et qu'on parle de tous les sujets qui assument ce rôle (26). Le nom sans article définit simplement un rôle.

Il s'agit alors, généralement, d'un singulier : "Labour de *clerc*... et justice de *chevalier*" : le rôle est mis en valeur aux dépens des "sujets de rôle". Mais pour la troisième catégorie, le Reclus revient au pluriel avec article, "li laborier". On constate un phénomène analogue dans l'ensemble du *Livre des Manières* : Etienne, quand il commence à parler d'une catégorie, la désigne par le pluriel avec article lorsqu'il se prépare à attaquer ses vices en *sermo humilis* (détails réalistes et style trivial) : "li cleric qui sevent l'escriture, li cardinal, as cideiens et aus borzeis, des domes et des demeiseles", tandis qu'il préfère le singulier sans article avant de mettre en valeur, en style noble, les devoirs d'une catégorie respectable : *evesque, arcevesque, apostoire* (= Pape), *chevalier* (27).

Si on ajoutait l'article défini au singulier, on passerait du type (rôle) à l'archétype (rôle + sujet idéal de ce rôle), et cela apparaît surtout dans des "récits typiques" (28). Si on enlevait l'article au pluriel (en dehors d'une énumération), la désignation pourrait laisser un résidu non pris en compte (d'autres "laboriers") parmi les sujets de rôle envisageables. Cependant, une fois chaque catégorie interpellée ou définie, quand on continue à parler d'elle, le singulier avec article ou une autre forme "définie" peut revenir,

(25) "Normes, types et individus : la présentation des modèles sociaux au XIII^e s.", dans *Littérature et société au Moyen Âge*, (coll. de mai 1978), p. p. D. Buschinger, Amiens, 1978, p. 177-200.

(26) Voir mon étude : "Détermination et typologie : l'article et les animaux de la fable (de Marie de France à la Fontaine)", dans *Au bonheur des mots, Mélanges G. Antoine*, Nancy 1984, p. 41-49.

(27) Voir mon article cité ci-dessus note 25, p. 184.

(28) Ibid. p. 186, avec des exemples du *Livre des Manières*, v. 245, 252, 253. Je reprends le problème du "récit typique" dans *l'Information grammaticale* en juin 1988 (numéro sur "la temporalité").

avec une valeur, en principe, anaphorique, mais en laissant l'impression d'un passage au niveau des archétypes : "chil paist". Le Reclus, qui s'adressait déjà à des énonciataires idéaux individualisés dans *Carité* ("prestre !", "chevalier...!"), est celui de nos auteurs qui se place, par cette tendance à l'archétype, le plus près de l'allégorie ou de la fable (29).

Mais, en général, le système ternaire incite plutôt les auteurs à la généralité théorique des pluriels qu'à l'individualisation littéraire, qui convient mieux à des revues d'états utilisant une taxinomie "ouverte" et présentant plutôt une galerie de types qu'un schéma d'ensemble de la société.

Les degrés de détermination sont ainsi liés au rapport abstrait des rôles avec l'ordre social. Les désignations nominales elles-mêmes sont en rapport avec les formes concrètes de l'ordre. Leur forme détermine ce rapport en étant plus ou moins "motivée", c'est-à-dire en les rapprochant plus ou moins d'autres mots de la langue, et en entrant avec ces mots qui leur ressemblent dans des systèmes sémantiques dont l'orientation est capitale pour leur portée idéologique.

La motivation lexicale par référence à l'occupation ne se trouve ici que pour *laboreor*, *laborier*, dérivés d'un nom et d'un verbe qui tendent alors déjà à se spécialiser pour désigner le travail de la terre. Cependant, ce radical n'évoque nullement cette occupation sous son aspect de fécondité (qu'on trouve au contraire dans le radical d'*ovrer*, mais il ne s'applique qu'aux artisans des villes) ; il l'évoque sous son aspect pénible, en impliquant la souffrance. Déjà, dans les textes de l'an mille, la préférence donnée à *laboratores* sur *agricultores* (qu'employait leur modèle probable, Haymon d'Auxerre) indiquait une volonté de désépécification. Le radical *labor-* n'évoque pas le travail des paysans dans leur relation à la terre, mais comme une situation typique où l'activité fonctionnelle est liée à une souffrance. Cela lui permet de devenir une base semi-métaphorique pour désigner la fonction des autres catégories : "labour de clerc..." La troisième fonction devient ainsi, dans le discours idéologique, le modèle des trois autres, en tant qu'elle implique, dans l'évidence de l'expérience quotidienne, un effort pénible dont il s'agit d'affirmer l'existence ou la nécessité aux niveaux

(29) Voir *ibid.* p. 190, se référant aux théoriciens médiévaux de la rhétorique et aux exemples qu'ils donnent.

supérieurs, où il n'est pas évident. Une telle affirmation tend à maintenir l'ordre social en donnant mauvaise conscience à la fois aux travailleurs ("nous ne sommes pas seuls à faire un travail pénible") et aux autres ("nous devons aussi faire un travail pénible").

L'absence totale des motivations par l'occupation que proposaient les termes latins *oratores* et *bellatores* est évidemment frappante. A ces deux niveaux, la fonction doit être explicitée : on peut imaginer que ses titulaires ne la remplissent pas. Au contraire, pour le laboureur, l'actualisation du procès est présumée par le nom d'agent lui-même.

A première vue, il semble qu'on ait une motivation par référence au lieu de résidence dans *païsant*, désignant ceux qui habitent le "pays" (le pays plat, s'opposant à la ville fortifiée). Mais la valeur exacte de ce mot (peu fréquent en ancien français) est difficile à préciser. Il semble choisi par Etienne pour éviter la forte teinte péjorative de *vilain*, *païsant* ayant plutôt une connotation laudative héritée du *pagensis* du haut Moyen Age (paysan aisé, souvent fermier du fisc, au moins dans le Midi).

Chevalier est évidemment motivé par référence au "signe de rôle" : il s'agit du personnage qu'on reconnaît d'abord au fait qu'il circule à cheval. Cependant, un autre lien de motivation commence à le relier à une valeur abstraite, la *chevalerie*, qui s'affirme dans les premiers romans courtois, mais aussi chez Etienne de Fougères lui-même, qui déclare plus haut : "haute ordre fu chevalerie" (v. 585). Cependant, Jean Flori signale (30) que, dans les chansons de geste, c'est seulement vers 1180 que *chevalier* "se charge d'une coloration socio-juridique qu'il ne possédait guère auparavant" ; jusque-là, il désigne plutôt le serviteur fidèle d'un chef, lié à lui par une sorte de "compagnonnage professionnel". Il traduit, du reste, le latin *miles*, qui évoque fondamentalement la subordination aux XI^e et XII^e siècles.

Pour la catégorie religieuse, les dénominations semblent à peu près démotivées, et empruntées à un paradigme institutionnel connu, *clerc* (Etienne, Benoit, Reclus) étant plus juridique, *provoire* (Hugues, pluriel de *prestre*) plus sacramentel. Cette catégorie, en

[30] Jean Flori, "La notion de chevalerie dans les chansons de geste du XII^e siècle, étude historique de vocabulaire", dans *Le Moyen Age*, 81, 1975, p. 211-244 et 407-445 (spécialement p. 420).

effet, est la plus dépendante d'institutions traditionnelles bien définies, et c'est aussi celle qui est en contact avec le monde surnaturel, deux raisons justifiant l'emploi de termes "opaques" pour le public moyen. Cependant, comme pour *chevalier*, une motivation nouvelle se fait jour pour le public cultivé, par le lien avec *clergie* qui (par exemple dans le célèbre prologue de *Cligès*) commence à désigner une véritable valeur sociale. En outre, le public très cultivé sait rattacher de tels termes à leur étymologie grecque (le clerc est l'"élu", le prêtre l'"ancien") ; à défaut, on cherche une motivation seconde : dans *Carité*, le Reclus dit que "le prêtre prêche". Mais ces motivations ne sont jamais évidentes ni fondamentales.

On peut mettre à part le cas du mot *vilains* (Benoit). Bien que le "rat de ville" devienne dans la fable de Marie de France une "soriz vilaine", s'opposant à une habitante des bois (31), on peut dire que *vilain* est de moins en moins motivé par le rapport avec la ville : du reste, le Reclus fait de la ville la résidence des chevaliers. De plus en plus pèse sur le sens de *vilain* la motivation secondaire par l'adjectif *vil* ; le choix du mot laisse donc voir un mépris qui est plus occulté dans les autres textes ; mais il est repris ensuite par *laboreor*, qui lui sert de définition fonctionnelle. Au moment où il est employé, il est donc sur le même plan que *chevaliers* et *clercs* par son "opacité" : aucun des trois mots n'indique par sa morphologie la fonction considérée.

Dans l'ensemble, ces dénominations spécifiques sont donc très empiriques et ne cherchent pas à "former système" comme les textes latins de l'an mille, pas même en imposant à la mémoire une formule fixe, puisque le seul terme constant d'un texte à l'autre est *chevalier*, qui prend ainsi l'aspect d'un terme de base autour duquel se constitue le schéma. Le langage savant des prélats de l'an mille cherchait peut-être un "repli métalinguistique sécurisant" (32) dans les associations paradigmatiques fournies par des termes fortement motivés : mais le langage vulgaire s'accommode fort bien de termes

(31) Voir mon étude : "Le rat de ville et le rat des champs : traditions littéraires et conjonctures sociales", dans *Bien dire et bien apprendre*, n° 5, 1987, p. 27-46.

(32) Cf. J.L. Beauvois et R. Ghiglione. "Recherches sur les attitudes paradigmatique et syntagmatique", *Journal de Psychologie*, 1970, p. 171-184.

démotivés, s'appuyant sur des associations syntagmatiques, affectives et perceptives (la silhouette de l'homme à cheval), séduisant par leur arbitraire même, qui tend à rejoindre celui du vocabulaire magique. La définition des termes en extension est fortement présupposée, par renvoi à l'expérience quotidienne, et les formules définitoires consistent à mettre ces extensions en rapport avec des compréhensions, qui sont ici des fonctions sociales. L'hypothèse d'une tradition indo-européenne consiste donc à penser que ces fonctions sont, elles aussi, présupposées, et que les énoncés de nos moralistes consistent simplement à établir une correspondance terme à terme entre deux ensembles donnés d'avance. Cependant, on peut nuancer cette idée en disant que le second ensemble - celui des fonctions - n'existe que confusément dans l'esprit des énonciateurs, et qu'il s'agit d'en susciter une sorte d'anamnèse.

G. SUGGESTIONS POUR UNE ANALYSE IDEOLOGIQUE

Commençons par le texte de Benoit, qui offre l'avantage de pouvoir être comparé à sa source, et qui n'est peut-être pas postérieur à celui d'Etienne (G. Duby le place même avant lui). La théorie prêtée par Dudon à l'abbé Martin subordonnait étroitement le pouvoir temporel à l'Eglise. Wace avait sans doute senti que c'était "du Beckett", et il avait fait sauter le discours dans son *Roman de Rou*. Benoit écrit certainement après le "meurtre dans la cathédrale" ; il doit donc se faufiler dans le sentier étroit et tortueux suivi par Henri II pour ménager à la fois l'Eglise (il acceptera la "pénitence") et l'indépendance de son pouvoir temporel. Notre auteur y parvient assez mal, en frôlant la contradiction, car il conserve le discours "clérical" de l'abbé, en le faisant confirmer ensuite par un second discours où le duc reconnaît que la vie séculière est une vie facile, mais il le fait précéder d'un premier discours où Guillaume, au lieu de poser une question assez sommaire comme chez Dudon, expose lui-même la doctrine des trois ordres sur un ton assez provocant. Bien loin, il me semble, de "justifier l'existence seigneuriale et

l'aisance" des clercs (33), ce discours met en cause sourdement cette vie trop facile.

Benoit reproduit sans doute ici des propos qu'il a entendus pendant la "crise Beckett" dans la bouche des seigneurs de la Cour : "ces clercs, on nous dit qu'ils ont choisi la voie difficile, mais ils ont la belle vie, c'est nous qui risquons notre peau pour eux...". Mais, au lieu de présenter le guerrier opposant prétentieusement son "labeur" à celui du clerc, Benoit lui fait utiliser habilement un troisième terme. Les clercs "...unt a mangier / e a vestir e a chaucier / auques plus plenteïvement :/ plus en pais, plus segurement / que cil qui sunt laboreor, / qui tant trainent paine e dolor, / dum cil vivent e sunt peü..." (v. 13261-67). Il s'agit de mettre les clercs en position d'infériorité idéologique en leur rappelant le principe chrétien que le plus grand mérite est celui des pauperes - non pas, bien sûr, pour exalter ceux-ci, mais pour amener la promotion idéologique des "chevaliers" ; les clercs une fois remis à leur place, il devient possible d'exalter les laïcs, et, parmi eux, ceux qui ont le rôle le plus élevé et qui courent le risque maximal, celui de leur vie.

L'anticléricisme de Benoit, qui émerge discrètement ici, est généralement noyé, au long de la *Chronique*, dans une masse de développements bien-pensants. Mais il éclate brutalement (si, comme il est probable, il s'agit du même auteur), dans un passage du *Roman de Troie*, grâce à l'alibi du paganisme (34). Au moment où les Troyens discutent pour savoir s'ils vont envoyer Paris en Grèce au risque de déclencher la guerre, Hélénius, représentant du clergé, prophétise les pires malheurs si l'on ne choisit pas la prudence et la paix ; mais Troïlus, au nom de la chevalerie, se déchaîne contre lui avec une violence qui serait impossible sans la fiction qui fait de son adversaire un prêtre païen : on ne doit pas croire "la parole d'un proveire", car (je traduis) "les prêtres sont toujours des lâches, et n'ont pas à s'occuper de grand chose"... "que vient-il chercher parmi

[33] Comme le dit G. Duby (ouvr. cité, p. 330), en faisant disparaître le "toutefois" malicieux opposant cette description d'une vie trop aisée à ce que la phrase précédente disait sur l'ascèse théorique des clercs. L'idée que la véritable ascèse méritoire est plutôt dans la vie des chevaliers que dans celle des clercs sera développée plus franchement vers 1350 par Geoffroy de Charny, *Livre de chevalerie* (cf. l'éd. Kervyn de Lettenhove des *Oeuvres de Froissart*, t. premier, vol. 2, Introduction, p. 516-520).

[34] Benoit de Sainte-Maure, *Roman de Yroie*, éd. Constans, Paris, 1904, t. I, p. 204-205, v. 3993-4010.

les chevaliers ? qu'il aille plutôt prier dans les églises, et qu'il s'occupe de devenir gros et gras. Nos genres de vie ne peuvent pas s'accorder : qu'il s'occupe de son bien-être corporel, il n'a pas autre chose à faire. La peine et la souffrance pour la gloire, voilà la vie que nous, nous devons avoir". Le malheur en résultera pour Troie, notre auteur nous le dit, mais il s'est tout de même "défoulé"...

