

ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES

SOMMAIRE

Carl Heinz BOETTCHER :	<i>Le moyen âge commence à l'âge de la pierre</i>	7
Nathalie PLAGNE :	<i>Le vocabulaire de la guerre et du guerrier en indo-européen et en latin</i>	65
Jean HAUDRY et Goulven PENNAOD :	<i>De la lumière et de l'éveil à la vigueur, la victoire, la croissance</i>	133
Georges FAVIER :	<i>La dérive des signifiés : note sur l'Alceste d'Euripide</i>	183
Chronique des études indo-européennes		217

163-64 : st. : vérité / retour de la lumière
173 : la W confère la gloire

NOTE AUX LECTEURS ET ABONNES

Comme nous vous en avons prévenus au début de cet été, *Etudes Indo-Européennes* ne peut paraître qu'en cette fin d'année 1994, sous forme d'une unique livraison qui recouvre le travail de deux années. Il nous a paru préférable de nous accorder ce délai, afin de ne pas compromettre, par une présentation défectueuse, la qualité intrinsèque des travaux qui nous ont été confiés.

C'est avec un double espoir que nous mettons sous presse la présente année 1993-1994 : celui, d'abord, de ne pas vous décevoir, et celui de reprendre et de maintenir le rythme annuel de nos publications dont le prix d'abonnement demeure inchangé pour 1995, année vers la fin de laquelle nous aurons l'honneur de vous présenter, entre autres travaux, les Actes du Colloque qui s'est tenu en 1992 à l'*Institut Finlandais* de Paris sur *Les rapports entre les Finno-Ougriens et les Indo-Européens*.

La Rédaction

LE MOYEN AGE A COMMENCE A L' AGE DE LA PIERRE

DE LA COMMUNAUTÉ LIGNAGÈRE

DES CHASSEURS ET PÊCHEURS PRÉHISTORIQUES

À LA HAUTE CULTURE DÉCENTRALISÉE DES INDO-EUROPÉENS.

Dans l'avant dernière décennie du 18ème siècle - la machine à vapeur était déjà inventée, la Révolution Française était imminente - Johann Wolfgang von Goethe donnait une description ramassée du vieux système féodal européen traditionnel, depuis longtemps voué à la ruine, mais qui pour l'heure lui paraissait encore solide et stable : «Les grands de ce monde se sont emparés de la terre», écrivait-il, «Ils vivent dans la splendeur et l'opulence. Le moindre espace de notre continent a déjà fait l'objet d'une prise de possession, toute possession est affermie». Et encore : «Les princes de ce monde (ont) en leur pouvoir les rivières, les chemins, les ports, et font de ce qui y transite et y passe une source importante de profit.» (1).

(1) Johann Wolfgang von GOETHE : *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, édition du bicentenaire par Ernst Beutler, Zurich 1949, Tome 7, p. 41 ; édition de Hambourg par Erich Trunz, Hambourg 1950, Tome 7, p. 39.

Jusqu'alors - du moins à ce qu'il paraît - le féodalisme (2) avait survécu en Europe à quelque deux cents générations d'hommes, frayant la voie qui mène du mode de vie des peuples vivant de chasse et de cueillette - mode de vie dont la durée s'est étendue sur des centaines de milliers d'années jusqu'au monde moderne, et donnant naissance en son sein à la démocratie et à la société industrielle. Il ne s'était manifestement pas constitué sous les rois mérovingiens, n'était pas issu non plus de l'aristocratie de l'Empire carolingien. Ses débuts remontent sûrement à l'âge de la pierre (3), jusqu'au moment où l'élevage des bêtes à cornes et la civilisation de la charrue rendirent possible la première production excédentaire (4) et où apparurent de façon inopinée les peuples

(2) Féodalisme, système féodal, domination féodale doivent être ici entendus comme la domination, en particulier à base foncière, d'une couche supérieure noble privilégiée dont les membres sont liés entre eux par des relations politiques et de parenté, sans qu'il faille admettre la présence, ni de fait, ni de pure forme, d'un suzerain de rang supérieur ; voir à ce sujet Alexander RÜSTOW : *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Tome 1, Zurich 1950, p. 79 : «Da diese Form der durch Überlagerung entstandenen Hochkultur mit ritterlicher Ober- und bäuerlicher Unterschicht in unserer abendländischen Geschichte bis zum Ende des Mittelalters vorherrschte und uns von daher vertraut ist, wollen wir sie im weitesten Sinne "mittelalterlich" oder "feudal" nennen.» Voir également Stuart PIGOTT : *Vorgeschichte Europas*, Munich 1972, pp. 121 s.

(3) Voir Fritz KERN : *Stammbaum und Artbild der Deutschen und ihrer Verwandten*, Munich 1927, pp. 196 ss. ; Mats P. MALMER : *Die schwedisch-norwegische Streitaxtkultur*, in : Hermann BEHRENS, Friedrich SCHLETTE (ed.) : *Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen*, Berlin 1969, pp. 224 s. ; Alexander RÜSTOW, op. cit. 1950, pp. 79, 312 s. ; Otto RYDBECK : *Über die vielkantigen Streitäxte und den ältesten Getreidebau in der Mälargegend Schwedens*, Meddelanden fran Lunds universitets historika museum (1937), p. 173.

(4) Le néolithique ancien ne connaissait pas d'excédents durables de production. Ceux-ci et, avec eux, une économie de réserves de quelque importance ne devinrent possibles qu'après l'introduction de la charrue, qui présupposait à son tour l'élevage des bovins. Voir Gerhard BILLIG, Rainer HOFFMANN : *The Position of the First Great Social Division of Labour in the Development of Primitive Society*, in : Joachim HERRMANN, Jens KÖHN (ed.) :

vivant de brigandage, tout comme les protecteurs qui s'imposèrent en fondant des dynasties afin de pouvoir exiger et garantir à long terme la part qui leur revenait des profits de l'agriculture, de l'artisanat et du commerce (5). A partir du néolithique (6), pense Ernst Wahle «il ne fait guère de doute qu'il existe

Familie, Staat und Gesellschaftsformen, Berlin 1988, p. 315 ; Vere Gordon CHILDE : *The Dawn of European Civilization*, 4ème ed. Londres 1947, p. 98 ; Colin RENFREW : *Archeology and Language - The Puzzle of the Indo-European Origin*, Londres 1987, p. 96 ; Erhard SCHLESIER : *Ethnologische Aspekte zum Begriff "Bauer"*, in : Reinhard WENSKUS, Herbert JANKUHN, Klaus GRINDA (ed.) : *Wort und Begriff Bauer*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (1975), pp. 50 s. ; Stanislaw TABACZYNSKI : *Erste archäologische Zeugnisse für soziale Differenzierung*, in : Joachim HERRMANN, Jens KÖHN, op. cit. p. 304. Ulrich WILLERDING : *Zum Ackerbau der Bandkeramiker*, in : Thomas KRÜGER, Hans-Georg STEPHAN (ed.) : *Beiträge zur Archäologie Nordwestdeutschlands und Mitteleuropas*, Hildesheim 1980, pp. 434 s.

(5) Les présentes conclusions, comme toutes celles qui relèvent du domaine de la préhistoire doivent être admises sous la réserve générale que deux maîtres de la recherche préhistorique ont formulée pour leur gouverne comme suit : «Es gibt keine absolute "Wahrheit" über das historische, geschweige denn über das prähistorische Geschehen. Was wir wirklich wissen können, ist immer noch durch die uns zur Verfügung stehenden Belege begrenzt und durch die Art, wie die Belege interpretiert werden.» Stuart PIGOTT : *Die Welt, aus der wir kommen*, Munich 1961, p. 15. «Gesichertes Gedankengut... existiert überhaupt nicht ; alles was in wissenschaftlichen Werken gedruckt steht, ist Ansicht und Meinung, weiter nichts. Das einzig unverrückbar Feststehende in unserer Wissenschaft sind die Funde selber, aber schon jede Beschreibung ist ein Ergebnis persönlicher Auffassung.» Gustav SCHWANTES : *Die Vorgeschichte Schleswig-Holsteins (Stein- und Bronzezeit)*, Neumünster 1939, préface. Sur la dépendance des préhistoriens par rapport à la situation dans laquelle ils se trouvent à tel ou tel moment de l'histoire des idées, voir en outre, Evzen NEUSTUPNY : *Paradigm Lost*, in : *Glockenbecher-Symposium, Oberried 1974*, Bussum/Haarlem 1976, p. 241.

(6) Epoque de l'Age de la Pierre : le paléolithique prend fin en même temps que l'ultime époque glaciaire, vers 8000 avant notre ère. Lui fait suite le mésolithique qui dure, en Europe Centrale et septentrionale d'environ 8000 à environ 5500 avant notre ère. C'est alors que se déroule un processus de sédentarisation croissante. Quant au néolithique qui suit immédiatement le

partout des non-libres en nombre considérable». Au-dessus des hommes libres et des serfs «s'élève une couche de familles dont le train de vie en société ne peut-être assuré de façon satisfaisante que grâce à une masse suffisante de tenanciers inféodés. «Si des personnages importants de l'époque néolithique se sont hissés au rôle de chef en rendant des services particuliers, ils n'ont certainement pas manqué de garantir leur prestige et celui de leurs héritiers en l'asseyant sur de larges bases économiques» (7).