A la base de la théorie exposée ici, il y a donc bien, fondamentalement, le conflit des deux pouvoirs. Il est frappant, comme le souligne justement Georges Duby, que la théorie des trois ordres soit mise pour la première fois dans la bouche d'un prince et non d'un clerc : c'est le prince qui fait la loi, il est le détenteur de la parole (à vrai dire, un prince avait déjà esquissé la théorie au IX^e siècle : le roi Alfred). Cependant, peut-on vraiment dire que, d'après ce texte, "le prince doit dominer les trois fonctions" ? En fait, Benoit semble bien ici tenter de concilier sa propagande monarchiste avec une mise en vedette des aspirations des "chevaliers" (ces aspirations qu'exprime aussi Chrétien de Troyes d'après E. Köhler), et il occulte quelque peu le pouvoir du prince. La théorie de la naissance de l'ordre social pour éviter la loi de la jungle, que Benoit place dans la bouche du duc (v. 13279-13286), vient d'une vieille tradition rhétorique représentée, entre autres, par Sénèque et par le *De Inventione* de Cicéron ; cette tradition en tirait un éloge de l'éloquence, ou une justification de la royauté ; mais c'est peut-être la première fois qu'elle sert à justifier l'existence d'une classe sociale. Cette justification sera abondamment reprise au XIII^e siècle.

La formule ternaire apparaît donc comme un outil idéologique virtuellement polyvalent. Benoit l'utilise, discrètement, en faveur d'une assimilation entre les intérêts des chevaliers et ceux du pouvoir laïc, et en faveur d'une défense de ce pouvoir laïc en face de l'Eglise. Etienne, au contraire, semble bien l'utiliser en faveur du clergé.

Chez lui, le problème semble posé "à froid", dans un ouvrage de morale générale, et non "à chaud" à propos d'un épisode historique comme chez Benoit. Il a donc, en apparence, plus de sérénité. Chez Benoit, la théorie apparaissait comme un présupposé inquiétant, perturbant, amenant à une remise en question des valeurs, ou plutôt

de leur insertion dans la vie ; son application pratique paraissait difficile. D'où la formulation un peu bousculée, avec des redites et des systèmes hypothétiques peu nets, et un effort pour insister lourdement sur la place centrale qu'y occupait l'autorité indiscutable de "Sainte Eglise" ; on pense un peu aux formulations d'Adalbéron de Laon parmi les théoriciens de l'an mille. Etienne de Fougères, au contraire, parle tranquillement comme s'il n'y avait pas de gros problème pour appliquer une formule qui lui semble tellement dans la "nature des choses" qu'il ne se réfère pas à l'Eglise. On dirait que, pour lui, la mort de Beckett n'a rien cassé...

Et pourtant tout est cassé. L'ensemble du *Livre des Manières*, sous sa belle ordonnance apparente, laisse voir la crise constamment occultée. Le roi est isolé au début, en dehors du système (aussitôt après lui, le clergé est abordé par le bas). Dans un milieu où la mode était à la dénonciation de la vie de cour, des *nugae curialium* (35), Etienne ne fait rien de tel, mais dénonce carrément les *nugae* du roi lui-même (son goût pour la chasse en particulier). Jean de Salisbury, dans son *Policraticus*, cherchait à rétablir un ordre idéal en replaçant le roi dans un système : au dessus de lui, le clergé qui doit diriger et contrôler son action comme une "âme" ; au-dessous de lui, les organes du corps social, étroitement liés au chef par la hiérarchie administrative. Etienne de Fougères, au contraire, isole le roi au départ, l'expédie au Purgatoire (36), puis reconstruit la société sans lui. Grâce à la "crise Beckett", il découvre que tout est à reprendre à la base, le contrôle moral de la société devant être repris en partant du bas : son analyse des degrés du clergé remonte la hiérarchie des contrôleurs de la vie sociale (avec un peu d'indulgence pour son propre grade).

Ensuite, en apparence, Etienne oublie le système administratif de la Cour Plantagenêt, avec ses "officials" et "curiales" le plus souvent pris dans le clergé : il semble opposer de façon peu réaliste un clergé purement adonné à ses fonctions religieuses et un corps de "chevaliers" purement engagé dans la guerre et dans le système

(35) Voir le livre d'Egbert Türk, *Nugae Curialium, le règne d'Henri II Plantagenêt et l'éthique politique*, Genève, 1977 (ouvrage très sérieux, centré sur Jean de Salisbury, Giraud de Barri, Pierre de Blois et Gautier Map, mais négligeant les textes en langue vulgaire).

(36) V. 188 "et li otreit vitam eterne".

seigneurial, un corps où il ne se distingue aucune hiérarchie systématique, et auquel il prête une étrange autonomie en ne parlant absolument pas du roi à propos de lui, à l'opposé de Jean de Salisbury qui insistait sur la nécessité et la gravité du serment de fidélité des *milites* vis-à-vis du prince. Notre évêque, éloigné de la Cour, s'est-il réfugié dans un vieux schéma un peu artificiel ? En fait, il est beaucoup plus près de la conjoncture qu'il n'en a l'air. Qui a tué Thomas Beckett ? quatre chevaliers, non pas des gens investis d'un pouvoir administratif par le roi, mais des gens qui avaient l'impression de représenter une catégorie sociale investie d'une fonction essentielle.

C'est donc après avoir donné à cette catégorie son programme, en fixant les limites à ce que son pouvoir seigneurial a d'odieux, et en précisant la répartition des pouvoirs entre elle et le clergé, tout cela sans allusion au roi, qu'Etienne va s'arrêter d'un air naïf, en rattachant ce qu'il vient de dire à une théorie sociale censément connue, celles des trois ordres. Mais cette conclusion "naïve" fait intervenir malicieusement un troisième partenaire. Dans ce qui précédait, il y avait un déséquilibre : il y avait des strates hiérarchiques à l'intérieur du clergé, mais pas dans la chevalerie. Les laïcs veulent un pouvoir, ils en ont acquis un : de leur côté aussi, il faut une hiérarchie. Les pauvres évêques (comme Etienne) ont un terrible boulet à traîner, celui d'un bas-clergé corrompu et indiscipliné : on rappelle donc aux chevaliers qu'ils ont à traîner le boulet de la paysannerie, et que c'est pour eux une responsabilité.

Le schéma des ordres rappelle même que leur situation est plus grave : le clergé, au moins, forme un bloc, une seule "manière de gens", à l'intérieur de laquelle on peut s'arranger, parce qu'il y a une fonction fondamentale que les prêtres de campagne partagent avec les évêques ; dans le laïcat, il y a deux catégories, ceux du haut n'ont pas du tout le même travail à faire que ceux du bas : "ennorer / laborer" ! Il faudrait ici nuancer ce que dit Georges Duby sur la place des paysans chez Etienne. Il ne les "remet à leur place" que de façon occasionnelle (de toute façon, il n'écrit pas pour eux). Il les plaint : il n'y a pas plus de raison de suspecter sa sincérité sur ce point que celle de saint Jean Chrysostome dans ses *Homélie*s

sur *Saint Matthieu* (37). Mais, comme dans le cas de Chrysostome, cette sincérité n'empêche absolument pas que les malheurs des paysans soient pour lui un argument polémique contre ceux qui les exploitent. Le duc de Benoit lançait les paysans à la tête du clergé ; l'évêque de Rennes les lance à la tête des seigneurs : attention, chers amis, vous avez derrière vous des subordonnés ; ayez donc à leur sujet un peu de mauvaise conscience, et un peu d'inquiétude. Bien sûr, leurs réactions de révolte sont inacceptables, ils devraient accepter leur sort... Mais comment le feraient-ils si nous n'étions pas là, nous, les clercs, pour le leur dire avec des arguments religieux ? Vous avez besoin de notre pouvoir idéologique.

Et attention, en particulier, à l'ascension de cette classe des bourgeois, inattendue, non prévue dans le système ternaire de la strophe 169, et qui arrive à partir de la strophe 201, recouvrant les vilains des campagnes comme le haut clergé avait recouvert le bas clergé dans la première partie - comme pour contester la supériorité des seigneurs dans le laïcat. Etienne est pratiquement le seul, au XIII^e siècle, à donner cette importance aux bourgeois dans une revue d'états. Il montre encore là sa vision très concrète des choses, ne cherchant pas à faire entrer à tout prix toute la société dans le système triparti, mais laissant voir partout la fonction de contrôle du clergé (il parle de l'excommunication à propos des bourgeois).

C'est pourtant un laïc, Hugues de Berzé, qui cherchera le plus lourdement, quarante ans plus tard, à insérer la théorie des trois ordres dans un ensemble fondamentalement chrétien, à la fois en créant une sorte de confusion entre ces "trois ordres" et les ordres religieux, et surtout en faisant de leur existence une institution du Christ. Cherche-t-il à donner à ses voisins de Cluny une leçon de théologie, en leur montrant que les institutions monastiques ne sont qu'un palliatif d'origine humaine aux difficultés d'un système de création divine, qui laissait une part bien plus grande au laïcat ? Il est difficile de démêler ses intentions profondes. Ses "trois ordres" sont nettement situés dans le temps et dans l'espace, mais d'une façon qui leur donne une portée très générale, qui les arrache

(37) Hom. LXI (al. LXII) (sur Mt. XVIII, 21-23), § 3 = PG 58, 591-592. Cette homélie ne figurait pas dans la vieille traduction latine d'Anianus, mais il n'est pas impossible qu'Etienne ait connu la traduction de Burgondion de Pise, écrite en 1151.

à toute contingence historique, et aussi à tout rapport avec les détenteurs du pouvoir politique, dont il n'est pas question. La triple décadence qui a son point de départ dans leur fondation fait d'eux, en somme, une de ces "utopies dans le passé" qui ne sont pas rares au Moyen Age. On peut donc se demander si le schéma ternaire ne paraît pas à Hugues de Berzé, finalement, quelque chose d'assez idéal et d'assez lointain, ne correspondant guère aux réalités de son époque.

Le Reclus de Molliens, au contraire, situe sa formule ternaire dans une vision des réalités de son temps qui cherche à donner l'impression du concret. Il tend moins à évoquer une structure idéale qu'à justifier des usages réels, et, derrière ces usages, un système social orthodoxe et monarchiste, qu'il veut présenter sous une forme sécurisante. Il écarte soigneusement les formes de phrase hésitantes et l'appel constant à "Sainte Eglise" qui donnaient, chez Benoit, une impression de désarroi. Dans *Carité*, à la différence d'Etienne, il fait intervenir une vision des trois ordres aussitôt après avoir parlé du roi, à l'ombre duquel apparaît donc le système ternaire. Dans le *Miserere*, ce système est nettement opposé à l'espace d'exclusion de la société, représenté par les jongleurs.

Le Reclus tient à marquer qu'il est du côté de l'ordre. Reprenant la strophe d'Hélinand et certains thèmes des *Vers de la Mort*, il tient cependant à ne pas être classé dans ces "monachis rithmos facientibus" qu'avait condamnés le Chapitre Général des Cisterciens (38). Les propos d'Hélinand sur la société temporelle avaient dû paraître dangereusement proches de la prédication vaudoise : écrivant après lui dans la même région, le Reclus ne veut pas "sentir le fagot", et souligne qu'il n'a aucunement l'intention de détruire les lois traditionnelles pour en inventer d'autres (39).

La diversité des fonctions se place donc pour lui dans une perspective d'unité rassurante. Comme chez Benoit, la théorie des trois ordres arrive chez lui comme une idée présumée, que l'on rappelle à propos d'un autre problème. Mais chez Benoit (comme chez Aelfric ou Gérard de Cambrai) cet autre problème relevait de la

[38] Voir W.D. Paden Jr., "De monachis rithmos facientibus : Hélinand de Froidmont, Bertran de Born and the Cistercian General Chapter of 1199", dans *Speculum*, 55, 1980, p. 669-685.

[39] *Carité*, str. 171 : Jou n'ai pas par mon engien faintes / noveles lois ne les viés fraintes".

séparation nécessaire entre les fonctions. Ici, au contraire, dans le *Miserere*, il s'agit de montrer que les trois ordres ont "droit au pain" à titre égal, de les former en bloc en face de l'espace d'exclusion. Mais cette perspective unifiante ne cherche pas du tout à faire disparaître l'autonomie des ordres : au contraire, nous avons vu que le Reclus, par opposition aux autres moralistes, la met en valeur. On dirait que ce texte tente de résoudre la tension idéologique présente jusque-là dans la doctrine ternaire, où les activités respectives des trois éléments paraissaient, malgré l'occultation de ce problème dans des formules d'apparence très cohérente, relever de finalités reposant sur des visions du monde assez contradictoires - cette contradiction que la pensée indienne assume en fixant à chaque *varna* un *dharma* peu compatible avec ceux des autres.

Certes, ici, les finalités ne sont pas unifiées ; c'est devenu impossible dès le moment où on ne croit plus, ni à un véritable continuum englobant la nature et la surnature, ni à une efficacité temporelle directe de l'activité rituelle, à moins de couper la première fonction du surnaturel, comme on pourrait interpréter Platon (mais son message n'est pas reçu en ce sens avant le XVI^e siècle). Pour le Reclus, la perspective unifiante est seulement celle de la possibilité d'une vie parallèle, où la diversité des idéaux n'empêche pas de se retrouver dans une pratique commune. Et finalement, cette vue est anti-platonicienne, car Platon, bien qu'il ne situât nulle part un "clergé", cherchait précisément à préserver une certaine sacralité en mettant l'accent (d'une façon assez proche de la vision indienne) sur la différence de vie entre les strates de la cité.

Le motif centralisateur du "pain", tel qu'il apparaît dans le *Miserere*, et qui semble anodin, engage les trois ordres, en fait, dans une homogénéité alimentaire qui contredit un certain modèle "totémique" imposant aux diverses espèces d'hommes une ségrégation métaphysique qui les assimilerait aux carnivores ou aux herbivores selon leur catégorie sociale (40). Dire que les trois ordres "se maintiennent" et "se soutiennent" entre eux, comme le faisait Benoit,

(40) Cette équivalence, venant du *Pantchatantra* indien, apparaît discrètement au Moyen Age dans le *Livre des Bêtes* de Raymond Lulle et dans un texte de Juvénal des Ursins qui s'inspire de lui. Voir mes études des *Colloques de la Société Internationale Renardienne* : "Animalité et typologie sociale" (IV^e coll. Evreux, p.p. G. Bianciotto et M. Salvat, Paris, 1984, p. 39-54) ; et "Renard au XV^e siècle : une réécriture du *Livre des Bêtes*...", sous presse (VII^e colloque, Durham, 1987).

ce n'était pas dire qu'ils appartiennent à la même espèce biologique. Le Reclus, au contraire, le dit, en intégrant les variantes de cette espèce à une écologie élémentaire, puisqu'il rattache chacune d'elles à un habitat spécifique : "les champs", "la ville", "le moutier", qui leur affectent des secteurs d'activité purement topographiques, où des idéaux qui se situaient sur des plans différents se retrouvent rangés dans des cellules parallèles. Un monde trop bien classé, prêt à s'enrégimenter dans les brigades royales, justement parce qu'on donne à ses éléments trop d'autonomie illusoire.

Le système des "trois fonctions" est donc employé, vers 1200, comme un outil idéologique qui est relativement neutre - il peut être utilisé dans un esprit différent par chaque auteur - précisément parce que le recours à ce modèle paraît très contraignant. Personne, avant le XVI^e siècle, ne remettra en cause explicitement cette formule d'autorité, qui semble indiscutable ; et pourtant, ceux qui l'emploient laissent voir clairement qu'elle ne colle pas très bien à la réalité, ne serait-ce qu'à cause de la simple nécessité d'ajouter d'autres catégories auprès de la trinité fondamentale. C'est un de ces principes qui sont absurdes à la limite, mais dont l'homme (cet "animal doué de déraison", come dit Edgar Morin) a absolument besoin pour progresser.

La formule ternaire permet, en effet, de poser toutes sortes de problèmes idéologiques. L'un des plus importants est peut-être, comme dans tout le domaine indo-européen, celui des deux polarisations possibles de la doctrine des trois fonctions appliquée à la répartition des catégories sociales : cette doctrine peut tendre à l'image d'une société hiérarchique, où chacun sait exactement dans quelle mesure il occupe une "position haute" ou une "position basse" par rapport aux autres. Mais elle peut aussi tendre à l'image d'une société "polymère", où chacun joue son rôle en ayant l'impression qu'il se trouve sur le même plan que les membres des autres catégories.

Ce débat, du reste, met essentiellement en jeu les rapports entre la première et la deuxième fonctions, entre la "clergie" et la "chevalerie". Clercs et chevaliers sont d'accord pour considérer que les "vilains" sont subordonnés, mais chacun des deux "ordres" supérieurs est prêt à occulter cette subordination pour mieux refuser

la sienne, à créer l'illusion d'une société "polymère" pour mieux assurer son propre pouvoir. Le XIV^e siècle mettra ainsi en vedette la tension entre les "deux glaives", qui profitera finalement au roi (41), car celui-ci, après un long flottement où il devra subir la menace des "Etats, renverra finalement leur ternarité aux oubliettes en 1615.

Jean BATANY

(41) Voir mon article : "Le roi et les trois ordres : quelques vues théoriques en France vers 1400", sous presse dans le recueil *Le roi indo-européen*.

LA TRIFONCTIONNALITE CHEZ F. MISTRAL

Nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer un texte à caractère trifonctionnel dans l'oeuvre poétique de Mistral, même si celui-ci ne se présentait que sous une forme parcellaire et inachevée (*Homage to G. Dumézil, Journal of I. E. Studies*, monograph n° 3, 1982, "A Folk Tale : the three Counsels", pp. 125-131). Mais il s'agissait en fait d'un conte populaire, recueilli et mis en vers par Mistral dans ses *Iscolo d'Or* (éd. Boutière, II p. 980 ; Paris 1970), et largement répandu dans le monde indo-européen et ailleurs, jusqu'à l'Indonésie (Arne-Thompson 910, 910 A et B). Nous avons pu retrouver le modèle sous sa forme la plus achevée dans un conte breton de Luzel "La Miche de Pain" (*Légendes chrétiennes de Basse-Bretagne*, II pp. 193-200 ; Paris 1881).

Mais depuis, en relisant Mistral avec un oeil "dumézilien", nous avons pu identifier trois autres textes à caractère nettement trifonctionnel dont deux au moins ne peuvent remonter, comme dans le cas du précédent, à une tradition orale et populaire, le troisième se rattachant à des cérémonies anciennes où rituel et folklore semblent étroitement imbriqués.

Nous en trouvons deux dans *Calendau* (1866), le deuxième grand poème épique de Mistral après *Mirèio* publiée en 1859. *Calendau* est le nom d'un petit pêcheur de Cassis qui, un jour, a aperçu une femme mystérieusement belle dans les monts de l'Estérel et qu'il a

identifiée à la fée du même nom qui, selon la légende, ensorcelle et rend fous tous ceux qui ont le malheur d'en tomber amoureux. Pour mériter son amour, il entreprend toute une série de travaux dignes de ceux d'Hercule, mais en vain. La jeune femme finit par lui avouer qu'elle n'est pas la fée Estérelle, mais la dernière descendante des Comtes des Baux et que, sa famille étant ruinée, elle a épousé un inconnu de fière allure, le Comte Séveran, qui s'est révélé être un chef de brigands et de contrebandiers. Epouvantée par cette révélation, elle s'est enfuie dans la montagne dès le soir de ses noces, et depuis, c'est là qu'elle vit. Calendau décide alors d'aller provoquer le Comte dans son repaire en lui faisant le récit de ses exploits : c'est dans ce contexte que se situent deux des passages qui nous intéressent, le premier au chant VIII (vv. 316-336), l'autre au chant X (vv. 48-56). Avec le troisième texte, nous retrouvons le grand recueil lyrique de Mistral, *Iis Isclo d'Or*, où une pièce datée de 1877, *lou Lioun d'Arle* (éd. Boutière, pp. 522-536) comporte une strophe remarquable, la onzième (vv. 91-99, p. 532). Ce lion est représenté par le sommet d'une hauteur, le Mont Gaussier, visible depuis un parcours familier de Mistral, la route de Maillane à Saint Rémy, et qui affecte la forme d'un animal couché. Mistral a voulu y voir celle du lion qui figure effectivement dans les armes de la ville d'Arles et a imaginé que l'animal vivant, en chair et en os, fuyant le déclin de la cité, est venu se réfugier dans la solitude des Alpilles où il s'est pétrifié : c'est lui qui évoque pour le poète les splendeurs passées de la ville.

Pour des raisons de méthode, nous étudierons en deuxième place ce texte, immédiatement après celui du chant VIII de *Calendau*, puisque, chaque fois, la trifonctionnalité y apparaît sous son aspect théorique.

Au cours de ses pérégrinations - Mistral a conçu son récit comme une "Quête" dont l'action a pour cadre la Provence immédiatement antérieure à 1789 -, Calendau rencontre les Compagnons du Tour de France en train de se battre au sujet de l'attribution des travaux concernant la ville de Marseille. Le héros intervient pour les séparer ; ceux-ci l'ayant accepté comme juge pour trancher leur

différend, il leur adresse une harangue qui, après une strophe introductive, continue par les trois que voilà :

316 Li païsan tènou en ordre
 Lou terradou : i'a que de mordre
 Dòumaci, rapinous, au gros de la calour,
 Bevènt caud, manjant de garouto,
 320 Eigrejon e picon li mouto.
 Entre d'auvèri de la touto
 E di quatre elemen bravejant la malour,

 Li barcatié, patroun e mòssi,
 Porton la pas e lou negòci.
 325 Van li sòudard en guerro, e fan bàrri de car
 A la patrio. Aven li prèire
 Pèr ensigna ço qu'es de crèire ;
 E li troubaire, que di rèire
 Nous lauson li vertu dins si vers dous e clar,

330 Tocon, encanton, apoullisson,
 E l'ome dur abourgalisson.
 Enfin, à tèms o tard, li sage e li savènt
 Diton li lèi gouvernarello ;
 E quand la nau a si carello
 335 Bèn vouncho d'òli, desfourrello
 Si velo voulountouso, e de Diéu pren lou vènt.

Mistral nous a donné de ce texte la traduction suivante :

"Les paysans tiennent en ordre le territoire : il y a de quoi se mettre sous la dent, grâce à eux qui, après à la vie, au fort de la chaleur, buvant chaud et mangeant des gesses, soulèvent et brisent les mottes. Entre mille hasards, et des quatre autres éléments affrontant la furie, les nautoniers, patrons et mousses, portent la paix et le négoce. Les soldats vont en guerre et font rempart de chair à la patrie. Nous avons les prêtres pour enseigner ce qu'il faut croire ; et les poètes, qui nous louent les vertus des aïeux dans leurs vers doux et clairs, touchent, enchantent, polissent, et civilisent l'homme dur. Enfin, tôt ou tard, les savants et les sages

dictent les lois qui doivent nous régir ; et quand la nef a ses poulies bien ointes d'huile, elle déferle sa docile voilure et de Dieu prend le vent."

Ce passage qui, jusqu'à présent n'a attiré l'attention d'aucun commentateur (l'abbé Briquet, L. Teissier), est incontestablement trifonctionnel et présente l'ordre inverse relevé bien des fois par G. Dumézil : 3 - 2 - 1. Voyons donc maintenant de plus près comment s'expriment concrètement ces notions, la traduction de Mistral restant, comme souvent, volontairement imprécise.

La troisième fonction (9 vers au total) est représentée par deux sortes de personnages : les paysans, ce qui est assez banal, et les "nautoniers", ce qui l'est moins. Les premiers sont caractérisés par la dureté de leur travail et la simplicité de leur vie, deux concepts que nous retrouverons dans l'autre texte de *Calendau*. Par *terradou*, il faut entendre plutôt le terme français "terroir", c'est-à-dire l'ensemble des terres d'une commune, voire celles dépendant d'un seul village. Les *garouto* sont une sorte de pois chiche. *Barcatié* est un mot qui n'apparaît ensuite avec plusieurs occurrences que dans *Lou Pouèmo dóu Rose* pour désigner les mariniers de l'ancienne batellerie du Rhône qui étaient justement voués au commerce des marchandises achetées dans l'Isère pour être revendues à la foire de Beaucaire. Nous retrouverons *negòci* associé à cette fonction dans le *Lioun d'Arle*. Il n'y a qu'un seul trait de caractère apparent : c'est celui exprimé par *rapinous* (un hapax) bien rendu par "après à la vie".

La deuxième fonction est traitée plus brièvement : un vers 1/2 au total, et est représentée par le personnage du "soldat" dans son rôle fondamental : défendre la patrie. En provençal *soudard* n'a aucune valeur péjorative et est employé habituellement au sens de "soldat", en particulier de nombreuses fois par Mistral.

La première fonction se présente sous son aspect canonique en sept vers 1/2. Elle comporte en effet la dualité attendue : la face magico-religieuse, avec les prêtres qui enseignent ce qu'il faut croire et le poètes qui, nous rappelant les vertus des aïeux, jouent un rôle civilisateur à l'égard de l'homme sauvage. La face juridique de cette fonction est incarnée par les sages et les savants qui édictent les lois nécessaires au gouvernement de la société. Remarquons que le couple *prèire/troubaire* est bien attesté dans la tradition irlandaise avec les *druides* et les *fille*. Le vocabulaire

utilisé par Mistral ne présente rien de bien notable : *encanton*, que nous retrouverons dans le *Lioun d'Arle* a presque toujours le sens de "ensorceler, charmer de façon magique" ; *abourgalisson* n'est employé qu'une autre fois au participe passé au sens de "civilisé" (*La Rèino Jano*, II, 175) ; enfin *lèi*, au chant X de *Calendau* sera à nouveau utilisé pour la première fonction.

Les trois vers de conclusion se servent de l'image du vaisseau bien équipé pour prendre la mer qui représente la société idéale parée pour affronter les vicissitudes de l'histoire.

Il faut enfin noter que ces vingt vers forment une sorte de parenthèse, sans transition avec ce qui précède et ce qui suit et reliée de manière très lâche l'ensemble du chant VIII ; et que les artisans à qui s'adresse ce discours ne figurent pas dans le tableau de la société idéale, ce qui est pour le moins étonnant.

Nous avons donc pensé qu'il convenait de rapprocher de ce texte celui qui nous est fourni par la IIème strophe du *Lioun d'Arle* (vv. 91-99). Après avoir évoqué devant le poète le glorieux destin d'Arles sous les Romains et au Moyen Age, puis son déclin à l'époque moderne, le lion parle alors de l'avenir de la Provence tel qu'il peut le concevoir en 1877 :

Pèr l'engano o lou negòci
 que s'enausse quau voudra ;
 pèr lis armo e lou trigòssi
 fague flòri quau poudra :
 95 Tu, Prouvènço trobo e canto !
 E marcanto
 pèr la liro o lou cisèu
 largo-ié tout ço qu'encanto
 e que mounto dins lou cèu !

La traduction, toujours de Mistral, nous donne : "Par la rusé ou le négoce, que s'élève qui voudra ; par les armes et le tumulte, que triomphe qui pourra : toi, Provence, trouve et chante ! Et, marquante par la lyre ou le ciseau répands leur tout ce qui charme et qui monte dans le ciel !".

Comme précédemment, les fonctions apparaissent dans l'ordre 3-2-1. Mais alors que *Calendau* nous offrait le tableau idyllique

d'une société idéale, ici c'est une situation conflictuelle qui nous est proposée dans un schéma de quatre cinq vers, dans lesquels les fonctions 2 et 3 s'opposent à la première en étant nettement dévalorisées. Dans le texte précédent, au v. 324, *negòci* était associé à *pas* ; ici, il l'est avec *engano* qui, chez Mistral, a toujours la valeur nettement péjorative de "ruse, tromperie". En dehors de sens très concrets, nous retrouvons *trigòssi* dans *Calendau* (III, 271-272) avec la valeur de "trouble, tracas" pour qualifier justement le *negòci* : *Retira vuei liuen dóu trigòssi- E dis alerto dóu negòci* = "aujourd'hui retirés du tracas - Et des alertes du négoce" ; et, en l'occurrence, le commerce en question consiste dans la contre-bande et le brigandage !

C'est à la Provence seule qu'il convient, à l'avenir, d'incarner avec éclat les valeurs de première fonction représentées par l'art et plus particulièrement par la poésie (*la liro*) et la sculpture (*lou cisèu*). Le rôle prépondérant de la poésie est plus spécialement souligné par l'emploi des verbes *trobo e canto* avec leur valeur médiévale de "inventer des paroles" et "composer de la musique". Quant à *encanto*, dont nous venons de voir la valeur spécifique, il représente l'ensemble des deux arts illustrés par la Provence.

A la suite de sa victoire sur le bandit Marco-Mau, au chant IX, *Calendau* est reçu en triomphateur à Aix, au moment des jeux qui se déroulent à l'occasion de la Fête-Dieu et qui constitueront la trame du chant X. A cette occasion, on élit 3 personnages :

... l'Abat de la Jouvènço,
Lou Rèi de la Bedocho e lou Prince d'Amour.

50 Soun, éli tres, li gouvernaire,
 Soun, éli tres, priéu e menaire
 Di Jo : vesti de sedo e bèu coume de rèi,
53 Un represento la noublesso,
 Un lou travai e la simplesso,
 Un la paraulo, grand beillesso...
56 Aquéu l'espaso, aquéu l'araire, aquéu la lèi.

La version française est celle-ci : "... l'Abbé de la Jeunesse, le Roi de la Basoche et le Prince d'Amour. Eux trois, ce sont les gouverneurs, eux trois sont les prieurs et maîtres des Jeux : de soie

vêtus et beaux comme des rois, un représente la noblesse, un le travail et la simplicité, un la parole souveraine... Celui-là l'épée, l'autre la charrue, et l'autre la loi".