Ces «larges bases économiques» ont dû conserver par la suite un caractère analogue à celui qu'elles avaient à cette époque. Les seigneurs barrent les rivières, les chemins et les gués, pour prélever des droits d'octroi sur les négociants de passage. Ils perçoivent des tributs de la part de communautés humaines voisines qui ont eu auparavant à redouter les menaces venant d'eux mêmes ou d'autres. Ils soumettent à l'impôt des sujets qui vivent (ou qu'ils laissent vivre) dans une relative autonomie, de même qu'ils recouvrent les dîmes versées par des serfs qui ne sont autorisés que dans certaines limites à exploiter leur terre comme ils l'entendent. Ils utilisent enfin la force de travail d'êtres humains qui sont, selon le droit, leur propriété matérielle au même titre que l'outillage et le bétail - donc des esclaves.

«Le Moyen Age», constate Ulrich Fischer, «constitue l'ultime prolongement du monde préhistorique dont les fondements n'avaient été que superficiellement

mésolithique et prépare le passage à l'Age du Bronze survenu vers 2300 avant notre ère, il est caractérisé par l'introduction de l'agriculture et de l'élevage. Le néolithique peut être subdivisé en trois phases : le néolithique ancien, (ou proto-néolithique, selon André Varagnac), le néolithique moyen et le néolithique tardif. C'est au néolithique moyen que commence la répartition de la société en seigneurs et asservis. En raison des progrès de l'emploi des métaux, le néolithique moyen et le néolithique tardif sont aussi regroupés sous la dénomination de cuprolithique (ou chalcolithique).

(7) Ernst WAHLE : *Ur- und Frühgeschichte im mitteleuropäischen Raum*, in : GEBHARDT : *Handbuch der deutschen Geschichte*, Tome 1, Munich 1973, p. 111.

ébranlés par la civilisation de l'Antiquité» (8). En d'autres termes, le Moyen Age a commencé, du moins pour ce qui est du domaine socio-économique, dès l'âge de la pierre récent. L'époque de ses débuts semble être en relation, du moins en Occident, avec l'apparition des premiers Indo-Européens. Quant au cadre géographique - c'est du moins la thèse proposée par l'auteur du présent article - il a été fourni par la culture des gobelets en entonnoir dans l'Europe septentrionale et centrale du 4ème millénaire avant notre ère (9).

Par opposition au «despotisme oriental», à peu près contemporain, des

(8) Ulrich FISCHER : *Mitteldeutschland und die Schnurkeramik*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 41/42 (1958) p. 256.

(9) Carl - Heinz BOETTCHER : *La culture des gobelets en entonnoir en Europe Centrale. Interprétation de sa genèse et de ses structures sociales*, Etudes Indo-Européennes 10 (1991) pp. 9-69. La dénomination de "gobelet en entonnoir" appliquée au type de céramique a été employée pour la première fois par Gustav KOSSINNA : *Entwicklung und Verbreitung der steinzeitlichen Trichterbecher, Kragenfläschchen und Kugelflaschen*, Mannus 13 (1921). Auparavant, le terme employé par Kossinna et d'autres était "gobelets à bord d'entonnoir" (Trichterrandbecher). Kossinna, idem, pp. 30 ss., part de l'idée qu'il existe un rapport génétique entre les récipients à fond pointu de la culture d'Ertebölle et les gobelets en entonnoir. Pour la discussion relative à cette interprétation, voir Heinz KNÖLL : *Zum Frühneolithikum des Nordens*, in : *Festschrift des Römisch-Germanischen Museums*, Mayence 1953, pp. 28 ss. Le concept de culture des gobelets en entonnoir a été imposé dans la recherche par Konrad JAZDZEWSKI : *Die östliche Trichterbecherkultur in Nordwestpolen*, in : *Congressus secundus Archaeologorum Balticorum*, Riga 1931, p. 75, et : *Zusammenfassender Überblick über die Trichterbecherkultur*, *Prähistorische Zeitschrift* 23 (1932) p. 78. D'autres noms sont employés dans la littérature relative à cette culture : «culture nordique» ou «aire nordique de l'Age de la Pierre récent», «culture nordique des mégalithes», «culture des tombes mégalithiques du nord et du nord-ouest de l'Europe», «culture des dolmens», «culture des tombes à mégalithes» et «première culture septentrionale». Jan FILIP : *Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte*, Tome 2, Stuttgart 1969, col. 1486 : «In den Gesamtbegriff TBK (= Trichterbecherkultur) werden nach der heutigen Auffassung verschiedene früher vereinzelt gedeutete örtliche Kulturen und Gruppen einbezogen, bei denen außer anderen namentlich trichterartige Formen in mannigfaltigen Variationen auftreten.» Sur le concept de «culture archéologique», voir note 24.

Sumériens de Mésopotamie, la plus ancienne haute culture historiquement repérable dont l'économie était dotée d'une administration centralisée et dont la connaissance développée de l'écriture est attestée, il s'est agi dans le cas présent d'une organisation décentralisée de l'économie et de la société. Comme l'écrit Karl J. Narr : «L'existence d'une haute culture est possible même hors de la présence de formes d'agglomération urbaine, par exemple sous forme de résidences seigneuriales et de forteresses» (10).

Mais qu'il s'agisse de citadelles et de palais à vocation de temple ou de demeures seigneuriales et de forteresses, nous avons affaire à des centres de pouvoir, à partir desquels ceux qui dominent gouvernent les destinées de ceux qui sont dominés, en vivant des redevances et des services auxquels sont astreints ces derniers. La base de la souveraineté repose, dans les hautes cultures à structure décentralisée (11) sur la solidarité aussi bien interne qu'externe de

(10) Karl J. NARR : *Frühe stadtartige Siedlungen*, in : Martin CLAUS, Werner HAARNAGEL, Klaus RADDATZ (ed.) : *Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte*, Neumünster 1968, p. 378. Mais on sait qu'il existait déjà aussi dans le domaine de la culture des gobelets en entonnoir des agglomérations analogues à des villes : c'est ce qui ressort par exemple des fouilles récentes du préhistorien de Marbourg, Lutz FIEDLER, selon qui, pour cette raison même, l'image traditionnelle que l'on se fait de l'histoire devrait être repensée. Voir à ce sujet Ernst PROBST : *Deutschland in der Steinzeit - Jäger, Fischer und Bauern zwischen Nordseeküste und Alpenraum*, Munich 1991, pp. 373 ss.

(11) Sur la formation des "hautes cultures" (aussi appelées "grandes civilisations" par certains auteurs), voir Alexandre RÜSTOW, op. cit. p. 40 : «Eine hinreichend breite soziologische Grundfläche für den Aufbau von Hochkulturen ist erst geschaffen worden durch den weltgeschichtlichen Vorgang der Überschichtung, durch die erstmalige Bildung von "Reichen" erheblichen Umfangs auf dem Wege der Eroberung. Dazu bedurfte es offensichtlich zweier Voraussetzungen : einer seßhaften Unterschicht, die wirtschaftlich produktiv genug war, um erhebliche Überschüsse über ihren eigenen Mindestbedarf hinaus zu erzeugen und infolgedessen eine Überschichtung als verlockend und lohnend erscheinen zu lassen, und die militärisch der Überlagerung keinen allzu großen Widerstand bot. Und einer Oberschicht, die militärisch und organisatorisch entsprechend für die Rolle der Überlagerer qualifiziert war. Beide Voraussetzungen sind... jung, und ihre auslösende Berührung hat sich erst in der ersten Hälfte des letzten Jahrzehntausends ergeben. »

lignages seigneuriaux étroitement unis entre eux, dont les membres sont rompus à l'usage des armes et voués par tradition à l'action politique.

Le lignage a ses racines, tant pour ce qui est des paysans que des seigneurs, dans la famille mononucléaire, réduite dans une large mesure à elle-même, telle qu'elle existe chez les peuples vivant simplement de chasse et de cueillette, aux dernières phases du paléolithique, composée du couple de parents et de leurs enfants qui ne sont pas encore adultes, la présence d'un plus grand nombre d'individus n'étant alors pas absolument nécessaire pour assurer le gain des moyens de subsistance. La maigre quantité de ces derniers ne suffisait souvent pas pour un plus grand nombre d'individus. L'existence de hordes était alors possible, mais seulement temporaire.

La formation de la famille a dû être une conséquence de la très longue dépendance des enfants par rapport à la mère dans le règne humain, dépendance qui permet une transmission intensive de savoir aux jeunes générations, et devint par là-même, dans le passé, une condition essentielle du développement progressif constant de l'intelligence humaine. Mais elle rendit aussi nécessaire le lien durable du père à sa partenaire sexuelle et à leur postérité commune, tant sur le plan biologique que social. Ainsi survivait-on tant bien que mal (12).

De la famille mononucléaire on passa à la famille étendue dont l'existence ne fut certainement pas que sporadique chez les peuples de chasseurs supérieurs du paléolithique moyen et surtout du paléolithique récent. La famille étendue embrasse au total trois générations : les parents, les enfants, les enfants des enfants. Ce n'est qu'à partir d'elle que purent être entreprises des actions communautaires d'importance et qu'on put se livrer avec succès à la chasse au grand gibier, qui conduisit à un accroissement important des ressources de la chasse et, du même coup, à un élargissement suffisant des ressources nutritives de base. C'est à partir d'elle encore, et comme son extension naturelle, que le lignage se développa pour ainsi dire de lui-même au cours du temps.