Les vv. 53 à 56 sont incontestablement trifonctionnels. Nous trouvons d'abord une série *noublesso/travai/paraulo*, avec l'ordre 2-3-1, les deux derniers termes étant explicités par *simplesso* et *grand beillesso*, alors que *noublesso* reste isolé : ceci s'explique par le fait que, chez Mistral, il signifie à la fois "la caste noble" et "la noblesse de coeur et de sentiments", qualités qui sont (théoriquement) attachées à la caste en question. *Simplesso* ne se trouve qu'une autre fois dans l'oeuvre poétique de Mistral (*Pouèmo dóu Rose*, III, 20) où il caractérise les temps anciens, *lou tèms di vièi* : nous avons vu comment le v. 319 du chant VIII concrétisait cette simplicité. Il est bien sûr que la *la paraulo*, au sens premier, n'est pas liée de façon évidente à la première fonction ; mais *grand beillesso*, que Mistral se contente de traduire par "souveraine" (c'est un hapax chez lui) est le féminin de *baile* qui désigne une multitude d'emplois par lesquels s'exerce une autorité quelconque : chef des ouvriers agricoles, bailli, gouverneur, procureur, régisseur, recteur de confrérie, etc. (voir à ce sujet l'article du TDF).

Le v. 56 nous présente la succession des objets merveilleux (ou talismans), selon le même ordre : on y retrouve l'épée et la charrue comme chez les Scythes, d'après Hérodote et Quinte-Curce. Mais le symbole de la première fonction est plus insolite : au lieu de la coupe attendue habituellement et qui en représente l'aspect magico-religieux, on a simplement la loi qui en est incontestablement la face juridique. Rien n'interdit de penser qu'il s'agit, pour maintenir la cohérence de l'ensemble, de la loi sous son aspect concret de code écrit (nous sommes dans un pays de droit romain).

Si l'interprétation de ces vers est relativement aisée, il n'en est pas de même pour les trois personnages énumérés aux vv. 48-49, et rien dans la suite du poème de Mistral n'apporte quelques éclaircissements à leur sujet. Mais heureusement nous en trouvons ailleurs.

E. Garcin, dans son *Dictionnaire*, à l'article "Aix" (I, p. 35) nous en donne cette définition : "Trois grands personnages jouent leur rôle dans cette procession (de la Fête-Dieu) : ce sont *le Prince d'Amour*, *le Roi de la Bazoche* et *l'Abbat ou Abbé de la Jeunesse*. Le premier était pris dans le corps de la noblesse, le second dans celui

du barreau, et le troisième dans celui des métiers".

Le seul à être caractérisé par son nom est *lou Rèi de la Bedocho*. Il est élu par l'ensemble des gens de robe et entouré d'officiers qui rappellent le pouvoir royal : Connétable, Amiral, Grand Maître, Chevaliers. L'auteur qui nous mentionne ces faits, Grégoire, signale en outre que le dimanche de la Trinité, le roi monte sur le trône (celui réservé au véritable roi) dans la grande salle d'audience du Parlement, de même que pour la Fête-Dieu ; par la suite, il se contentera de s'avancer vers le trône, tandis que la cour lève séance.

Les noms mêmes du *Prince d'Amour* et d'*Abat de la Jouvenco* ne présentent en eux-mêmes aucune caractéristique fonctionnelle, et nous avouons n'avoir trouvé aucun renseignement susceptible de nous éclairer. Selon certains, ils se rattacheraient aux légendaires "Cours d'Amour" du Moyen Age, selon d'autres à la chevalerie, pour d'autres enfin, ils auraient une origine religieuse : rien de tout cela n'est convaincant.

Nous avons assez peu de chose sur le *Prince d'Amour*. Dans le TDF (art. *Prince*), Mistral nous dit qu'il était "le premier dignitaire des Jeux de la Fête-Dieu à Aix. Il était choisi autrefois par le conseil de la ville parmi les jeunes gens des familles les plus qualifiées et les plus riches de Provence. Il y avait un *Prince d'Amour* dans beaucoup d'autres villes. C'était le coryphée et le surintendant des fêtes". Cependant, d'après O. Teissier, en 1484, le grand Sénéchal de Provence, Aymar de Poitiers, confirme par lettres patentes l'élection à cette charge d'un gentilhomme de haute naissance, Pierre de Monteulx. Une déclaration du Roi de juin 1668 (Teissier p. 69) rappelle que "... chaque premier jour de May, on a de coutume, en la ville d'Aix, de créer un *Prince d'Amour* qui était autrefois de la noblesse, et qu'on est contraint de créer à présent du Tiers-Etat pourvu qu'il soit possédant fief ou portion d'iceulx..." Et le 30 mai 1719, à Aix, on élit un certain Sigurd de Bresc qui semble bien être un noble (alors que l'abbé de la Jeunesse élu en même temps est un certain sieur Béraud vraisemblablement un roturier). Tout ceci indique bien qu'à date ancienne, le *Prince d'Amour* se rattachait à la noblesse, donc à la deuxième fonction.

L'*Abat de la Jouvenco* est choisi, selon des procédures variables selon les époques, par les jeunes gens sur une liste de candidats

présentés par les Syndics des Arts et Métiers qui assuraient aussi les dépenses inhérentes à sa charge. Au début, il s'agissait d'un jeune homme ; par la suite, on nommera des gens de tout âge, d'où l'appellation d'*Abat de la Vilo*, d'*Abat d'ou Pople* qu'on lui donnera (Mistral, art. *Abat* du TDF) et qui évoque plus nettement la troisième fonction.

Quelques traits s'y rattachent plus clairement. L'*Abat* percevait "le droit de pelote" prélevé sur les dots des habitants épousant des veuves ou des étrangères, ou sur celles des filles sortant des limites de la ville pour épouser des étrangers (Grégoire). Il réglait les charivaris quand une veuve se remariait : le mari devait alors donner un pourboire à la jeunesse (pain, vin, viande...). O. Teissier rapporte qu'à Cagnes-Vence les abbés faisaient jouer des aubades aux portes des filles du village qui, pour la fête de Noël, devaient faire des gâteaux marqués chacun d'un signe particulier qui étaient mis aux enchères par les soins d'un jeune paysan.

On note une confusion entre les fonctions pratiques du *Prince* et celle de l'*Abat*. Nous venons de voir que, sans doute à cause des difficultés financières de la petite noblesse provinciale, que le premier pouvait être pris dans le Tiers-Etat sous certaines conditions. A partir de 1729, "le droit de pelote" lui sera même affecté. Et l'un et l'autre règlent les jeux, les danses, les charivaris, etc...

D'autres coutumes de nature identique à celle-ci et où l'on peut déceler une structure trifonctionnelle sont également signalées dans d'autres villes de Provence.

Au 17ème siècle à Draguignan selon F. Mireur, la jeunesse se répartissait en quartiers pour les bals de carnaval. Les clercs du Palais, sujets du Roi de la Basoche, avaient la place de l'Observance ; le *Grand Jouvent* (= "la Grande Jeunesse") réunissait place du Marché les fils de famille présidés par le Prince d'Amour ; les artisans qui se nommaient eux-mêmes "Jeunesse des Roumains" (?) se rassemblaient Place de Portaiguières, du Cros et de la Porte Romaine (aujourd'hui Place aux Herbes), tandis que les *bassaquets*, c'est-à-dire les journaliers agricoles (termes inconnu en ce sens de tous les dictionnaires, même du TDF) se contentaient du modeste Marché-Neuf.

A Aups pour le 15 août, une procession se divisait en quatre groupes : le premier dirigé par le premier Consul de la ville,

capitaine de l'année précédente et chef du Guet ; le deuxième par l'Abbé de la Jeunesse, mais on ne nous dit pas de qui il était composé ; enfin suivaient en troisième et quatrième position les artisans et les cultivateurs.

Ce sont les processions de la Fête-Dieu qui nous fournissent encore l'amorce d'une nouvelle direction de recherche. En effet, F. Benoit écrit (p. 240) : "Si, à Avignon, à Toulon, la cérémonie ne comportait plus qu'une procession religieuse, la fête avait gardé un caractère agraire dans les bourgs, à Salon, à Valréas, où le cortège de la Fête-Dieu, nous l'avons vu, dépouillé de l'apparat érudit qu'il avait à Aix, était réduit à une procession de paysans, derrière le roi de l'*Eissado*, de la *Badacho* et des Bouviers". Le dernier terme est clair : avec les Bouviers, nous retrouvons les agriculteurs-éleveurs propres à la troisième fonction, les *vaiçiya* de l'Inde védique. Les deux premiers rois sont plus difficiles à interpréter. Mistral encore une fois nous fournit de précieuses indications avec son TDF. A l'article *eissado* = "houe", il nous dit que le *rèi de l'eissado* était le "nom qu'on donnait à Salon à un dignitaire que les paysans élisait entre eux et qui, à la procession de la Fête-Dieu, marchait en cérémonie avec sa houe en guise de sceptre". L'utilisation de la houe comme sceptre, ainsi que sa place dans le cortège, nous permet de rattacher le personnage à la première fonction. *Badacho* est plus obscur. Mistral se contente de dire que c'est "un outil de bûcheron" et que le *rèi de la Badacho* est le "dignitaire qui, à Salon figurait avec un cortège à la procession de la Fête-Dieu et représentait l'industrie" (TDF, art. *badacho*). Cet outil est en fait une sorte de serpe à long manche (c'est le sens de *bedougue* en gascon moderne) : peut-on y voir l'assimilation à une arme qui permettrait de rattacher son utilisateur à la deuxième fonction ? Dans l'état actuel de la question, il nous est impossible de le dire. Mais on ne voit pas bien comment Mistral peut relier ce personnage à l'industrie dans une région où il n'y en eut jamais beaucoup.

Mais contrairement à ce que semble penser F. Benoit, sans doute sous l'influence de théories mannardtiennes qui traînent encore çà et là dans certaines études de folklore, on n'a pas le passage d'un rite agraire primitif conservé dans sa forme originelle à la campagne à une forme beaucoup plus élaborée dans les villes grâce à des apports érudits et religieux, mais sans doute l'inverse. Ce serait plutôt les

cités d'une certaine importance qui auraient conservé le souvenir et la structure de cérémonies à caractère trifonctionnel se déroulant à certaines époques de l'année (le carnaval, le 1er mai, le 15 août évoquent les grandes fêtes celtiques, à l'exception de Samain, le 1er novembre, qui ne paraît pas représenté).

Remarquons aussi qu'au niveau de la première fonction, le clergé n'apparaît jamais, ce qui confirme bien l'origine païenne de ces fêtes : elles remontent sans doute bien plus haut que le Roi René à qui Grégoire en attribue la paternité, alors que Mistral, dans une note, pense qu'il faut remonter jusqu'à Rome et même jusqu'à l'Inde.

Ces trois textes de Mistral imposent une série de constatations : au niveau de la première fonction, le roi apparaît peu, sauf sous la forme du *Rèi de la Basocho* ; il en est de même pour les prêtres, sauf aux vv. 327-28 du chant VIII de *Calendau*. Cette absence est particulièrement remarquable dans les Jeux de la Fête-Dieu, en principe d'essence religieuse. La première fonction est donc surtout représentée par les juristes et les artistes. On ne peut donc y voir une résurgence du schéma médiéval mis en évidence par J. Batany et G. Duby des *oratores - bellatores - laboratores*, dont personne, à notre connaissance, n'a encore signalé l'existence dans la littérature médiévale d'Oc (ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'y trouve pas).

L'image de la société idéale offerte au chant VIII ne correspond pas non plus à l'apologue classique des membres, de l'estomac et de la tête, encore vivant au 18ème siècle, au moins sous forme de *topos* scolaire. Ce n'est pas davantage un emprunt savant à *la République* de Platon que Mistral aurait pu connaître par ses études classiques (on aurait alors philosophes et magistrats - guerriers - artisans et laboureurs).

Dans le même passage au v. 323 la troisième fonction est représentée par une catégorie insolite de personnages *li barcatié*, même s'il s'agit vraisemblablement en fait des mariniers utilisant le Rhône comme voie commerciale. Nulle part on ne trouve de marins à ce niveau, sauf en Scandinavie avec le dieu Njördhr, et encore celui-ci a-t-il un rôle orienté de façon toute différente. En outre une influence de cet ordre sur Mistral est hautement improbable !

Car il est bien évident que le poète provençal n'a pas sorti de

sa seule imagination ces récits trifonctionnels et que conséquemment se pose le problème de ses sources éventuelles.

Or, première remarque, nous savons que c'est le livre de Grégoire qui a inspiré Mistral pour sa description des Jeux de la Fête-Dieu au chant X de *Calendau* : mais ni chez cet auteur, ni chez les autres qui ont traité de ce sujet, malgré les éclaircissements qu'ils ont pu nous apporter, nous n'avons pu trouver la trifonctionnalité exprimée de façon aussi nette que chez Mistral, en particulier dans une série analogue à *noublesso/ travai/ paraulo*, ni dans des objets symboliques comme *espaso/ araire/ lèi*.

Pour l'ensemble des trois textes, il faut donc explorer d'autres voies possibles.

Mistral connaissait les troubadours par les recueils de Raynouard et de Rochegeude, et par les célèbres *Vies* de J. de Nostredame ; mais ce n'est pas la poésie courtoise médiévale qui pouvait lui offrir une image et une théorie de la société idéale. Les chants VIII et X de *Calendau* sont inspirés également, pour le premier du livre d'Agricol Perdiguier sur le Compagnonnage, pour le deuxième de l'ouvrage de Ch. de Ribbe sur Pascalis le grand patriote provençal. Mais l'un est tout imprégné d'idées égalitaires et socialisantes bien dans l'atmosphère de 1848, et donc sans grand rapport avec la vision d'une société hiérarchisée, et l'autre est seulement un ouvrage historique.

Parmi les autres sources possibles de *Calendau*, on a cité *Lyonnel ou la Provence au 13ème siècle*, roman historique dans le style "troubadour" par L. F. de Villeneuve-Bargemont, publié d'abord anonymement ; pour notre part, nous avons envisagé aussi les nombreuses histoires de la Provence plus ou moins mythiques antérieures au poème de Mistral (César de Nostredame, Peiresc, Mary-Lafon, Méry, Papon, etc...) : aucune de ces recherches ne nous a apporté l'amorce d'une solution.

Lou Lioun d'Arle avait été inspiré à Mistral par la lecture du *Roman d'Arles* de Bertrand Boysset, écrivain arlésien du 15e siècle et auteur en outre d'un *Livre de Raison* et d'un *Traité d'Arpentage*. Le *Roman* est un poème qui évoque les origines romaines d'Arles et sa gloire médiévale, en s'inspirant d'ailleurs largement de récits mythiques et des données pseudo-historiques des Chansons de Geste françaises du cycle de Guillaume d'Orange.. Mais, rien dans ce texte

n'évoque en quoi que ce soit la onzième strophe de la pièce des *Isclò d'Or*.

Ajoutons que la correspondance de Mistral actuellement éditée (avec Roumanille, P. Meyer, P. Devoluy) ne nous fournit aucune indication supplémentaire, le poète restant toujours extrêmement peu prodigue de confidences sur la genèse de ses oeuvres.

Il reste une dernière piste possible que nous n'avons pu explorer : c'est celle qui pourrait venir de Catalogne. Entre 1864 et 1866, date vraisemblable de composition de la deuxième partie de *Calendau*, se situe la période "catalaniste" et "autonomiste" de Mistral durant laquelle il était très lié avec les "trobaires" d'Outre-Pyrénées : Balaguer, Quintana, Pelaiz Ruiz, Damase Calvet... Il est possible que ce soient eux qui lui aient suggéré cette vision de la société. Mais si cette hypothèse se vérifiait, on ne ferait que déplacer le problème, car il faudrait alors découvrir le modèle qui aurait inspiré les poètes catalans.

J. C. RIVIERE

BIBLIOGRAPHIE

- F. BENOIT *La Provence et le Comtat Venaissin - Arts et Traditions populaires* ; Avignon 1975.
- J. BRIQUET (Abbé) *Agricol Perdiguiet* ; Paris 1955 (chap. sur Mistral pp. 394-418).
- E. GARCIN *Dictionnaire historique et topographique de la Provence ancienne et moderne* ; Draguignan 1835.
- G. GREGOIRE *Explications de cérémonies de la Fête-Dieu d'Aix en Provence* ; Aix 1777.
- F. MIREUR *Le Royaume de la Basoche à Draguignan* ; 1980.
- F. MISTRAL *Lou Tresor dóu Felibrige (TDF)* ; dictionnaire provençal français ; 2 vol. ; Aix 1968.
- A. PERDIGUIER *Le Livre du Compagnonnage* ; 1839.
- Ch. de RIBBE *Pascalis, étude sur la fin de la constitution provençale* ; Aix 1854.
- L. TEISSIER *Calendau : introduction au poème de Mistral* ; Montpellier 1959 (ronéot).
- O. TEISSIER *Le prince d'Amour et les abbés de la Jeunesse* ; 1981.
- L.F. de VILLENEUVE -
BARGEMONT *Lyonnell ou la Provence au 13e siècle* ; 3 vol. Paris, 1824.

ANALYSE TRIFONCTIONNELLE
DE L'EPOPEE PARISE LA DUCHESSE (13e s.)

Au quatrième trimestre de l'année 1986 une épopée est sortie de l'ombre. *Parise la Duchesse*, épopée de la Geste de Nanteuil, puisque son héroïne Parise est fille de Garnier de Nanteuil, a été composée, dans la forme qui nous est parvenue, aux alentours du second quart du 13e s., assez probablement dans le nord-est ou l'est. Elle est contenue dans un unique ms. de la BN, du milieu du 13e s. et copié dans la région francoprovençale. Elle avait sombré dans l'oubli le plus total après la fin du 14e siècle. Elle fut éditée pour la première fois en 1836 (collection *Romans des douze pairs de France*, IV) puis à nouveau (et très correctement) en 1860 (collection *Les Anciens Poètes de la France*, IV). Par la suite un chercheur a publié en allemand en 1889 à Vienne une courte comparaison entre *Parise* et *Wolfdietrich*, selon laquelle l'oeuvre remonterait à un fonds ancien "westfränkisch". Une réponse à cette opinion se fit attendre près de 40 ans. Elle vint en 1927 sous forme d'un petit article de six pages, publié en allemand dans une revue finlandaise (NM 28, 146-151), où D. Scheludko y voit, à l'inverse, une oeuvre tardive dont "toutes les sources" sont identifiables et qui apparaît comme une marqueterie agrémentée de quelques motifs folkloriques. Quinze ans plus tard (en 1942), Ph. A. Becker, toujours en allemand, consacre un petit article de cinq pages (ZFSL 64, 436-440), à montrer

(de façon peu convaincante d'ailleurs) que *Parise* imite *Bueve de Hantone*. Deux autres petits articles, en anglais, s'attacheront à donner les résultats d'analyses paléographiques ou codicologiques.

On voit donc qu'en 1986 on avait vite fait le tour du sujet. Depuis quelques années un collègue aixois, G. Andrieu, en avait entrepris l'édition. A sa mort prématurée une de ses collègues aixoises, M. Plouzeau, en a repris les matériaux et a élaboré une remarquable édition critique avec commentaire, au total près de 650 pages, dont j'ai rendu compte dans la *RLiR* 51, 284-287.

Cependant il m'a semblé que le texte ne recevait pas tout l'éclairage qu'il méritait à partir d'un travail philologique impeccable et exhaustif et d'une étude littéraire rigoureuse et riche en matériaux. Il me semblait que certains points de vue, dont G. Dumézil a démontré la valeur, pouvaient aider à donner au texte une autre dimension, étant d'ailleurs entendu qu'il me faudra ultérieurement reprendre la question des rapports entre *Parise* et *Wolfdietrich*. Je partirai en premier lieu d'une analyse sommaire de l'ensemble du texte, qui permettra de situer dans leur contexte les éléments que je vais privilégier dans mon étude.

ANALYSE SOMMAIRE

Le duc Raimont, duc de Saint Gilles (1), commande Vauvenice (lieu mal identifié), ainsi que Beaucaire, Tarascon et Valence. Il est l'époux de *Parise*, fille du duc Garnier de Nanteuil assassiné par douze *pers mout felons... del lignaige al cuvert Ganellon*. A l'Ascension, Raimont tient une *cort* à laquelle participent les félons. Béranger, leur chef, les incite à tuer la fille après le père, afin de se mettre à l'abri d'une vengeance et de faire épouser au duc la fille de Béranger. Le plan établi consiste à l'empoisonner [1-55]. Trente pommes magnifiques sont garnies d'un poison violent. Un serviteur est chargé de les apporter à *Parise*. Une fois sa mission accomplie, il est jeté dans un puits par les félons [56-92]. Le frère de Raimont, *Beuve*, vient rendre visite à sa belle-soeur. Celle-ci offre innocemment une pomme à son *serorge*, qui meurt aussitôt [93-110]. Affolement de *Parise*, dont la chambrière,

(1) Il est duc de Saint Gilles par son mariage avec *Parise* [424-430], qui lui a aussi sans doute apporté Avignon [1505 et 1517-18].

Eglantine, propose de se débarrasser du cadavre en le jetant à l'eau. Elles le font. Malheureusement, des pêcheurs trouvent le corps et le ramènent à la ville [111-137]. Pendant ce temps Parise est allée à la messe. A l'issue de l'office, elle rencontre son mari qui lui demande des nouvelles de Beuve. Elle affirme ne pas l'avoir vu. A ce moment précis on apporte le corps de Beuve qui tient dans ses mains encore un morceau de pomme qui se révèle empoisonné [138-167].

Béranger délibère avec les félons sur la situation. La duchesse est enceinte, dit-il, et elle peut donner le jour à un fils qui accroîtra encore les risques de châtements pour eux [168-181]. Un des félons propose un stratagème. Il va se déguiser en pèlerin et, accueilli par Raimont, lui dit venir de Rome où il a entendu la confession d'une femme, dont il ressort que c'est sans aucun doute Parise qui a empoisonné Beuve [182-239]. Fureur de Raimont, qui fait mettre sa femme dans les fers, puis un jeune homme de son lignage, qui a tué le faux pèlerin et dont il ne sera plus parlé [240-271].

Les félons se réunissent à nouveau et l'un d'eux, Milon, propose un nouveau stratagème. Il profitera des liens anciens qui l'unissent à la duchesse pour réclamer d'être son champion. Mais au moment du combat judiciaire il se *laira chaoir a terre de son gré*. Béranger se charge d'une mise en scène : "Il y a eu, dit-il en substance au duc, meurtre impie d'un pèlerin et meurtre de Beuve. La duchesse est l'instigatrice du second car elle m'avait sondé à ce sujet. Et ce je suis prêt à le démontrer les armes à la main". Milon, le comparse, s'avance et est agréé comme champion [272-343]. Après être allée à l'église, la duchesse va trouver le vieux Clarembaut, loyal vassal, pour lui exposer la situation. Il pressent la machination du duel et décide de demander un entretien à Raimont afin de l'éclairer [344-392]. De son côté Milon truque ses armes et son équipement pour être plus facilement vaincu. Le lendemain Milon puis Raimont vont au *grant mostier Saint Gile* entendre la messe et faire leurs vœux. A la sortie, Clarembaut attend le duc et, dénonçant le stratagème qu'il prête à Milon, lui propose son fils aîné Girart comme champion de la duchesse. Refus de Raimont. Le duel judiciaire est préparé [393-455]. Les deux combattants, Béranger et Milon, prêtent serment sur les reliques et se font revêtir de leurs armes [456-518]. Le duc annonce solennellement à Milon que, tenant compte de la mise en garde de Clarembaut, il le fera pendre en cas de défaite [519-559]. Dans le combat, les armes sciées et la selle mal sanglée placent vite Milon en posture de *recreü* et les gardes du duel le remettent au duc. Ses complices veulent le racheter mais le duc le fait pendre [560-610].

Raimont veut faire brûler vive ou écorcher sa femme. Mais cette dernière lui annonce qu'elle est enceinte ; qu'il la laisse accoucher avant de la punir. Le duc reste inflexible. Elle demande alors à se confesser ; ce qui lui est accordé. L'évêque à qui elle se confesse est du lignage des félons. Violant le secret de la confession, il clame qu'elle a avoué le meurtre de Beuve, ce qui est naturellement faux. Un clerc a le courage d'accuser le sacrilège de l'évêque qui est livré au feu. Emu de tant d'acharnement contre sa femme, le duc commue la peine capitale en banissement [611-721]. Elle se rend chez Clarembaut. Il lui donne comme escorte les dix plus âgés de ses quatorze fils, pour quinze ans. Après une dernière visite à son mari endormi qu'elle bénit, elle quitte le *regné* [722-784].

La troupe gagne la Hongrie. Parise accouche dans une forêt d'un fils marqué sur l'*espaule destre* de la *crois roiel* [825]. Parenthèse du poète annonçant l'issue du poème : ce fils punira les traîtres et deviendra roi de Hongrie [839-843]. Dès la première nuit le nouveau-né est dérobé par trois larrons qui l'amènent au roi de Hongrie, Hugues [785-889].

Les larrons (2) demandent au roi de le baptiser ; ils s'occuperont ensuite de son éducation pour en faire un voleur. Le roi accepte. Mais quand le roi voit le nouveau-né nu (voit-il alors la *crois roiel* ? - le texte ne le dit pas), il change le programme, lui donne son propre nom, et se charge de son éducation. [890-905]. Parise de son côté gagne Cologne avec son escorte et, là, devient la nourrice d'Antoine, fils du comte Tierri de Cologne [906-962].

Quinze ans s'écoulent. L'enfant a appris les lettres puis *as tables* ("sorte de trictrac qui se joue avec des dés et est enseigné avec les échecs aux jeunes nobles") et *eschas a joier* ; il y est d'ailleurs invincible. Il sait aussi combattre en chevalier. Le roi *l'aime plus que nule rien fors Dé* [973]. Un jour, après le dîner, le roi propose donc à tout son *barnaje* d'accepter, puisqu'il a. c. ans *passés*, que sa fille épouse son filleul qui sera couronné aussitôt et lui succèdera à sa mort [963-988]. Ce projet est aussitôt combattu par Gontagle, un cousin de Ganelon et des félons de Vauvenice. Comment peut-on donner, de préférence à tant de ducs et de comtes, la couronne à un enfant trouvé ? [989-1004].

Gontagle propose alors au roi une première épreuve. Faisons venir les trois larrons qui ont amené l'enfant à la cour. Qu'il passe quelques instants à leur contact puis ils le conduiront de nuit pour voler le trésor. S'il est noble et de haute naissance, il n'y dérobera pas *.l. denier moneé* [1012]. Le roi objecte d'abord que son jeune âge peut amener Huguet à céder mais finalement Gontagle obtient que l'épreuve soit organisée [1005-1021].

Les larrons invitent donc Huguet à venir chez eux pour qu'il leur montre, disent-ils, ses talents aux *eschaxs* et aux *dez*. Après le repas, ils le convient à participer au vol du trésor du roi. Indignation d'Huguet qui sous la menace doit cependant s'associer à l'expédition. Ils l'envoient dans la chambre du trésor. Huguet ne prend rien de tout l'or et l'argent qu'il voit. Il se contente de prendre trois magnifiques dés d'ivoire. A son retour il annonce qu'il a *gaaigné qui vaut .IIII. citez*. Joie des larrons qui lui demandent quel est son butin. "Oui, à condition que vous n'en demandiez pas votre part" répond-il. Et il révèle qu'il a pris trois dés magnifiques. Les larrons exultent : "Quelle chance ! Il va faire notre prospérité. Il sera roi avant un an". La nuit passée, ils racontent au roi le comportement d'Huguet [1022-1084].

Perplexe, semble-t-il, le roi fait appeler Gontagle, qui demande une seconde épreuve, à l'église. Le roi accepte. Huguet doit venir en procession à l'église porteur du *branc* du roi. Les trois larrons

[2] Qui sont appelés des barons dans le manuscrit unique aux vv. 1007 et 1107 (mais entre les deux on trouve constamment *larrons* aux vv. 1020, 1032, 1042, 1061, 1069, 1070, 1074, 1082).

l'escortent. Il entre et se signe puis de dirige vers son parrain. A ce moment Contangle révèle le vol de trois dés au cours de l'effraction et exige que le voleur se dénonce. Huguet répond : "Je ai les dez [1125] mais rien d'autre". Et il montre les trois dés. Le roi est convaincu : "Je vous ferai épouser ma fille ; je ferai mettre sur votre tête la couronne d'or ; vous aurez ma terre à l'issue de mon règne". Remerciements d'Huguet qui, en a parte, affirme la priorité absolue de la quête de ses parents [1085-1149].

Un repas est organisé au palais royal et à son issue le roi annonce à sa fille son intention de la marier à Huguet. La jeune fille remercie son père. A l'inverse Huguet se livre à une méditation douloureuse sur cette croix royale, marque plutôt de tourments. Les fils de la noblesse sont en émoi. Ils sont scandalisés de devoir avoir comme roi un enfant trouvé. Ils souhaitent sa mort [1150-1184].

Le fils de Contagle présente alors son plan. Il s'agit d'inviter Huguet à une partie d'échecs dans une cave. Les conjurés feront dégénérer la partie en insultes touchant la naissance d'Huguet ; il réagira et les conjurés auront un bon prétexte pour le tuer. Huguet, invité, pressent ce qui va arriver et avertit qu'il ne faudra pas parler de sa naissance. Les conjurés feignent au contraire la soumission à l'égard de leur futur roi. Huguet se laisse donc entraîner dans un tournoi d'échecs face aux fils de quatre comtes. Huguet gagne toutes les parties et propose même de leur donner gratuitement des leçons. Mais les visages se ferment ; les conjurés sortent les couteaux et profèrent l'insulte de *fil a putain* qui déclenche la fureur d'Huguet. Il frappe et brise le crâne du fils de Contagle. Les trois autres l'attaquent. Tenant à la main l'échiquier, il leur fait face. Bien que blessé par des coups de couteaux, il tue du poing l'un des assaillants et de l'échiquier les deux autres. Il remonte de la cave en prenant soin de fermer toutes les portes à clef puis, arrivé dans la grande salle du rez-de-chaussée, il jette les clefs par une fenêtre [1185-1255].