Le succès accru de la pratique de la chasse et l'amélioration de la qualité de la vie qui en découla entraînèrent une augmentation plus importante de la

(12) Uwe WESEL : *Der Mythos vom Matriarchat*. Francfort-sur-le Main 1980, pp. 80 s.

descendance. Les familles étendues, dans lesquelles le nombre de têtes s'accroissait, s'alourdirent dans leur structure et devinrent inefficaces. Des individus s'en séparèrent. De nouvelles familles étendues se formèrent. Mais elles demeurèrent étroitement liées entre elles et avec leur tronc originel ; elles rendirent un culte à leurs ancêtres communs et firent sans doute aussi figure, vis-à-vis de l'extérieur, de communauté unitaire, de lignage. Qui plus est, dans la suite de l'évolution, des lignages apparentés ne cessèrent de se rassembler, tant dans les faits que selon les récits traditionnels qui les relataient, pour former des tribus dont l'existence devait perdurer pendant des époques plus ou moins longues (13).

Le butin de chasse le plus important des chasseurs de gros gibier du paléolithique récent était en Europe centrale les rennes et les chevaux sauvages. Les migrations saisonnières de ces derniers contraignaient les hommes dont l'existence dépendait d'eux à les suivre ou à attendre leur passage dans les régions qu'ils traversaient à intervalles réguliers. Même les chasseurs se trouvaient ainsi réduits à l'existence nomade et migraient périodiquement de leurs quartiers d'hiver vers leurs quartiers d'été et inversement, en parcourant des itinéraires dont la longueur pouvait atteindre souvent 200 à 300 kilomètres (14).

A la fin de la période glaciaire, l'épaisse forêt, qui progressait à partir du sud, refoula la faune et la flore des paysages de toundra et de végétation mêlée qui prédominaient jusqu'alors, déterminés par le climat froid. Les troupeaux perdirent leurs bases alimentaires. Ils diminuèrent en nombre et cédèrent sans cesse du terrain en remontant vers le nord. En particulier les chasseurs de la culture d'Ahrensburg au nord-ouest de l'Europe, spécialistes du renne, suivirent

(13) Alfons NEHRING: *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in Wilhelm KOPPERS (ed.) : *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IV, Salzbourg 1936, p. 179. Reinhard WENSKUS : *Stammesbildung und Verfassung*, Cologne 1977, pp. 273 ss., 299 ss.

(14) Ernst PROBST, op. cit. 1991 pp. 95, 113 ; Gernot TROMNAU : *Die Fundplätze der Hamburger Kultur von Heber und Deimern (Kreis Soltau)*, Hildesheim 1975, p. 42.

leur gibier, à ce qu'il semble, jusque dans les régions circumpolaires. C'est à eux que pourraient remonter la culture de Fosna, attestée dans le fjord de Drontheim, et la culture de Kosma, née entre Trumsö et Mourmansk (15).

Dès le 9ème millénaire avant notre ère, la côte circumpolaire du nord de la Scandinavie était libérée des glaces (16). Les populations de la culture d'Ahrensburg qui accompagnaient le reflux du renne l'atteignirent en longeant le littoral sur terre et sur mer. Elles utilisaient pour cela, comme le pense Detlev Ellmers, des canots en peau, habituels chez elles, aux membrures faites de bois léger et de ramures de rennes, les premières embarcations attestées par l'archéologie et dans lesquelles les hommes emmenaient avec eux femmes et enfants (17).

Au Cap Nord les chasseurs et pêcheurs désormais arctiques apprirent à connaître la succession du soleil de minuit et de la nuit polaire avec la phase intermédiaire de longues aurores. Il est donc probable que ce sont eux qui - profondément impressionnés par ce phénomène - ont créé les mythes qui s'y rattachent et apparaissent à époque ultérieure dans l'héritage culturel des peuples

(15) Johannes BRÖNDSTED : *Nordische Vorzeit* 1, Neumünster 1960, pp. 44 ss. Rudolf GRAHMANN, Hansjürgen MÜLLER-BECK : *Urgeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1967, p. 320 ; Gustav HALLSTRÖM : *Nordskandinavische Felsritzungen*, Fornvännen 4 (1909) pp. 322 s. Günther KEHNSCHERPER : *Hühnengrab und Bannkreis*, Leipzig 1990 p. 184. Cf. également Gunnar EKHOLM : *Die erste Besiedlung des Ostseegebietes*, Wiener Prähistorische Zeitschrift 12 (1925), p. 5.

(16) Gunnar EKHOLM, op. cit. p. 11 ; idem : *War Skandinavien während der letzten Zwischeneiszeit besiedelt ?* Wiener Prähistorische Zeitschrift 13 (1926), p. 22 (carte) ; Rudolf GRAHMANN, Hansjürgen MÜLLER - BECK, op. cit. 1967, p. 21 ; cf. en outre Günther KEHNSCHERPER, op. cit. 1990, p. 22.

(17) Detlev ELLMERS : *Schiffe der Bauern und Jäger*. 7. Bildmappe des Deutschen Schiffahrtsmuseums, Bremerhaven 1981 ; idem : *Frühe Schifffahrt in West- und Nordeuropa*, in : Hermann MÜLLER-KARPE : *Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Schifffahrt*, Munich 1982, pp. 165 ss. ; Gernot TROMNAU : *Zur Frage der ältesten Wasserfahrzeuge*, Mitteilungen aus dem Museum der Deutschen Binnenschifffahrt Duisburg - Ruhrort 1981, pp. 3 s.

indo-européens (18).

Le gros des populations vivant de chasse et de cueillette était pourtant resté plus au sud, sur les côtes de la Mer du Nord et de la Baltique ainsi que dans l'arrière-pays. Il s'adaptait aux changements des conditions d'existence. Les proies animales traditionnelles furent remplacées par de nouvelles : le gibier sédentaire des forêts, parmi lequel principalement le sanglier, le cerf, le chevreuil et l'auroch. Ce gibier séjourne dans des territoires définis et n'entreprend pas de migrations sur de grands espaces (19).

C'est ainsi que, selon la définition de Henn Pohlhausen «des chasseurs fidélisés au gibier», qui se tenaient à proximité des hordes qu'ils chassaient et les suivaient (20) se changèrent en «chasseurs fixés au terrain». Des chasseurs de cette sorte occupent, aux moments favorables de la chasse, les points propices selon la stratégie cynégétique : les passages du gibier, les points d'abreuvement, les confluent de cours d'eau et les itinéraires suivis par les animaux en migration, les escarpements et les langues de terre. L'hypothèse s'impose avec évidence selon laquelle la couche sociale des futurs seigneurs de l'époque néolithique a pu être issue des rangs de ces «chasseurs fixés au terrain»

(18) Jean HAUDRY : *Les Indo-Européens*, Paris 1992, pp. 120 ss. ; idem : *Achille et Patrocle*, in : Michel WORONOFF (ed.) : *L'Univers épique - Rencontres avec l'Antiquité classique II*, Publication de l'Institut Félix Gaffiot 9, Besançon, s. d., pp. 33-55. Voir aussi Otto SCHRADER : *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2ème partie, *Die Urzeit*, Iéna 1907, pp. 222s, 226, 237, 440.

(19) Ernst PROBST, op. cit. 1991, p. 170.

(20) Henn POHLHAUSEN : *Nachweisbare Ansätze zum Wanderhirtentum in der niederdeutschen Mittelsteinzeit*, *Zeitschrift für Ethnologie* 78 (1953) p. 67. Sur la chasse au gibier sédentaire, voir Richard PITTIONI : *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur*, Wien 1949, p. 56 ; Hermann SCHWABEDISSEN : *Die Federmessergruppen des nordwesteuropäischen Flachlandes. Zur Ausbreitung des Spät-Magdalenien*, Neumünster 1954, p. 81 ; idem : *Sinngehalt und Abgrenzung des Mesolithikums nach den Forschungsergebnissen im nördlichen Teil des europäischen Kontinents*, in *Report of the VIth International Congress on Quaternary*, Tome 4, Lodz 1964, p. 385 ; idem : *Vom Jäger zum Bauern der Steinzeit in Schleswig - Holstein*, Neumünster 1976, p. 17.

et bénéficiant d'un entraînement tactique, surtout s'ils s'étaient à l'origine manifestés comme navigateurs aptes à la mobilité.

Pohlhausen connaît encore un troisième groupe, celui des «chasseurs sédentaires» chez lesquels la nourriture végétale prédomine et qui ont tendance à capturer les animaux pour les domestiquer. Pour être complet, il faut ajouter ici que, si la domestication se transforme en élevage et s'il faut alors songer à pourvoir à l'alimentation régulière du bétail, la cueillette de plantes ne suffit plus. Le passage à la culture devient nécessaire et, partant, comme cela avait été le cas en Orient dès une époque précoce en raison du climat favorable, le «chasseur sédentaire» devient paysan.