Le reste peut se résumer plus rapidement. Huguet s'enfuit pour ne pas être puni ; il s'en explique à la fille du roi et il ajoute qu'il a fait voeu de ne pas dormir deux nuits dans le même logis tant qu'il n'aura pas vu son père et sa mère. Il la charge de saluer son père. Le roi, mis au courant, envoie deux chevaliers pour le faire revenir, mais c'est en vain. Huguet est vite sur les traces de sa mère qu'il finit par retrouver à Cologne. Elle lui raconte qui est son père et ce qui s'est passé jusqu'à sa naissance. Il se prépare à partir pour Vauvenice [1256-1600].

Pendant ce temps Raimont se prépare à épouser la fille de Béranger et à lui donner la terre de Parise. Révolte du fidèle Clarembaut qui quitte Vauvenice et fait reconstruire un château-fort, la Neuve-Ferté, d'où il ravage les terres du duc. Huguet et Antoine, le fils de Thierrri de Cologne - qui a bu le lait de Parise, devenue nourrisse après l'enlèvement de son fils - arrivent et apprennent la situation. Succession de combats. Révolte des bourgeois contre le duc. Combat singulier du duc contre son fils, qui, à la différence de son père, connaît l'identité de son adversaire. Après plusieurs batailles et scènes houleuses, le père retrouve son fils. Les félons sont arrêtés et les bourgeois font de somptueux cadeaux à Huguet [1601-2741].

Huguet, Antoine, Raimont et les fils de Clarembaut partent pour Cologne. Nouvelle célébration du mariage entre Parise et Raimont. Retour de tous à Vauvenice. Les félons avouent leur crime à Parise [2742-2883]. Deux messagers du roi de Hongrie qui cherchent Huguet arrivent à la cour. Huguet les traite magnifiquement mais ne se fait pas reconnaître. Au récit qu'à leur retour ils font de leur séjour à Vauvenice, le roi comprend qu'ils ont été chez Huguet. Il vient donc en personne. Dans un premier temps Huguet demande à son père de présenter Antoine comme étant son propre fils. Naturellement Hugues ne reconnaît pas Huguet et s'en retourne. C'est alors qu'Huguet se fait reconnaître. Les principaux félons sont brûlés vifs à l'instigation d'Hugues. C'est alors qu'à Aix (où se superposent Aix-en-Provence lieu "réel" et Aix-la-Chapelle lieu mythique) a lieu le mariage et le couronnement d'Huguet, à l'issue duquel il paraît bien qu'il fut porté triomphalement. Enfin l'épopée s'achève sur son installation sur le trône royal d'Hongrie [2884-3106].

Le sujet général de l'épopée est posé clairement dès les 16 premiers vers du poème. On y apprend que règne à Vauvenice, un duc de Saint Gilles, le riche dux Raimont [5], marié à Parise, elle-même fille de duc. *Dex lor dona .I. fil qu'on appella Hugon* [12], mais au moment où commence le récit il n'est pas encore né. En face du couple se dressent *.XII. pers mot felons Qui lor seignor (= le duc Garnier, père de Parise) murtrirent par mout grant traïson* [15-16].

Le déroulement de l'épopée nous montrera comment Huguet, le fils du duc, va devenir *roi d'Ongrie* [3103], c'est-à-dire va s'élever à la royauté, et ce, dans un pays dont il n'est pas l'héritier.

Le prologue est stéréotypé :

Seignor, plait vos oïr gloriōse chançon,
Par itel covenant que Dex grant ben vos dont ?
C'est de l'ost Charlemaine, le nobile baron,
Qui conquist mainte terre et mainte regiōn.

On peut le comparer à celui du *Charroi de Nîmes* :

Oez, segnor, Dex vos croisse bonté,
Li gloriēus, li rois de maiesté !
Bone chançon plest vous a escouter

Del meillor home qui ainz creüst en Dé ?
 C'est de Guillelme, le marchis au cort nes
 Conme il prist Nymes...

Mais on y relève aux vv. 1 et 3, deux éléments surprenants. D'abord la qualification de *glorïose* donnée à la chanson. En général la chanson est qualifiée de *bone* dans la plupart des épopées ayant un début similaire (cf. *Couronnement de Louis* C 3, *Moniage Guillaume II* 1, *Prise d'Orange* 3, *Charro de Nîmes* 3, *Girart de Roussillon* 1, *Garin le Loheren* 1, *Aspremont* 1, *Les Saisnes* 2, *Hervis de Mez* 2, *Bueve de Hantone*, *Beatrix* 3, *Gaufrey* 2, *Gaydon* 2, *Girart de Vienne* 1, *Gui de Nanteuil* 15, *Huon de Bordeaux* 3, *Jourdain de Blaye* 3, *Prise de Cordres* 2, *Simon de Pouille* B3) ; certes on peut aussi trouver d'autres formules isolées (p. ex. *cançon de fiere estoire ds Aiol* 5 *mervaillose chançon ds Bataille Loquifer* 1, *Chançon de joie et de boudour ds Raoul de Cambrai* 1 etc...) mais *glorïos* est surprenant à cet endroit. Il est vrai qu'on trouve assez souvent l'adjectif *glorïos* dans l'exorde d'une chanson de geste, mais c'est pour qualifier Dieu (ou Jésus) souvent sous la forme *li glorïos* (cf. supra *Charroi de Nîmes* ou aussi *Huon de Bordeaux* v. 2). En effet l'adjectif *glorïos* est très généralement l'épithète de Dieu (fréquent dès la *Chanson de Roland*), de Jésus ou de la Vierge, voire des saints. Accolé à un nom désignant un récit, le mot appartient aussi au vocabulaire religieux et signifie "divin, miraculeux". *Li Ver del Juïse*, sermon de style épique en laisses d'alexandrins (du début du 12e s.), commence ainsi : "*Sanior, oiez raison glorïose et saintisme !*" et un *Sermon* de Maurice de Sully (début du 13e s.), éd. C.A. Robson, p. 10, 4, débute en ces termes : "*Un glorios miracle nos raconte li evangiles d'ui, que Nostre Sire Deus fist en cel tens*". En fait je ne connais qu'un cas similaire à celui de l'exorde de *Parise*, il s'agit de la *Chanson d'Antioche* v. 2 : "*Se vos volés cançon glorieuse escouter*". Or ici *glorios* se justifie par le fait que la chanson raconte l'origine et le début de la première croisade, c'est-à-dire la reprise par les Chrétiens de Jérusalem et du saint Sépulcre ; il n'y a rien de tel dans *Parise*. La qualification met donc puissamment en relief le caractère miraculeux des faits ici racontés.

La solennité du début est encore accrue au v. 3 par l'introduc-

tion de *l'ost Charlemaine*. Les éditeurs ont naturellement noté que ni Charlemagne ni son armée n'interviennent dans *Parise*. Pour les uns (Guessard et Larchey), l'auteur du poème, sans le faire rentrer dans le "cycle carlovingien", "a prétendu au moins l'y rattacher par analogie de composition, et placer pour ainsi dire, dans la même galerie, un tableau de la même école". Pour sa dernière éditrice, "ce début sonore est sans doute un démarquage maladroit de chansons antérieures" [291] et elle cite *Gaydon*, où Charlemagne tient un rôle important et est à ce titre cité dans le prologue. A mon sens, Charlemagne est ici invoqué comme le garant d'un fondateur de dynastie, ce que sera Huguet. Cette explication permet aussi de résoudre une autre difficulté, tout à la fin de l'épopée, lorsque Huguet est couronné *dedanz Hais* [3073], c'est-à-dire à Aix-en-Provence, mais dans *la chapelle* [3088], ce qui ne s'explique pas bien, sauf si l'on croit, comme la dernière éditrice, à une association implicite d'Aix-en-Provence avec Aix-la-Chapelle. Enfin l'éditrice dans la même note (aux vv. 3087-88) a aussi attiré l'attention, à juste titre, sur le fait que ce couronnement semble se clore, dans la dernière laisse du poème, par une scène de portage du nouveau roi, épisode presque unique dans la littérature médiévale française (un seul autre exemple dans *Florence de Rome*, au premier quart du 13e s.), et qui donne à l'accession au trône d'Huguet une allure particulièrement majestueuse.

Pour le déroulement de l'intrigue deux éléments sont absolument nécessaires : l'exil de la duchesse, porteuse du petit Huguet et l'investiture de celui-ci, comme gendre et héritier, par le roi de Hongrie. Le reste en découle naturellement. Exilé, il est reçu à la cour du roi ; choisi comme son héritier, il ne peut envisager de monter sur le trône sans connaître sa lignée. Ces deux éléments sont très étroitement symétriques et méritent d'être analysés de près. Ils ont une cause commune, l'hostilité d'un lignage de félons, le lignage de Ganelon, qui se manifeste aussi bien à Vauvenice qu'en Hongrie. Ils se terminent l'un et l'autre par un départ du héros.

Examinons le second épisode [977-1285]. On a vu que lorsque le roi Hugues a proposé à l'assemblée de ses barons de faire d'Huguet son gendre et successeur, Gontagle s'est levé pour protester. Ce Gontagle, cousin de Béranger et de Hardré, - les deux chefs des félons de Vauvenice et les deux principaux protagonistes du premier

épisode -, va instituer et faire agréer par le roi une première épreuve. Il va s'agir d'expérimenter la capacité d'Huguet à résister à l'appât de l'or et de l'argent mal acquis. Il est rendu aux trois larrons qui l'ont enlevé à sa mère et donné au roi ; ceux-ci avancent, pour l'attirer à eux, leur désir d'apprendre à jouer aux échecs et aux dés [1024]. Nous voyons là ce qui va être un thème d'unité dans les trois moments de cet épisode : le thème du jeu, jeu d'échecs ou jeu de dés. En tout cas, repoussant toute cupidité, Huguet se borne à mettre *an son sein* trois dés magnifiques. Curieusement, à le voir revenir les mains vides, les larrons sont joyeux. Ils sont d'ailleurs si peu des larrons qu'à deux reprises, par un lapsus (?) révélateur, le ms. les nomme *barons* [1007-1106]. En tout cas Huguet leur raconte ce qu'il a fait, à la seule condition, étrange, qu'ils ne demandent aucune part de ce qu'il a ramené. Après son récit les larrons redoublent d'allégresse et annoncent déjà l'avènement au trône, et dans l'année, de Huguet. Ils font dès lors des rêves dorés, couchent leur protégé et le lendemain matin, racontent tout au roi. Celui-ci jette un *sopir* [1085]. Que signifie ce soupir ? Le passage est très énigmatique :

Quant l' (= le récit des faits par les larrons) antandi li rois, s'a .I. sopir geté.

Gontagle de Losane a fait li rois mander :

"Oez de mon fillou comment il s'est provez".

- "Sire, ce dit Gontagles, mout par a bien ovré ;

Encor le porrai mieuz, s'i vos plait, esprover.

Or le faites demain au mostier amener :

S'il est de aut parage et de grant paranté,

Adonc serai ge bien de quel jent il est nez."

- "Gontagles, dit li rois, trop vos poëz pener ;

Certes, se il amande, que il soit queronez,

Vos en seroiz pandus et en aut ancroëz."

On voit donc que ce récit est très vague et susceptible de plusieurs interprétations. Guessard et Larchey l'ont compris de la façon suivante : "Le roi soupire en l'apprenant, mais il espère encore que le jeune homme s'amendera" [XXVI]. On voit que leur interprétation repose surtout sur le sens donné à *se il amande*, c'est-à-dire "s'il fait réparation". Or M. Plouzeau croit plutôt que le sens en est "s'il grandit" ; on pourrait aussi comprendre "s'il

triomphe". Je crois que toute cette ambiguïté est voulue. Le *sopir* est ici un signe de perplexité comme dans ce passage bien connu de *Tristan de Béroul* : les trois barons "felons" révèlent à Marc l'amour qui unit Tristan à Yseut et ajoutent-ils "*nos nu volon mais sofrir*" - *Li rois l'entent, fist un sospir, Son chief abesse vers la terre, Ne set qu'il die, sovent erre* [610-612]. Le roi Hugues consulte donc Gontagle qui propose une seconde épreuve, complémentaire en quelque sorte. L'étroite union des deux épreuves est manifestée par la reprise d'un vers qui introduit la seconde épreuve, comme il introduisait la première : *Tant li a li mauz gloz et proié et rové* [1019 et 1099]. De même, les trois larrons, associés à la première épreuve, amènent, avant de disparaître du récit, Huguet au *mostier* où va se dérouler la seconde épreuve [1106-1107]. Celle-ci ne sera définie qu'à l'intérieur de l'église où Huguet se rend en grande cérémonie et porteur du *branc* du roi. Gontagle alors présente le vol des dés comme une perte irréparable. Huguet ne fait aucune difficulté à avouer qu'il a les trois dés mais il jure solennellement (*an quier Deu a tesmoign*, [1127], *avrai Deuf avoé* [1134]) qu'il n'a rien pris du trésor. Hugues réitère alors sa décision de le voir épouser sa fille et prendre la couronne. On peut penser que la situation est réglée. Il n'en est rien. A l'église même et aussitôt après ces paroles de son parrain, Huguet jure avec détermination, *in petto*, de retrouver ses parents avant d'épouser la fille du roi. Tandis que le roi annonce à sa femme et à sa fille sa décision, les fils des comtes du royaume complotent pour se débarrasser du *pautronier trové* qu'on veut placer sur le trône.

Là encore c'est la famille de Ganelon, en l'occurrence le fils de Gontagle, qui propose le piège, l'assassinat d'Huguet au cours d'une partie d'échecs. C'est exactement dans les mêmes termes que les larrons (*Et si nos mostreras des eschax et des dez* [1024 et 1149]) que le fils de Gontagle invite Huguet. Le lien avec l'épisode précédent est solidement établi par le fait que le motif de la colère des jeunes nobles comme celui de la fureur d'Huguet concerne la naissance inconnue du jeune homme. Injurié et agressé, il tue les

jeunes nobles armés, alors que lui-même est sans armes (3).

Il apparaît clairement que ces trois épreuves, les seules qu'il aura à subir sont étroitement solidaires, nous l'avons déjà souligné et nous le rappelons : le promoteur de 1 et 2 est Gontagle, celui de 3 son fils ; les dés et les échecs servent d'appât pour 1 et 3 ; les dés volés dans 1 préparent le piège tendu dans 2 ; deux vers importants pour définir le cadre de l'épreuve 1 sont repris l'un dans 2, l'autre dans 3 ; enfin le thème de la naissance inconnue sujet de douloureuse méditation dans 2, sert doublement de prétexte dans 3.

Il me semble que sans solliciter les textes on peut voir là une répartition fonctionnelle. L'épreuve 1 appartient au domaine de la troisième fonction : Huguet n'est pas cupide. Il suffit de relever les mots clefs du passage pour voir qu'ils s'ordonnent tous autour de cette fonction. Les larrons et Huguet commencent par *mengier* [1027]. Les larrons lui proposent de *gaaignier* [1029], désignent le *tresor* [1034, 1049, 1051] qui leur fera quitter la pauvreté (*povre* [1036]). Dans le trésor il y a de l'*or* et de l'*argent* [1052]. A son retour Huguet emploie le terme de *gaaignier* [1063].