Il est hautement vraisemblable que le passage de la chasse au gibier dont on suit les déplacements à la chasse au gibier sédentaire a été lié pour l'homme à une mutation profonde de ses conditions de vie et du sentiment qu'il a de la vie. L'existence «paradisique» du paléolithique récent connut une fin abrupte (21). Les groupes de chasseurs ne pouvaient plus parcourir en tous sens les espaces infinis, pour ainsi dire vides de toute présence humaine, dans lesquels leurs petits effectifs étaient immanquablement assurés de trouver d'abondants moyens de subsistance et des conditions d'existence pacifiques dans la plupart des cas.

Les territoires des animaux devinrent fatalement les territoires des hommes, les domaines de chasse et de séjour fixes de lignages particuliers ou de regroupements lignagers, des territoires aux délimitations plus ou moins marquées. Sans doute ces dernières devaient-elles être respectées avec rigueur en temps normal comme encore à époque historique chez les nomades du Grand Nord (22). Mais les frontières - même reconnues - peuvent être violées, jadis

(21) Alfred RUST : *Die Funde vom Pinnberg*, Neumünster 1958, p. 76.

(22) Hermann SCHWABEDISSEN, op. cit. 1954, p. 81. Voir aussi Sundra K. ARORA : *Die unterschiedlichen Steinmaterialien im Mesolithikum des Nieder-rheingebietes*, in : Gerd WEISSGERBER (ed.) : *5000 Jahre Feuersteinbergbau. Die Suche nach dem Stahl der Steinzeit*, Bochum 1980, p. 252 ; Kurt LINDNER : *Die Jagd der Vorzeit*, Berlin 1937, pp. 254 ss. Gustav SCHWANTES : *Die Urgeschichte*, Teil 1, *Steinzeit*, in : *Geschichte Schleswig-Holsteins*, Tome 1, Neumünster 1958, p. 233 ; Reinhard WENSKUS, op. cit. 1977, p. 275.

comme aujourd'hui. C'est alors que survient la menace de conflit, de combat et de guerre (23), et ce d'autant plus que les frontières sont plus imprécises. Cette tendance se renforce lorsque les populations croissent en nombre et commencent à être trop denses sur un espace étroit. Tel fut le cas à l'époque post-glaciaire, tout spécialement dans la zone qui regroupe le nord de l'Allemagne et le sud de la Scandinavie.

Les groupes de populations venues de l'Ouest comme de l'Est et du Sud-Est qui avaient pris possession du pays peu après le recul des glaces ne pouvaient pas être homogènes. Mais au cours des millénaires les éléments particuliers s'étaient fondus en un nouvel ensemble cohérent appelé par les préhistoriens culture de Maglemose (24). Les cultures du Nord qui leur étaient

(23) «Der Kampf um die sozialökonomische Existenz war eine historische Bewegkraft in der Steinzeitgesellschaft... als Kampf um die Macht innerhalb des gegebenen sozialen Ordnungssystems, zum andern als Kampf zwischen benachbarten (Lokal-)Gruppen, wobei es um ökonomische Werte (Nahrung, Reviere) oder um soziale Werte bzw. um beides gehen konnte.» Hermann BEHRENS : *Der Kampf in der Steinzeit*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 108 (1978), p. 5.

(24) Une culture - ou une province culturelle - archéologique «englobe l'ensemble des restes et produits identifiables du comportement et de l'activité d'individus et groupes humains à l'intérieur d'une certaine tranche chronologique et spatiale». Jens LÜNING : *Zum Kulturbegriff im Neolithikum*, Prähistorische Zeitschrift 47 (1972), p. 168. «Eine Kultur im Sinne der Archäologen besteht aus einer Reihe von Aspekten wie Geräteindustrie, Wirtschaft, Kunst, Siedlungsform, Grabritus, anthropologischer Charakteristik und vielleicht auch, was sich kaum nachweisen läßt, aus derselben Sprache». Ernst PROBST, op. cit. 1991, p. 24. «Die archäologischen Quellen sprechen für die Deutung der archäologischen Kulturen als historisch geprägte Einheiten und nicht nur für ein von den Archäologen benötigtes Vehikel, um historische Entwicklungen aufzeigen zu können.» Joachim PREUß : *Die Alttiefstichkeramik. Ein Schlüssel zum Verständnis mittelnolithischer Kulturbeziehungen*, Ethnologisch-Archäologische Zeitschrift 19 (1978) p. 75. La phrase célèbre de Gustav KOSSINA, selon laquelle «les provinces culturelles archéologiques aux contours rigoureux ressortant nettement» coïncident toujours nécessairement avec les domaines ethniquement unitaires, et commentée par Rafael von USLAR : *Über den Nutzen spekulativer Betrachtung vorgeschichtlicher Funde*, Jahrbuch des Römisch-

apparentées et voisines, les peuples de Fosna et de Komsa, ont dû exercer sur eux une influence par la voie d'échanges culturels et économiques autant que par

Germanischen Zentralmuseums 2 (1955), p. 2 : «Es hat sich gezeigt, daß in Fällen, in denen neben Bodenfunden auch schon Schriftquellen vorhanden sind, dieser Sachverhalt zutreffen kann, aber nicht muß.» Ilse SCHWIDETZKY : *Ergebnisse der Penrose-Analyse : Das Gesamtmaterial*, Homo 18 (1967), p. 196, parvient, dans une vue anthropologique du problème, au résultat suivant : «Auch wenn man prähistorische Kulturen nur als Stilkreise auffaßt, setzen sie ein gewisses engeres Kommunikationssystem voraus, das nach Erfahrungen bei modernen Bevölkerungen zu schließen, auch eine Verdichtung der Heiratsbeziehungen zur Folge haben dürfte. Die anthropologischen Befunde stützen jedenfalls die Auffassung, die eine Entsprechung zwischen Kulturen und Bevölkerungen gleich in welcher Form annimmt;» ; eadem : *Stand und Aufgaben der prähistorischen Anthropologie*, in : Hermann SCHWABEDISSEN (ed.) : *Die Anfänge des Neolithikums vom Orient bis Nordeuropa*, Teil VIII b, *Anthropologie 2*, zusammengestellt und bearbeitet von Ilse SCHWIDETZKY, Cologne 1978, p. 320 : «Kulturgemeinschaften sind, wie Hermann Schwabedissen... formulierte, "in irgendeiner Form Verkehrsgemeinschaften", und Verkehrsgemeinschaften sind in der Regel auch Heirats- und Fortpflanzungskreise ; innerhalb ihrer Grenzen wird durch das Netz der Heiratsbeziehungen ein Ausgleich der Unterschiede angezielt, gleichzeitig damit eine Differenzierung von anderen Heiratsgemeinschaften.» Pour la discussion des concepts de «culture archéologique» et de «province culturelle», cf. en outre Carl-Johann BECKER : *Die mittelnolithischen Kulturen in Südschweden*, Acta Archaeologica 25 (1954) p. 131 ; Joachim HERRMANN : *Archäologische Kulturen und sozialökonomische Gebiete*, Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 6 (1965) pp. 100ss., 119 s., 124 ; Herbert JANKUHN : *Politische Gemeinschaften in germanischer Zeit*, Offa 6/7 (1941/42) (1944) pp. 1 s. (en particulier la note 1). Sur la genèse et les mutations fondamentales des cultures archéologiques, voir Ulrich FISCHER, op. cit. 1958, p. 297, pour lequel l'histoire des cultures enseigne «daß die Bildung neuer Kulturercheinungen sich oft in begrenzten Räumen und innerhalb begrenzter soziologischer oder ethnischer Gruppen abspielte». Joachim HERRMANN, op. cit. 1958, p. 116, constate : «In der Regel... liegen den in den archäologischen Kulturen seit dem Neolithikum erkennbaren Umbrüchen tiefgehende gesellschaftliche Erschütterungen oder Veränderungen zugrunde, mögen sie nun innerhalb der Trägergemeinschaft der archäologischen Kultur selbst herangewachsen oder von außen durch andere Gemeinschaften in diese hineingetragen worden sein.»

apparentées et voisines, les peuples de Fosna et de Komsa, ont dû exercer sur eux une influence par la voie d'échanges culturels et économiques autant que par

Germanischen Zentralmuseums 2 (1955), p. 2 : «Es hat sich gezeigt, daß in Fällen, in denen neben Bodenfunden auch schon Schriftquellen vorhanden sind, dieser Sachverhalt zutreffen kann, aber nicht muß.» Ilse SCHWIDETZKY : *Ergebnisse der Penrose-Analyse : Das Gesamtmaterial*, Homo 18 (1967), p. 196, parvient, dans une vue anthropologique du problème, au résultat suivant : «Auch wenn man prähistorische Kulturen nur als Stilkreise auffaßt, setzen sie ein gewisses engeres Kommunikationssystem voraus, das nach Erfahrungen bei modernen Bevölkerungen zu schließen, auch eine Verdichtung der Heiratsbeziehungen zur Folge haben dürfte. Die anthropologischen Befunde stützen jedenfalls die Auffassung, die eine Entsprechung zwischen Kulturen und Bevölkerungen gleich in welcher Form annimmt;» ; cadem : *Stand und Aufgaben der prähistorischen Anthropologie*, in : Hermann SCHWABEDISSEN (ed.) : *Die Anfänge des Neolithikums vom Orient bis Nordeuropa*, Teil VIII b, *Anthropologie 2*, zusammengestellt und bearbeitet von Ilse SCHWIDETZKY, Cologne 1978, p. 320 : «Kulturgemeinschaften sind, wie Hermann Schwabedissen... formulierte, "in irgendeiner Form Verkehrsgemeinschaften", und Verkehrsgemeinschaften sind in der Regel auch Heirats- und Fortpflanzungskreise ; innerhalb ihrer Grenzen wird durch das Netz der Heiratsbeziehungen ein Ausgleich der Unterschiede angezielt, gleichzeitig damit eine Differenzierung von anderen Heiratsgemeinschaften.» Pour la discussion des concepts de «culture archéologique» et de «province culturelle», cf. en outre Carl-Johann BECKER : *Die mittelnolithischen Kulturen in Südsandinavien*, Acta Archaeologica 25 (1954) p. 131 ; Joachim HERRMANN : *Archäologische Kulturen und sozialökonomische Gebiete*, Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 6 (1965) pp. 100ss., 119 s., 124 ; Herbert JANKUHN : *Politische Gemeinschaften in germanischer Zeit*, Offa 6/7 (1941/42) (1944) pp. 1 s. (en particulier la note 1). Sur la genèse et les mutations fondamentales des cultures archéologiques, voir Ulrich FISCHER, op. cit. 1958, p. 297, pour lequel l'histoire des cultures enseigne «daß die Bildung neuer Kulturercheinungen sich oft in begrenzten Räumen und innerhalb begrenzter soziologischer oder ethnischer Gruppen abspielte». Joachim HERRMANN, op. cit. 1958, p. 116, constate : «In der Regel... liegen den in den archäologischen Kulturen seit dem Neolithikum erkennbaren Umbrüchen tiefgehende gesellschaftliche Erschütterungen oder Veränderungen zugrunde, mögen sie nun innerhalb der Trägergemeinschaft der archäologischen Kultur selbst herangewachsen oder von außen durch andere Gemeinschaften in diese hineingetragen worden sein.»

la voie directe de migrations s'effectuant dans les deux sens (25).

Le peuplement fut manifestement très dense et atteignit pour finir une ampleur telle que, selon Alfred Rust, «on n'en connaît pas de semblable à la même époque dans aucune autre région» (26). D'autant plus que, remarque Otto

(25) «Am südwestlichen und östlichen Gestade der Nordsee haben wir die ältere Maglemosekultur, die aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf dem im Boreal sicher vorhandenen Nordsee-Festland verbreitet war.» Hermann SCHWABEDISSEN, compte-rendu du livre de Louis-René NOUGIER : *Les civilisations campiénennes en Europe occidentale*, Germania 30 (1952) pp. 404 s. La culture de Maglemose s'étendait de l'Angleterre jusqu'à la Poméranie, peut-être même jusqu'aux Pays Baltes. Elle était en outre présente en Norvège. Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1947, pp 9, 199 ss. Des formes apparentées en étaient répandues jusqu'au lac Baïkal et se retrouvent aussi en Amérique du Nord. Partout, les sites d'habitation étaient localisés sur les cours d'eau et au bord des mers. Grahame CLARK : *Die Mittlere Steinzeit*, in : *Historia Mundi*, Tome 1, Bern 1952, p. 321. «Die Maglemosiens haben alle dem Menschen in Nordeuropa nützlichen Hauptnahrungsquellen entdeckt und für ihre Ausbeutung eine so sinnvolle Ausrüstung erfunden oder geerbt, daß viel davon sich unverändert bis zum heutigen Tage erhalten konnte.» Vere Gordon CHILDE : *Vorgeschichte der europäischen Kultur*, Reinbek 1960, p. 25. Voir aussi Pavel Markovic DOLUCHANOV : *Ökologie und Chronologie des Mesolithikums in Europa*, in : Bernard GRAMSCH (ed.) : *Mesolithikum in Europa*, Berlin 1981 p. 213. Jan FILIP, op. cit. 1969, p. 753 ; Gernot TROMNAU : *Mittelsteinzeitliche Jäger und Fischer*, Helms - Museum (janvier 1973), Hambourg. On en est même venu, au néolithique, à des contacts entre populations circumpolaires et leurs voisins méridionaux. Sur le rôle qu'ont pu jouer à cette occasion des ressortissants de la culture des gobelets en entonnoir par le biais d'expéditions de chasse ou de commerce et par colonisation paysanne, on consultera Hans CHRISTIANSSON : *Bjurselet und die Kulturverbindungen Nordschwedens im Mittelneolithikum*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIème Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Prague 1966, I, Prague 1970, pp. 510 ss. Sur la côte norvégienne, la culture des gobelets en entonnoir allait jusqu'à Drontheim. Voir aussi Sverre MARSSTRANDER : *New Rock Carvings of Bronzeage Type in the District of Trøndelag, Norway*, in : Emil VOGT (ed.) : *Actes de la IIIème Session Zurich 1960, Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Zurich 1953, pp. 242 s.

(26) Alfred RUST : *Über die endglaciale Kulturentwicklung im rechtselbischen Nordwesteuropa, unter Berücksichtigung der geologischen und siedlungs-*

Rydbeck, «le Jutland et les îles danoises ont attiré les immigrants en nombre considérable par leur sol fertile et la douceur de leur climat, leurs caps, leurs baies et leurs détroits, leurs pêches fructueuses et leurs chasses giboyeuses, leur silex d'excellente qualité», et que «tout comme les mines d'or et de diamant de Californie et du Cap ont attiré à époque moderne des hommes mus par le goût de l'aventure et la soif d'argent, on peut raisonnablement penser que le matériau hautement prisé pour les parures, l'ambre, a attiré les hommes de cette époque-là avec une force analogue vers la péninsule cimbrique» (27).

En outre, la zone située entre l'Angleterre moyenne et la pointe septentrionale du Danemark, aujourd'hui recouverte par la Mer du Nord, était primitivement encore continentale et peuplée par les gens de Maglemose. Des restes de plantes et d'animaux liés au sol ainsi que d'outils humains, qui ont été trouvés au fond de la Mer du Nord, l'attestent. Le niveau de la mer était situé, au début de l'époque post-glaciaire environ 70 mètres en-dessous de celui d'aujourd'hui.

archäologischen Verhältnisse, Offa 6/7 (1941/42) pp. 89 s. Voir aussi Vere Gordon CHILDE : *Prehistoric Migrations in Europe*, Oslo 1950, p. 23 ; Gunnar EKLUND : *Nordischer Kreis, A, Steinzeit*, in : Max EBERT (ed.) : *Reallexikon der Vorgeschichte*, Tome 9, Berlin 1927, p. 26 ; Pia LAVIOSA-ZAMBOTTI : *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*, Baden-Baden 1950, pp. 120s. ; Oswald MENGHIN : *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien 1931, p. 601 ; Hermann SCHWABEDISSEN, op. cit. 1964, p. 386. Lothar ZOTZ : *Die Beziehungen zwischen Altsteinzeit, Mittelsteinzeit und Donaukultur*, Wiener Prähistorische Zeitschrift 28 (1941), p. 6, attribuait au mésolithique nordique une importance "universelle" en raison de la rencontre de courants culturels orientaux, occidentaux et méridionaux qui s'est produite sur son aire géographique.

(27) Otto RYDBECK : *Fangkultur und Megalithkultur in der südschandinavischen Steinzeit*, Meddelanden från Lunds universitets historiska museum, Lund 1938, pp. 203 ss. Selon Ernst PROBST, op. cit. 1991, p. 141, on connaissait les parures d'ambre dès le magdalénien d'Europe Centrale (d'environ 12500 à 9500 avant notre ère). Un disque d'ambre sur lequel est gravé l'image d'un cheval sauvage est attribué à la culture d'Ahrensburg (vers 9000 avant notre ère). Günther KEHNSCHERPER, op. cit. 1990, pp. 69 s., 153.

Plus les glaciers fondaient et plus il s'élevait, de façon parfois dramatique (28).

L'homme se refugia dans les «zones habitables plus élevées, voisines de la Mer du Nord, qui n'étaient pas menacées par l'envahissement des eaux marines», zones sur l'habitant desquelles, de l'avis de Karl Gripp, «les victimes refoulées par la montée du niveau marin» durent exercer une pression (29). Il résume ainsi les faits : «Dès cette époque toute pression a dû engendrer la pression contraire qui y répondait. Il ne devrait donc pas y avoir de doute que le déplacement des côtes au détriment de la terre ferme a été pendant des millénaires le moteur qui déterminait les faits humains» (30).

Face à pareilles situations, les hommes ont eu sans doute à toutes les époques des réactions semblables : ils se sont combattus jusqu'à ce que ce soit établi - fût-ce à un niveau assez bas - un nouvel équilibre social. Ou bien ils ouvraient la soupape de sécurité et détournaient les énergies nées de la pression subie vers l'extérieur en combattant contre des tiers non concernés.