L'épreuve 2 appartient au domaine de la première fonction : Huguet prononce à l'église un serment de vérité. Ce serment montre sa noblesse et confirme à Hugues le *aut parage* et la *grant paranté* [1001] de son protégé. Toute l'épreuve met en relief cette fonction dans sa nature souveraine et religieuse. D'une part il s'agit d'une *procession* [1103] au *mostier* [1104, 1106, 1107] ; Huguet *a levé sa main* [1109] pour faire un serment et *a seigné son front*. Quant Gontagle commence à parler, le poète invoque, dans une sorte de parenthèse, Dieu (*Damedex le confonde qui soffri passïon* [1114]). Gontagle menace d'excommunication (*si l'excominïon* [1119]) celui qui ferait un faux serment. Huguet prend constamment Dieu à témoin [1127, 1134, 1142, 1143] et met en jeu le salut de son âme [1129]. D'autre part Hugues est porteur du *branc* [1102] royal et se rend devant le roi qui, l'épreuve surmontée, promet à son neveu la *corone* [1140] et la *roiauté* [1141]. Huguet ne peut pas l'accepter et il s'en dédit intérieurement. Le motif avoué de son refus, et solennellement

(3) On sait que la partie d'échecs qui se termine mal a des lettres noblesses dans l'épopée française, en particulier dans *Ogier le Danois* et *Renaut de Montauban*. Mais même si la scène de *Parise la Duchesse* porte l'écho de telles scènes (v. l'introduction de l'éd. de M. Plouzeau pp. 138-140), il s'agit d'un pur et simple réemploi orienté idéologiquement.

déclaré à Dieu, est qu'il veut auparavant connaître ses parents, son lignage, sans lequel dans la civilisation indo-européenne il n'y a pas de royauté. Ceci permettrait de donner un éclairage nouveau au fait qu'il combattra corps à corps son propre père, en sachant que c'est son père, ce qu'ignore son adversaire [2167-2186], et au fait qu'après la reconnaissance générale on célèbre à nouveau le mariage de Raimont et de Parise [2802-2808]. Il est étrange que c'est dans ce seul passage du refus par Huguet de la couronne que l'éditrice estime que "l'amour est un ressort de l'action". Elle croit qu'Huguet "refuse d'épouser la fille du roi de Hongrie avant de connaître sa propre origine, afin de ne pas être indigne d'elle" [p. 159]. Elle corrige d'ailleurs aussitôt son jugement : "A dire vrai, moins que la passion, c'est ici l'amour propre qui s'exprime" [p. 160]. L'analyse trifonctionnelle me semble donner ici au texte un tout autre relief. Huguet ne peut accepter d'être roi pour deux raisons : d'une part il doit auparavant retrouver ses parents (et recueillir le domaine de Vauvenice qui lui appartient par héritage légitime) et d'autre part il doit achever la série des trois épreuves qui le qualifient à être roi.

L'épreuve 3 appartient au domaine de la seconde fonction : Huguet triomphe par la force de l'embuscade tendue par les fils des barons. On notera d'ailleurs que s'il use de l'échiquier comme d'une arme c'est façon d'explicitier un double symbolisme connu : "le symbolisme du jeu d'échecs se rattache manifestement à la stratégie guerrière" (Chevalier et Gheerbrant, *Dict. des symboles* s.v. *échecs*) et "cet ensemble de figures géométriques du damier symbolise les forces contraires qui s'opposent dans la lutte pour la vie et jusque dans la constitution même de la personne et de l'univers" (ibid. s.v. *damier*).

A l'issue de la seconde épreuve Huguet, qui était auparavant qualifié communément de *pautroniers trovez* [999 et 1178], de *fiz a putain trovez* [1231], prend le surnom plus typique de *chaitivé* [1148, 1911], de *chaitiz* [1171], c'est-à-dire d'"exilé", de "banni", qu'il emprunte aux injures que lui adressent ses adversaires. Nous avons même une transition habile : "Certes, *mout ai grant duel qu'en m'appelle trové. Ja me claime l'en ores Huguet lo chaitivé*" [1147-1148]. Effectivement cette désignation acquise à l'issue de la seconde épreuve indique déjà ce que sera le dénouement de la

troisième. On ne peut mieux indiquer que tout est déjà marqué, à l'image de la croix royale qu'Huguet porte sur l'épaule. Mais ce banni, cet exilé, avant de devenir roi, évoque aussi pour nous Aïmer le chétif, si pertinemment analysé par J. Grisward, *Archéologie de l'Épopée Médiévale* pp. 183-208 (auquel l'éditrice a raison de renvoyer dans une note au v. 938), en tant que représentant de la fonction guerrière. De fait, Huguet, après avoir tué, sans armes, les fils de comtes qui l'avaient assailli, quitte le palais, en ayant fermé à clef derrière lui les portes qui mènent à la cave où s'est déroulée l'épreuve, et en jette les clefs par les fenêtres. Cette opération doit avoir valeur de symbole très forte. Elle indique la fin des trois épreuves, le début de l'errance mais aussi la prise de possession par le héros du palais. En tout cas ce geste accompli, il se rend à l'estable [1259], prend le meilleur cheval [1260], ceint l'espee [1263] et s'en va, non sans avoir fait à la fille du roi un récit rapide des faits et prononcé le vœu devant Dieu "Que ja mais ne serai.II. nuiz an .I. ostel" avant d'avoir vu et connu ses père et mère. Or on se souvient qu'Aïmer a fait un vœu du même ordre mais plus absolu, celui de ne pas coucher sous un toit (cf. J. Grisward op. cit. pp. 193-197) (4). Le parallélisme entre Huguet et Aïmer peut même être plus saisissant si l'on songe que Huguet ne vas pas tarder à s'associer à Antoine, qui a été nourri au lait de Parise, privée de son nouveau-né, et aux dix fils de Clarembaut, afin de reconquérir son royaume. Comme Aïmer, il a une troupe de compagnons (cf. J. Grisward, op. cit., pp. 197-204).

Enfin, je voudrais souligner une symétrie remarquable dans l'organisation des trois épreuves fonctionnelles. La première montre le refus de l'avoir mal acquis et se termine par la possession de trois dés où je vois le symbolisme de la fortune (5). La seconde montre le refus de faire un faux serment et elle se termine par la promesse de la couronne. La troisième montre une victoire obtenue

(4) Certes on sait aussi que Perceval a fait le même vœu que Huguet (*il ne girra an un ostel .II. nuiz an trestot son aage*), valable aussi longtemps qu'il n'aura pas pénétré le mystère du Graal (Christien de Troyes, *Conte du Graal*, éd. F. Lecoy, 4704, cf. aussi le vœu fait par Arthur au v. 4116) ; de même v. aussi *2e Continuation de Perceval*, éd. W. Roach 23126-28 et *Lancelot Prose*, éd. A. Micha 7, 372.

(5) Le symbolisme est encore plus net dans un épisode comparable de *Daurel et Beton* où "le héros demande à la fille de l'émir les trois dés qu'elle tient en sa main, au lieu d'un paiement de cent marcs" cf. *Parise la Duchesse*, éd. M. Plouzeau, 1058 note.

sans armes et elle s'achève par un départ à cheval, *l'espée ceinte*. A chaque fois l'épreuve porte sur un élément représentatif de la fonction concernée et son triomphe est illustré par l'acquisition d'un élément symbolique de cette même fonction. On notera que la première fonction se subdivise à ce point de vue en un domaine religieux (concerné par le serment) et un domaine de la souveraineté (auquel appartient la couronne).

Mais après tout il pourrait s'agir d'une illusion, d'une construction de l'esprit. Cependant le débat même du poème nous invite à remarquer quelques coïncidences plus que troublantes.

Parise est victime d'une triple ou même quadruple machination, tramée par Béranger et sa famille, parents du Gontagle évoqué dans l'épisode précédent. La première machination vise à la faire disparaître. Béranger, chef de la conjuration qui a tué son père, propose de mettre à profit ses connaissances dans les poisons, acquises auprès d'un vieux lépreux. Il va enduire de poison trente pommes, confiées à un serviteur pour qu'il les remette à Parise, moyennant récompense. Mais pour plus de sûreté, le serviteur cupide, qui non content d'obtenir une récompense des empoisonneurs, en accepte une de la future victime, sera jeté dans un puits par les félons. Quant aux pommes, l'une d'elles, offerte à Beuve, le frère de Raimont, va le faire mourir immédiatement. L'échec de ce premier complot amène les félons à une seconde tentative. L'un d'eux, Aumauguin, se fait passer devant le duc pour un pèlerin revenant de Jérusalem et de Rome. Il affirme avoir entendu à Rome une confession faite au pape, qui accusait Parise d'avoir empoisonné Beuve. d'une grande dame qui avait empoisonné son beau-frère et qu'il affirme être Parise. L'effet est immédiat et Raimont fait jeter sa femme en prison. C'est alors que Milon, un parent des félons, vient leur proposer le combat judiciaire truqué qu'il perdra volontairement. Enfin devant le bûcher, l'évêque chargé de confesser la duchesse, parent des félons, va, pour arracher à Raimont ses dernières hésitations, révéler faussement le secret de la prétendue confession. En fait d'ailleurs, on peut hésiter à mettre cet épisode sur le même plan que les autres. Dans ce cas, en effet, il n'y a pas complot des félons mais initiative personnelle d'un membre de ce lignage, alors que le sort de Parise est scellé : elle va mourir sur le bûcher. D'autre part cette initiative, contrairement à l'espoir de son

remarquera que, dans les deux suites d'épisodes que nous avons commentées au plan fonctionnel, l'ordre des fonctions est identique, à savoir 3 - 1 - 2. On peut en arriver à s'interroger sur d'aussi étranges coïncidences.

Mais nous pouvons tenter une contre-épreuve. L'éditrice du texte, M. Plouzeau, a donné un travail philologiquement impeccable. Elle s'est livrée à une précieuse analyse des thèmes et des motifs [pp. 125-128], riche de renseignements, mais qui aboutit aussi à atomiser le texte en morceaux sans rapports. Elle l'a fait suivre d'un remarquable panorama sur les épopées présentant quelque analogie avec *Parise* [pp. 129-159]. Mais le résultat de tant d'efforts paraît en fin de compte maigre et, face à l'oeuvre, on la sent réservée. Nous allons passer en revue plusieurs de ses réticences concernant la conduite de l'action et importantes pour notre propos. M. Plouzeau écrit ainsi : "un autre élément appliqué sans grand discernement dans notre chanson, c'est la pratique des récapitulations. L'exemple le plus long est le triple rappel des conditions de l'empoisonnement de Beuve, à l'instigation des traîtres, de l'accusation portée contre *Parise*, du duel judiciaire qui s'ensuit et de la défaite volontaire de *Milon*, le tout conduisant à la condamnation à l'exil de l'héroïne, bref, de tout le début de l'histoire". Ce rappel intervient en effet aux vv. 1512-1531 ; 1714-1731 ; 1821-1836, dans des termes quasi identiques, et l'éditrice poursuit : "Esthétiquement l'effet n'est pas heureux. Dans l'économie du récit il n'est pas mieux venu. En effet la présentation de séquences récapitulatives sous forme de discours faits en réponse à des questions posées par les protagonistes du récit, artifice en soi habile, cette présentation amène notre auteur à placer dans la bouche de ses personnages des informations qu'ils ne sauraient posséder : si de simples *serjanz* connaissent la version exacte et détaillée de la machination des traîtres, cela implique que la condamnation de la duchesse, son exil, et donc, toute la chanson, n'a pas de raison d'être !" [p. 131].

Or nous sommes là en présence d'un véritable refrain, adressé trois fois par trois personnes (ou groupes de personnes) différents à *Huguet*. D'abord, sa mère lui raconte son histoire. Ensuite, à son arrivée dans les parages de *Vauvenice* des *serjanz* fuyant le pays racontent la cause de leur départ. Enfin *Clarembaut*, le fidèle, explique pourquoi il fait la guerre contre son *droit sire*. Aussi

l'analyse rationaliste de l'éditrice méconnaît ce qui me paraît constituer la portée véritable de cette triple répétition ; elle indique seulement que le point de départ de la chanson est à chercher dans cet enchaînement. Le récit en est toujours introduit par un solennel *ja orrez verité* [1512 ; 1714 ; 1821]. La version des faits qui y est donnée est la même et dégage quatre temps : meurtre du père de Parise, cadeau des pommes empoisonnées, duel judiciaire où le champion de Parise se *fit recreanz de son gré*, exil de la duchesse. On notera que les épisodes du pèlerin et de l'évêque, que nous avons attribués à la première fonction ont disparu. L'exil a trois causes qui s'enchaînent fatalement, mais il n'est pas possible de leur appliquer une analyse trifonctionnelle cohérente.

L'éditrice avance un autre reproche : "Pour avoir pris la défense de Parise, un *vallet* [255] se retrouve pieds et poings liés en la puissance de Raymond ; la scène est colorée et détaillée (255-270) ; on s'intéresse au sort du sympathique jeune homme, lequel est expédié d'un *S'il n'eüst bone aüe, chier l'aüst comparé* [271], qui nous laisse sur notre faim" [p. 123]. Or ce vallet est un jeune (15 ans cf. v. 255) parent (cf. v. 256) de Parise. Il vient châtier le pèlerin sacrilège. C'est l'équivalent d'un *deus ex machina*. On a vu que les agents des machinations doivent mourir aussitôt et Aumaugin ne devait pas faire exception, lui qui a fait un usage impie de la confiance accordée à son habit de pèlerin. Cette bonne *aüe* évoquée, qui sauve le jeune homme, me paraît même être clairement une aide divine. D'ailleurs on notera que la quatrième épreuve (celle de la confession face au bûcher) est étroitement symétrique : même ressort, la pseudo-confession trahie, et même intervention providentielle d'un personnage qui disparaît sans qu'on sache comment.

L'épisode de l'empoisonnement est aussi l'objet de critiques. L'éditrice compare attentivement la version qu'on lit dans *Parise* à un épisode très voisin de *Gaydon*, dont l'auteur de *Parise* se souvient manifestement, comme elle le démontre excellemment [pp. 143-147]. Naturellement, l'épisode dans *Parise* est inférieur à ce qu'on lit dans *Gaydon*. Mais il me paraît volontairement elliptique. tout se passe comme si le poète supposait connu de son auditoire le long récit de *Gaydon* et se dispensait d'entrer dans les détails. Par là même, il accroît le mystère qui entoure les faits ; ainsi il ne s'attarde pas sur le messenger chargé de livrer le cadeau empoisonné

et ne lui mitonne pas une mort raffinée comme dans *Gaydon*. Visiblement, ce n'est pas cela qui l'intéresse. Voyons d'ailleurs l'analyse de l'éditrice : "Pour faire peser sur Parise l'accusation de meurtre, au lieu de faire tendre par la malheureuse le fruit empoisonné en public, solution économique qui se trouve dans la *Mort Artu*, ou de faire parvenir à la future victime les fruits empoisonnés par un intermédiaire qui prétend en public qu'ils viennent de Parise, solution de *Gaydon*, notre auteur imagine de faire endosser à l'un des traîtres l'habit de pèlerin ; c'est sous ce déguisement qu'il raconte avoir entendu à Rome décrire ce meurtre ou plutôt les mobiles qui auraient poussé Parise à le commettre" [p. 125]. Elle trouve l'agencement de cet épisode très inférieur à celui de la *Mort Artu* et de *Gaydon*. Mais on a vu que cet enchaînement "bizarre" se justifie admirablement dans le cadre de l'analyse trifonctionnelle.