La première variante - celle de la guerre civile - finit par mettre en péril l'existence de la société. La deuxième - celle du raid de pillards et de la guerre de conquête - ne gagne en importance que s'il y a quelque chose à piller ou à conquérir. Elle présuppose l'existence de surplus de production chez les victimes potentielles - ce qui généralement ne se produit guère qu'après l'apparition de l'agriculture, qui allait de pair avec les bêtes à cornes et la charrue. Le soulagement ne vient à la longue que grâce à la troisième variante :

(28) Karl-Ernst BEHRE, Hansjörg STREIF : *Kriterien zu Meeresspiegel- und darauf bezogene Grundwasserabsenkungen*, Eiszeit und Gegenwart 30 (1980) p. 156. Ernst DITTMER : *Erdgeschichtliches aus den Kreisen Husum und Südtondern*, in : Hermann HINZ : *Vorgeschichte des nordfriesischen Festlandes*, Neumünster 1954. p. 3 ; Karl GRIPP : *Die Litorina- und Corbula-Überflutung*, in : Karl KERSTEN (ed.) : *Festschrift für Gustav Schwantes*, Neumünster 1951, p. 47 ; Günther KEHNSCHERPER, op. cit. pp. 29 s., 31 (carte) ; Alfred RUST, op. cit. p. 56.

(29) Karl GRIPP, op. cit. 1951, p. 47.

(30) «Die alten Domänen des Maglemosevolkes zwischen Jütland und England wurden zum Meeresgrund.» Marten STENBERGER : *Vorgeschichte Schwedens*, Neumünster 1977, p. 40.

l'innovation économique et sociale, dans la mesure où elle mène à une augmentation suffisante de la production.

Le fait que les hommes du mésolithique en habitat côtier aient pu non seulement maîtriser les crises auxquelles ils étaient confrontés, mais parvenir en outre à un niveau culturel supérieur par rapport à leur position de départ, ils le doivent en fait à un bond innovateur de cette sorte, au passage à un nouveau mode de vie économique dont l'essentiel ne reposait plus sur la prédominance de la chasse et de la cueillette des plantes. A ceci venait s'ajouter, pour passer souvent même au premier plan, le facteur maritime : l'exploitation systématique et non plus seulement occasionnelle, pour l'acquisition des moyens de subsistance, des rivières et des lacs, ainsi que de la mer à proximité des côtes, et même pour finir - dans la culture d'Ertebölle qui devait procéder de la culture de Maglemose (31) - de la haute mer.

La pêche est susceptible - les préhistoriens et les ethnologues en tombent largement d'accord - de procurer à des sociétés non paysannes une stabilité considérable et une prospérité assurée (32) ; comme nous l'avons vu, on a construit assez tôt sur le pourtour de la Mer du Nord et de la Baltique des bateaux capables de tenir la mer. On développa alors les méthodes de capture qui permettaient d'aller chercher le poisson à une profondeur de 40 à 100 mètres. On n'hésitait pas non plus à attaquer de grands animaux marins, depuis le phoque jusqu'à la baleine. «De fait, avec les gens d'Ertebölle,» constate André Varagnac, « nous avons affaire à des marins pêchant au large... » (33)

(31) Sur l'évolution de la culture d'Ertebölle issue de la culture de Maglemose en passant par le stade intermédiaire de la culture de Kongemose : Pavel Markovic DOLUCHANOV, op. cit. p. 213 ; Lars LARSSON : *The Early Atlantic settlement of Southern Sweden*, in : Bernhard GRAMSCH, op. cit. 1981, p. 415 ; Hermann SCHWABEDISSEN : *Die Ausgrabungen im Satruper Moor. Zur Frage nach Ursprung und frühester Entwicklung des nordischen Neolithikums*, Offa 16 (1957/58) pp. 11 ss. Schwabedissen discerne des indices de continuité dans la population.

(32) Stuart PIGOTT, op. cit. 1972, p. 137.

(33) Rudolf FEUSTEL : *Technik der Steinzeit, Archäolithikum-Mesolithikum*, Weimar 1973, p. 201 ; Ernst PROBST, op. cit. pp. 299 s. ; André VARAGNAC :

La base nutritive (34) garantie par «l'inépuisable richesse en poisson» entraîna en outre une croissance démographique continue et une augmentation de la sédentarité. Cela permit d'atteindre une densité de population telle que les peuples vivant de chasse et de cueillette ne pouvaient jamais l'atteindre, fût-ce approximativement, dans l'intérieur des terres. En outre, la diffusion d'idées et de techniques était plus rapide le long de la côte qu'à l'intérieur du pays. La navigation maritime, même dans un rayon modeste, élargissait l'horizon de ceux qui s'y adonnaient. On rencontrait des représentants d'autres cultures et d'autres modes de vie économique, les premiers paysans et les premiers éleveurs, et l'on rapportait chez soi les connaissances acquises à leur contact. Les préhistoriens se portent garants que la culture d'Ertebölle, en particulier, possédait une organisation sociale complexe. Ses membres étaient largement pourvus de moyens de subsistance et vivaient dans une relative opulence (35).

Les Européens de la forêt vierge - Vers une autre Europe, in : Lucien FEBVRE, Fernand BRAUDEL (ed.) : *Destins du Monde - L'homme avant l'écriture*, Paris 1959, p. 400.

(34) Rudolf FEUSTEL, op. cit. 1973, p. 207.

(35) T. Douglas PRICE, Erik BRINCH PETERSEN : *Ein Lagerplatz der Mittelsteinzeit in Dänemark*, Spektrum der Wissenschaft (1987, 5) pp. 114 ss. ; André VARAGNAC, op. cit. p. 400. Günter SMOLLA décèle aussi une sédentarité précoce et d'avantageuses conditions de développement le long des côtes, *Epochen der menschlichen Frühzeit*, Munich 1967, pp. 86 s. : «Nicht nur die Voraussetzungen für Seßhaftigkeit und Bevölkerungsvermehrung waren hier besonders günstig, sondern auch die beschleunigte Ausbreitung von Ideen und Fertigkeiten.», ou encore, idem : *Prähistorische Keramik aus Ostafrika*, Tribus NS 6 (1956) pp. 55 s., en renvoyant explicitement à la culture d'Ertebölle et à «l'importance des pêcheurs et des ramasseurs de coquillages pour l'histoire de la civilisation» : «Zu einer Zeit, in der im Binnenlande nur Jäger und Sammler lebten, fand jedoch eine Küstenbevölkerung Lebensgrundlagen, die ein Ausmaß von Seßhaftigkeit und Bevölkerungsdichte erlaubten, wie es landeinwärts selbst bei günstigsten Bedingungen kaum erreicht werden konnte.» Cf. en outre Martin JAHN : *Gab es in der vorgeschichtlichen Zeit bereits einen Handel ?* Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. Hist. Kl. 48 (1956) p. 37 : «Seefahrende Angehörige der Wirtschaftsstufe der Jäger und Fischer waren... den Binnenländern der gleichen Wirtschaftsform in vielem

La construction, alors débutante, de pirogues qui pouvaient être employées pour les longues courses en mer aussi bien que pour le cabotage ou la navigation sur les cours d'eau de l'intérieur des terres (et dont devait résulter ultérieurement, par combinaison avec l'art de construire des canots en peau, la barque) favorisait elle aussi la sédentarité. Car pour la fabrication, on avait besoin de troncs d'arbres appropriés, et donc d'une forêt à proximité. Les exemples ethnographiques prouvent également que la construction de bateaux n'est possible qu'à des populations déjà sédentaires, compte-tenu de la longueur des délais de construction et de la nécessité d'être capable de tirer certains moyens de construction du bois et de la pierre. En outre, les pirogues sont en règle générale trop lourdes pour pouvoir être emportées par des hommes qui se déplacent sans but fixe. «C'est pourquoi», pense Gustav Schwantes, «nous devons considérer la culture de Maglemose comme attachée à des habitats très fixes», et «A l'époque d'Ertebølle, une augmentation supplémentaire de cette sédentarité se manifeste dans l'aménagement d'habitats côtiers utilisés pendant une longue période et présupposant l'existence d'embarcations destinées à la pêche» (36).

La culture d'Ertebølle, «société de chasseurs et de pêcheurs hautement développée et possédant l'expérience de la navigation maritime» (37), au sein de laquelle on perçoit les premiers éléments d'un mode vie déjà paysan, s'est épanouie d'environ 5300 à 4300 avant notre ère. Elle embrassait surtout l'espace occidental de la Baltique : le sud de la Suède, les îles danoises, le Jutland et le

voraus und erhielten durch ihre Seefahrten einen viel weiteren Gesichtskreis und bessere Kenntnis entwickelter Wirtschaftssysteme.»

(36) Gustav SCHWANTES : *Nordisches Paläolithikum und Mesolithikum*, Mitteilungen des Museums für Völkerkunde 13 (1928), p. 24. En outre, Rudolf FEUSTEL, op. cit. 1973, pp. 207, 236 ; Paul JOHNSTONE : *The Sea-Craft of Prehistory*, Cambridge/Massachusetts 1980, p. 46 ; Ernst PROBST, op. cit. p. 290 ; Alfred RUST : *Betrachtungen über eurasiatisch-afrikanische Kulturzusammenhänge in der Steinzeit*, Offa 8 (1949) p. 42 ; Hermann SCHWABEDISEN, op. cit. p. 394.

(37) T. Douglas PRICE, Erik BRINCH PETERSEN, op. cit. 1987, p. 114.

Schleswig-Holstein jusqu'à l'Elbe aux alentours de Hambourg, le Mecklembourg et l'île de Rügen, mais sans doute aussi la côte orientale balte. Elle était en outre présente en Norvège et disposait aussi d'une vaste enclave sur les rivages sud-est de la Mer du Nord, entre l'embouchure du Rhin et de l'actuelle Mer d'IJssel. Elle a dû son nom à un site de fouilles du fjord Lim, dans le nord du Jutland (38).

Vers la même époque à peu près, incités en premier lieu par les conditions climatiques optimales de l'époque post-glaciaire (39), les peuples de la céramique rubanée, culture proto-paysanne, les représentants de la culture danubienne, originaires du Sud-Est, s'infiltrèrent en Europe centrale, région encore relativement peu peuplée en comparaison de la région côtière. C'est sur la bordure septentrionale des montagnes moyennes de l'Allemagne que les deux cultures entrèrent en contact (40). En dépit de la différence fondamentale de

(38) Sören H. ANDERSEN : *Aggersund. An Ertebølle settlement on the Limfjord*, Kuml 1978, Copenhagen 1979, pp. 53 s. ; Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1947, pp. 11 s. ; 1950, pp. 32 ss. ; Grahame CLARK, op. cit. 1952, pp. 321 ss., 330 s., 337 ; Rudolf DEHNKE : *Die Kultur der Großsteingraber in Norddeutschland und das Indogermanenproblem*, Mannus 38 (1972) p. 9 ss. ; Günther KEHNSCHERPER, op. cit. 1990, p. 85 ; Ernst PROBST, op. cit. 1991, pp. 287 ss. Thorsild RAMSKOU : *Himmerland og Kjaerherred*, in : *Med Arkaeologen Danmark rundt*, Copenhagen 1974, p. 244.

(39) Franz M. JUNGHANS : *Naturräumliche Bedingungen des Paläolithikums in Mitteleuropa*, in : *Festschrift des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, Mayence 1953, pp. 95 s. ; Karl J. NARR : *Vorderasien, Nordafrika und Europa*, in : *Oldenbourgs Abriß der Vorgeschichte*, Munich 1957, p. 36 ; Burchard SELMANN : *Die frühneolithische Besiedlung Mitteleuropas*, in : Hermann SCHWABEDISSEN (ed.) : *Die Anfänge des Neolithikums vom Orient bis Nordeuropa*, Section Va, *Westliches Mitteleuropa*, revu par Jens LÜNING, Cologne 1972, p. 4 ; Ulrich WILLERDING, op. cit. 1980, p. 434.

(40) Karl BRANDT : *Auf den Spuren der ersten Bauern*, Mannus 38 (1972) p. 29 ; Gerhard MILDENBERGER : *Studien zum mitteldeutschen Neolithikum*, Leipzig 1953, p. 77 . Richard PITTIONI : *Zur Urgeschichte des Bauerntums*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. 1958, p. 341 ; Hanns A. POTRATZ : *Die Nordgrenze der Bandkeramik in Osthannover*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 15 (1941) p. 27 ;

leurs formes d'économie, elles étaient manifestement à égalité de niveau, pour ce qui est de leur capacité démographique et de leur force économique.

Alors qu'il faut partir de l'hypothèse que les chasseurs nomades ont besoin d'un espace vital de cinq à dix kilomètres carrés par personne, des paysans du proto-néolithique tels que ceux de la céramique rubanée pouvaient se contenter d'un kilomètre carré par tête d'habitant pour pouvoir se nourrir conformément à leurs besoins (41) ; c'est pourquoi la conséquence de la colonisation du pays par les peuples de la céramique rubanée fut, en Europe centrale, une augmentation rapide de la densité de population multipliée dans des proportions qui allaient de cinq à dix. C'est sans doute dans cette forte supériorité numérique des représentants de la céramique rubanée par rapport aux autochtones issus du mésolithique qu'il faut voir la cause essentielle de leur succès.

En revanche, leur relation aux peuples de la culture d'Ertebölle fut manifestement toute autre. Hermann Schwabedissen n'est pas seul à émettre l'hypothèse de l'existence d'une «population très forte du mésolithique tardif» dans le Nord (42). Ilse Schwidetzky admet elle aussi des chiffres de population relativement élevés pour «les tribus côtières et insulaires vivant de cueillette et de chasse qui ont de surcroît à leur disposition l'inépuisable espace nutritif de la mer». C'est ainsi par exemple que la densité de population s'élevait à 1,5 ou

Ernst WAHLE : *Deutsche Vorzeit*, Bad Homburg 1962, p. 25, note 97.

(41) Vere Gordon CHILDE : *Stufen der Kultur. Von der Urzeit zur Antike*, Stuttgart 1952, p. 56 ; Paul OVERHAGE : *Menschenformen im Eiszeitalter*, Franfort-sur-le-Main 1969, pp. 419 s. ; Ernst PROBST, op. cit. 1991, p. 17. Pour la culture de la céramique rubanée poinçonnée du Centre de l'Allemagne, issue de celle de la céramique rubanée proprement dite, Dieter KAUFMANN : *Wirtschaft und Kultur der Stichbandkeramiker im Saalegebiet*, Berlin 1976, pp. 120 ss., évalue la densité de la population à 0,93 au kilomètre carré. A titre de comparaison, celle-ci s'élève présentement dans l'Ouest de l'Allemagne à 245.

(42) Hermann SCHWABEDISSEN : *Zwei Moorsiedlungen des Neolithikums aus Schleswig-Holstein*, in : Antonio BELTRAN MARTINES (ed.) : *Actas de la IV Sesión (Madrid 1954), Congresos Internacionales de Ciencias prehistoricas y protohistoricas*, Saragosse 1956, p. 500.

fréquemment dans des raids de pillage», et encore : «Le but principal des expéditions guerrières était d'ordinaire la prise d'esclaves» (46). La richesse d'une famille ou d'un village se mesurait au nombre des esclaves. En maints endroits, c'était jusqu'à un tiers de la population qui appartenait à la condition servile.

La question se pose alors de savoir si les chasseurs et pêcheurs de la culture d'Ertebölle possédaient déjà, eux aussi, des «serfs» ou des «esclaves» ou l'un et l'autre (47), et si ceux de leurs lignages qui s'élevèrent probablement plus tard au rang de seigneurs au-dessus des paysans de la céramique rubanée avaient été préparés à un rôle de ce genre au sein de leur propre culture au cours d'un processus dont le déroulement s'était peut-être étalé sur des générations.

(46) Frederik HETMAN, op. cit. 1990, p. 84.

(47) Sur la dépendance personnelle dans les sociétés de chasseurs et de pêcheurs, voir Frans van der VEN : *Sozialgeschichte der Arbeit*, Tome 1, Munich 1972, pp. 13 s. Otto RECHE : *Rasse und Urheimat der Indogermanen*, Munich 1936, pp. 100 ss. veut identifier les brachycéphales du lithique de Scandinavie, trouvés dans les fouilles parmi des dolicocephales et des semi-dolicocephales majoritaires, comme les reliquats de non-libres introduits dans le pays. Les éléments récents, à pigmentation brune, de la population du Danemark et particulièrement de l'ouest de la Norvège seraient alors à considérer comme leurs descendants. Karl WESSELY avait déjà attiré l'attention sur l'argument qui prétend que l'élément brachycéphale du Nord pourrait être attribué à «l'importation d'esclaves étrangers» : *Zur germanischen Lautverschiebung*, *Anthropos* 12/13 (1917/18) p. 540. Lothar KILIAN adopte, face à de telles conceptions, une attitude critique : *Zum Ursprung der Indogermanen*, Bonn 1983, p. 147. En fait, la proportion relativement élevée des brachycéphales mis à jour dans l'ensemble des fouilles - selon Gustav SCHWANTES, op. cit. 1939, p. 253, ils représentent au Danemark 24 % des spécimens - va à l'encontre de la théorie de Reche. Celle-ci supposerait en effet, contre toute vraisemblance, qu'à l'époque presque un quart de la population ait été composé d'immigrants forcés. Dans l'Ouest de la Norvège, selon Gunnar EKHOLM, op. cit. 1926, p. 6, ce sont même jusqu'à 90 % des habitants qui sont brachycéphales dans certaines régions. Ce savant admet l'hypothèse que ce groupe de population était déjà établi là «depuis des millénaires» dès l'époque de la culture d'Ertebölle.

On connaît bien les «importations d'esclaves» survenues en Scandinavie à une époque certes considérablement plus récente, celle des Vikings (48). En général, l'esclavage n'est pas chose rare dans les sociétés relativement pauvres, par exemple dans celles dont l'agriculture est peu élaborée. Pour ce qui est des esclaves, il s'agit souvent de prisonniers de guerre, et toujours de femmes déportées à la suite d'un rapt (49). Sophus Müller était déjà conscient du fait que, dans l'Antiquité, «il existait une classe d'esclaves, attestée chez la plupart des peuples européens, aussi loin que remontent les documents historiques» (50).