On a remarqué aussi que l'épisode du pèlerin entendant la prétendue confession est peu crédible. L'éditrice le trouve maladroit et juge le "récit extrêmement confus" [p. 125]. Certes au plan rationnel cet épisode est faible mais ce n'est peut-être pas sur ce plan qu'il doit être jugé. La confession trahie devant le bûcher n'est pas non plus de la meilleure venue. Parise va être brûlée vive et l'évêque qui reçoit sa dernière confession secrète, jugerait bon de commettre un terrible sacrilège, au fond sans utilité et qui se révélera au contraire nuisible à sa cause ? On imagine que l'utilisation de la confession, dans ces deux cas, est un recours qui a pu troubler les clercs chargés de transmettre le récit. La première en particulier me donnerait bien l'impression de prendre la place d'une scène de divination ou de magie. De là une allure, on le constate, maladroite.

Un détail qui embarrasse l'éditrice paraît même cadrer très bien avec l'analyse trifonctionnelle. Les jeunes fils de la noblesse hongroise sont *corrocié et iré* à l'issue des deux premières épreuves qui ont mis en jeu les troisième et première fonctions : "*Se il est ocis, s'an seron delivré ; Nos serons de la terre et del país barné, Si an seron mout tost vers le roi acordé*" [1182-84], disent-ils. L'éditrice note [p. 124] : "Pourquoi les opposants à Huguet déclarent-ils que la mort de celui-ci fera d'eux le *barné* de Hongrie ?" Effectivement, répondra-t-on, ils seraient alors un ensemble de barons imposant sa loi au roi ; l'ordre de la société serait rompu

par leur acte. L'une des trois fonctions, la seconde, ne s'accorderait pas aux deux autres pour constituer un royaume traditionnel et il y aurait une sorte d'anarchie.

Reste la question du pourquoi. Si l'on nous suit dans cette analyse, on se demandera qu'elle est la portée de cette présentation trifonctionnelle. Pour essayer de le comprendre il est nécessaire de prendre les textes au sérieux. Les textes médiévaux ne sont pas des leçons de psychologie. L'éditrice a été sévère [pp. 159-160] et je résumerais ainsi son jugement : l'oeuvre est caractérisée par des éléments nouveaux qui ne sont plus épiques mais ne sont pas non plus romanesques : l'amour n'est pas un ressort de l'action ; aucune émotion amoureuse entre Huguet et la fille du roi ; bien peu d'amour entre Raimont et Parise ; le duc s'est même remarié sans remord et se remarie à nouveau avec Parise sans effusion de part et d'autre ; pas d'évolution psychologique, pas de vie psychologique intérieure. En somme, pour l'éditrice, il s'agit d'une version médiévale de *Jours de France*. Peut-être, si l'on comprend que *Jours de France* est porteur de mythes. Mais ici il ne s'agit pas d'une mythologie de midinettes, faite de princes charmants. Il s'agit de la création d'une dynastie.

Quels sont les héros de l'épopée ? Incontestablement Huguet et Parise. L'auteur de *Richars li Biaus*, roman de la seconde moitié du 13e s., ne s'y est pas trompé. Dans son prologue il énumère des héros de romans et d'épopées et, dans la seconde catégorie, il fait une place à Parise et à Ugechon (éd. A.J. Holden, 27). C'est d'ailleurs plus Huguet que Parise qui est le véritable héros de l'épopée.

Huguet, fils de duc, est prédestiné à la royauté. A sa naissance, la première chose que l'on nous dit du nouveau-né, c'est qu'il est porteur de la croix royale, *Desor l'espaule destre ot une crois roiel* [825]. Cette croix est assez fréquente dans la littérature médiévale (cf. M. Plouzeau dans *Senefiance* 9 p. 206 et n. 17 et note dans l'édition de Parise *la Duchesse* v. 825) mais elle ne joue pas, comme l'a remarqué l'éditrice, "le rôle de signe de reconnaissance qui lui est souvent dévolu ailleurs". Elle ne revient que dans un passage situé entre les 2e et 3e épreuves imposées à Huguet en Hongrie ; elle est le prétexte pour le héros d'une méditation pathétique sur sa destinée [1168-1173]. Ensuite il n'en sera plus question.

Parise est un nom peu commun dans la littérature médiévale. A en

croire la *Table d'E. Langlois*, parmi toutes les chansons de geste, ce nom n'apparaît que dans l'épopée de *Parise la Duchesse*. Si l'on se tourne vers les romans, la *Table* de L.F. Flutre, cite ce nom dans *Richars li Biaus* (l'attestation cf. supra), dans *Galeran* (l'attestation ; elle est la fille du roi de France, du *roy de Saint Denise*) et dans le *Roman du Comte de Poitiers*. Ce dernier cas est intéressant, Parise y est la fille unique du défunt empereur de Constantinople, que Gui le fils du Comte de Poitiers, épouse à la fin du roman, en même temps qu'il est fait empereur de Constantinople (7).

On peut donc penser que le choix de ce nom n'est pas sans signification. Parise apparaît bien comme étant le féminin de Paris. Or Paris est la capitale du duché de France qu'Hugues Capet a hérité de son père Hugues le Grand mort en 956. Et curieusement notre Huguet, fils de duc, va succéder au roi Hugues de Hongrie. Voilà de bien curieuses coïncidences.

Mais la Hongrie, c'est bien loin de la France et de Paris, dirait-on. Or voici à titre d'exemple comment sont racontées au 13e s., dans les *Grandes Chroniques de France*, éd. J. Viard, I, 9-18, les origines de la France, selon une tradition qui remonte au moins à la fin du 10e s. Turcus, fils de Troylus, et Francion, fils d'Hector, quittèrent Troie mise à sac, gagnèrent la Trace et s'installèrent sur les bords du Danube. Plusieurs années après, Turcus gagne la Petite Scythie ; et de lui vinrent les Ostrogoths, les Vandales et les Normands. Francion reste sur les rives du Danube et fonde Sicambre où ses descendants restèrent 1507 ans, non sans essaimer. Ainsi ils conquièrent *Alemaigne* et *Germanie*, prirent Trèves et de là partirent fonder *Leuthèce*, qui or est appelée *Paris*, en 895 avant J.-C., 1270 ans après que leurs ancêtres eurent quitté Sicambre (8). On signalera en outre que Sicambre fut précisément identifiée à *Bude* au 14e siècle, au moins. Voilà un récit qui nous rapproche de la Hongrie.

A propos de Parise, nom de l'impératrice de Constantinople dans le *Roman du comte de Poitiers* évoqué plus haut, on se souviendra que les croisés en mettant cette ville à sac en 1204 avaient le sentiment

(7) Pour être complet le nom de Parise est aussi, dans un ms. de *Florence de Rome*, une variante du nom de Soplice.

(8) Cf. aussi C. Beaune, *Naissance de la nation France*, pp. 20-23.

de venger le sac de Troie, "les Francs-Troyens récupérant sur les Grecs félons les territoires de leurs ancêtres" (9).

Enfin pour en revenir à Charlemagne dont j'ai évoqué l'utilisation du nom au début de l'épopée, on n'oubliera pas qu'à partir de la deuxième moitié du 12^e s., une tentative se fait de plus en plus insistante pour rattacher à la dynastie carolingienne les Capétiens qui avaient pris la royauté par usurpation au détriment des Carolingiens (cf. A.W. Lewis, *Le sang royal*, pp. 144-164).

Voici donc des faits troublants et qui donnent à l'analyse trifonctionnelle un singulier éclairage. On peut se demander si l'on n'est pas en présence d'une légende d'origine de la royauté capétienne, comparable à celle des Scythes, racontée par Hérodote, et bien connue depuis l'analyse menée par G. Dumézil dans *Romans de Scythie et d'alentour* pp 171 sqq., en particulier en ce qui concerne les quatre objets d'or, à valeur trifonctionnelle, qui servent à choisir le futur roi parmi les trois fils de Targitaos. Ainsi ces deux séries d'épreuves imposées, par Parise interposée, au foetus d'Huguet puis au jeune adolescent lui-même auraient pour fin de montrer qu'il est digne de fonder une dynastie royale dans une société traditionnelle. A ce titre l'épisode terminal qui clôt la deuxième série d'épreuves et où l'on voit Huguet fermer derrière lui la porte du sous-sol où il a tué les jeunes nobles puis en jeter les clefs par la fenêtre nous paraît hautement symbolique.

Echafaudage d'hypothèses peut-être. Mais la question se pose en ces termes. Ou ces textes sont des enfantillages gratuits ou ils véhiculent d'une façon ou d'une autre les traditions d'un peuple. Pour ma part j'ai résolument choisi la seconde option ; au fond c'est respecter les textes, donc être véritablement un philologue.

Gilles ROQUES

(9) Cf. *ibid.* p. 48.

A L'ATTENTION DE NOS LECTEURS

Le nombre des contributions qui nous ont été adressés en hommage à la mémoire de Georges Dumézil est si grand que le présent volume aurait dû, pour les contenir toutes, atteindre un nombre de page qui aurait excédé les limites imposées par les contraintes éditoriales de notre revue.

Aussi envisageons-nous de publier dans *Etudes Indo-Européennes* (8^e année) un *GEORGES DUMEZIL IN MEMORIAM III* qui constituera, pour 1989 encore, l'ensemble des publications de la revue (numéros 29 à 32). Toutefois la *Chronique des Etudes Indo-Européennes* reprendra dès 1989 et rendra compte des ouvrages parus au cours de ces dernières années.

NOTE

Mademoiselle Anne-Marie ESNOUL nous prie de porter à la connaissance de nos lecteurs que, n'ayant pu relire les épreuves de son article "Le monarque cakravartin" paru dans le tome *GEORGES DUMEZIL IN MEMORIAM I* (*EIE* 6^e année 1987 n^o 21-24), pages 55 à 63, elle n'a pas été en mesure d'y rétablir de façon satisfaisante les signes diacritiques.

DANS LA COLLECTION
ETUDES INDO-EUROPENNES

Jean Haudry

La religion cosmique
des
Indo-Européens

ARCHÈ
"LES BELLES LETTRES"
MILANO/PARIS
1987

DIFFUSION EN FRANCE : LES BELLES LETTRES, PARIS
Prix 190 F.

DANS LA COLLECTION
ETUDES INDO-EUROPENNES

Jean-Paul Allard

L'initiation royale d'Erec, le chevalier



ARCHÈ
"LES BELLES LETTRES"
MILANO/PARIS
1987

DIFFUSION EN FRANCE : LES BELLES LETTRES, PARIS

Prix 82 F.

Henri HIERCHE

**L'EMPLOI DU DUEL
DANS LES FORMULES
HOMÉRIQUES**

Institut d'études indo-européennes
de l'Université Jean Moulin (Lyon III)

Lyon 1987

EDITIONS DE L'INSTITUT D'ETUDES INDO-EUROPEENNES
UNIVERSITE JEAN-MOULIN LYON III
FACULTE DES LANGUES
74, Rue Pasteur, 74, 69239 LYON CEDEX 02
Prix jusqu'au 31 décembre 1988 : 100 F.
Prix à compter du 1er janvier 1989 : 120 F.

Dépôt légal - 4^e trimestre 1988
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP
ISSN : 0750 35 47
Imprimerie St-Joseph - Lyon

DIACHRONICA

International Journal of Historical Linguistics

Edited by Philip H. Baldi (Pennsylvania State University), Allan R. Bomhard (Boston) and Konrad Koerner (University of Ottawa).

ISSN 0176-4225

Vol. I,1 (Spring 1984) contains contributions by Philip Baldi, Norbert Boletzky, Vladimir Georgiev, Witold Manczak, André Martinet, Martti Nyman, Ladislav Zgusta and others. Hildesheim 1984. 176 pp. ISBN 3-487-07562-8

Vol. I,2 (Autumn 1984) contains contributions by Francisco R. Adrados, William Cowan, Esa Itkonen, Jakov Malkiel and others. Hildesheim 1985. 152 pp. ISBN 3-487-07563-6

Vol. II,1 (Spring 1985) contains contributions by Alfred Bammesberger, Allan R. Bomhard, John R. Costello, Winfrid P. Lehmann, Reinhold Kontzi, Michael Shapiro and others. Hildesheim 1985. 135 pp. ISBN 3-487-07681-0

Vol. II,2 (Autumn 1985) contains contributions by Frederick B. Agard, Jacek Fisiak, Johann Knobloch, Roy Andrew Miller, Matsuji Tajima and others. 168 pp. ISBN 3-487-07682-9

DIACHRONICA was founded as a forum for the exchange and synthesis of information on historical linguistics in all language families.

In order to assure greatest competency in all areas of research, the editors are assisted by a large team of international advisors who actively participate in the evaluation and selection of material to be published in DIACHRONICA.

DIACHRONICA appears biannually in spring and autumn. Each issue includes three or five articles, five to ten reviews, a section of miscellanies and a section "Publications received" giving brief information on recent publications. Yearly subscription rates are:

US \$ 25.00 for Libraries and Institutions, plus handling and postage;

US \$ 15.00 for Individual Subscribers, *provided that* the order is accompanied by an international money order or cheque.



Georg Olms Verlag

Hagentorwall 7, D-3200 Hildesheim (W. Germany)

USA: 111 West 57 Street, New York, N. Y. 10019

SESSION ANNUELLE D'ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

Depuis 1982, l'Institut d'Études Indo-Européennes de l'Université LYON III organise une session de quatre jours qui a lieu à l'Ascension dans la région lyonnaise. Cette session a pour but d'informer les participants de l'état actuel des études indo-européennes, de l'application de leurs acquis aux divers domaines, notamment : classique, germanique, Occident médiéval, et de confronter le point de vue des diverses disciplines concernées par le problème indo-européen. Outre les exposés d'initiation et l'état des questions, des communications originales seront présentées par les organisateurs et par les participants. Elles pourront paraître dans la revue trimestrielle Études Indo-Européennes que publie l'Institut. Une circulaire qui précise le programme des travaux et les conditions d'accueil et d'hébergement des participants peut être demandée à :

l'Institut d'Études Indo-Européennes - 74, rue Pasteur - 69007 LYON.

Direction de la revue : Jean-Paul ALLARD
Professeur à l'Université
Directeur de l'Institut d'Études Indo-Européennes
74, rue Pasteur - 69007 LYON

Dépôt légal - 4^e trimestre 1988
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP

ISSN : 0750 35 47

Imprimerie St-Joseph - Lyon

L'abonnement annuel : 180 F