Il est permis de concevoir que les éléments néolithiques, sans doute présents mais faiblement caractérisés au sein de la culture encore essentiellement mésolithique d'Ertebölle (51) avaient été introduits par des gens que les naviga-

(48) Bertil LUNDMAN : *Geographische Anthropologie*, Stuttgart 1967, p. 82 ; Matthäus MUCH : *Die Heimat der Indogermanen im Lichte der urgeschichtlichen Forschung*, Berlin 1902, pp. 255, 307 s.

(49) Gerhard LENSKI : *Macht und Privileg*, Francfort-sur-le Main 1973, pp. 180, 247.

(50) Sophus MÜLLER : *Nordische Altertumskunde*, Tome 1, *Steinzeit - Bronzezeit*, Strasbourg 1897, pp. 247 s. ; Jean HAUDRY, op. cit. 1992, p. 43. Il faut distinguer entre un statut de l'homme ne jouissant que de droits restreints et n'étant limité que dans sa liberté (comme le serf), et celui de l'esclave, au sens étroit du mot, qui était une «propriété matérielle», avec lequel donc son propriétaire pouvait en dernier ressort en user à sa guise. Chez les Germains les serviteurs étaient, selon Frans van der VEN, op. cit. 1972, p. 134 «des esclaves sans le moindre droit, comparables au bétail», à la différence des serfs «semi-libres» qui s'étaient «soumis volontairement» ou avaient été affranchis. Il se pourrait que cette forme de l'esclavage ait été inconnue des premiers Indo-Européens - et sans doute aussi de leurs prédécesseurs, par exemple des représentants de la culture d' Ertebölle.

(51) Hermann SCHABEDISSEN, op. cit. 1958, pp. 11, 15 ss. ; op. cit. 1964, p. 403 ; Jörgen TROELS-SMITH : *Probleme im Zusammenhang mit Europas ältester Bauernkultur in naturwissenschaftlicher Beleuchtung*, in : Gerhard BERSU (ed.) : *Bericht über den V. Internationalen Kongreß für Vor- und Frühgeschichte in Hamburg 1958*, Berlin 1961, p. 827 ; idem : *The Ertebölle Culture and its Background*, *Paleohistoria* 12 (1966) pp. 522 s.

teurs avaient amenés de l'étranger en rentrant dans leur pays, après avoir, lors de leurs expéditions tant prédatrices que commerciales, menées par exemple en direction de la côte bretonne ou en remontant le cours de l'Elbe (52), appris à connaître les bienfaits de l'agriculture et désiré en devenir bénéficiaires sans pour autant devoir y mettre eux-mêmes la main. Il est donc possible que ceux qui, les premiers, cultivèrent le sol du nord de l'Europe aient été des colons d'origine paysanne. Peut-être les avait-on pris par rapt ou achetés, peut-être aussi recrutés par embauche ou par mariage. Car le trait, nettement archaïque, qui dans l'agriculture d'Ertebölle est l'indice d'un travail de la terre à la houe ou à la bêche (53) est en même temps le signe éloquent qu'on y employait des

(52) Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. 1992, pp. 26 s. ; Paul JOHNSTONE, op. cit. 1980, pp. 86 s. ; Hermann SCHWABEDISSEN : *Die Mittlere Steinzeit im nordwestlichen Deutschland*, Neumünster 1944, p. 209 ; idem : op. cit. 1958, pp. 15, 27 s. « Certes nous ne possédons pas de canots ertebölliens trouvés sur nos côtes normandes ou bretonnes. Mais une série d'indices conduit à admettre l'existence de relations maritimes, au néolithique, depuis la Scandinavie méridionale jusqu'à la Bretagne. » André VARAGNAC, op. cit. 1959, p. 414. Josef Dominik WÖLFEL : *Eine Felsgravierung eines neolithisch - bronzezeitlichen Schiffstypus und anderes aus der Archäologie der Kanarischen Inseln*, in : J. LUKAS (ed.) : *Afrikanistische Studien*, Berlin 1955, p. 185, parle de « hardis navigateurs du mégalithique qui ont établi les plus étroites relations culturelles entre le sud de l'Espagne, la Bretagne, les Iles Britanniques et la Scandinavie ».

(53) « Unter "Hackbau" wird die Wirtschaftsform... verstanden, für die zwar schon Getreideanbau belegt ist, die aber... den Pflug noch nicht kannte. Es ist dabei gleichgültig, ob der Boden mit der Hacke, dem Grabstock oder einem Furchenzieher zur Aufnahme des Saatgutes vorbereitet wurde. » Edward SANGMEISTER : *Zum Charakter der bandkeramischen Siedlung*, 33. Bericht der Römisch - Germanischen Kommission (1943-1950), Berlin 1951, p. 104 (note 19). La culture à la houe est une « forme de travail des champs, au pic, (à la bêche) ou à la houe ». Emil WERTH : *Grabstock, Hacke und Pflug*, Ludwigsburg 1954, p. 55. « Die letzten Ausläufer des uralten Hackbaus finden wir noch im bäuerlichen Gartenbetrieb unserer Zeit, der im großen und ganzen noch immer der Frau untersteht. » Gustav SCHWANTES, op. cit. 1939, p. 156. Paul LESER : *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, Münster 1931, pp. 558, 568 s., voit dans la bêche ou dans un ustensile analogue tiré par l'homme un précurseur de la charrue. Sur les bêches en bois de la culture d'Ertebölle, voir

femmes (54). Même le bétail, les semences et les outils agricoles pourraient être parvenus d'abord comme marchandises d'importation - sans doute par voie d'eau - dans le domaine de la culture d'Ertebölle (55). La conclusion que tire

Torsten CAPELLE, Karl J. NARR : *Die archäologische Erforschung Norddeutschlands*, in : *Das neue Bild der alten Welt*, Kölner Römer-Illustrierte 2 (1975) p. 17. ; Rudolf DEHNKE, op. cit. 1972, p. 10 ; Rudolf FEUSTEL, op. cit. 1973, 196 s., 206 ; Hermann SCHWABEDISSEN, op. cit. 1976, pp. 20 s.

(54) «Es ist im Kultursystem des Hackbaus tief begründet, daß der Mann die Feldarbeit verachtet und deshalb schwer dazu heranzuziehen ist. "Zu ackern" gilt vielfach als schimpflich für den freien Mann.» Emil WERTH, op. cit. 1954, p. 55. Hermann SCHWABEDISSEN : *Ertebölle/Ellerbek - Mesolithikum oder Neolithikum ?*, in : Bernhard GRAMSCH, op. cit. 1981, p. 141, pose la question suivante : «Wurde die bescheidene Landwirtschaft (in der Ertebölle-Kultur) vielleicht nur nebenher von Frauen ausgeübt, während die Männer ausschließlich Jagd und Fischfang trieben und damit das Leben bestimmten ?» Voir en outre Ernst PROBST, op. cit. 1991, p. 290. Selon Rudolf DEHNKE, op. cit. 1972, p. 10, l'économie de la culture d'Ertebölle est caractérisée par «une agriculture de jardinage employant la bêche, combinée avec une économie d'élevage et de chasse ainsi que la pêche et le ramassage des coquillages». Sur le rapt d'artisans et de femmes, œuvre des premiers navigateurs, voir Oswald SPENGLER : *Reden und Aufsätze*, Munich 1937, p. 221. Il y a lieu de méditer une réflexion formulée par Fritz KERN, op. cit. 1927, p. 170, selon laquelle, dans le Nord de l'Europe, sous influence de l'Ouest, «la civilisation paysanne est née dans le sillage de la civilisation des seigneurs» ; il se représente du même coup, il est vrai, les seigneurs comme originaires de l'Ouest. De même, Ernst WAHLE, op. cit. 1962, p. 57, et Gerhard KÖRNER, qui part de l'hypothèse selon laquelle l'agriculture aurait été introduite en Allemagne du Nord et dans la Scandinavie méridionale par «de grands seigneurs» : Gerhard KÖRNER, Friedrich LAUX : *Ein Königreich an der Luhe*, Lüneburg 1980, p. 63.

(55) C'est dans ce sens que pourrait aller la découverte du trésor de Lolland, composé de haches et de cognées de la céramique rubanée, lequel, selon Klaus EBBESEN : *Die Silex-Beil-Depots Südschandinaviens und ihre Verbreitung*, in : Gerd WEISGERBER, op. cit. 1980, pp. 299, 304 (noté 3), doit être attribué à la phase tardive de la culture d'Ertebölle. Sur la question des équipements agricoles importés, cf. Nils ABERG : *Die Steinzeit in den Niederlanden*, Uppsala universitets arsskrift 1 (1916) p. 76, ainsi que H. T. WATERBOLK : *The Lower Rhine Basin*, in : Robert BRAIDWOOD, Gordon R.

Hermann Schwabedissen est en tout cas la suivante : «La fierté héritée des temps anciens incitait les chasseurs et pêcheurs à considérer après comme avant qu'ils demeuraient ce qu'ils avaient été. Les céréales et les animaux domestiques ne servaient que de nourriture d'appoint» (56).

En dépit de toutes les ressemblances, il subsistait, entre les Indiens de la côte nord-ouest et les représentants de la culture d'Ertebölle, une différence

WILLEY (ed.) : *Courses toward Urban Life*, Chicago 1962, pp. 237 s. Si l'on suit cet auteur, les éléments d'élevage de la culture d'Ertebölle dénotent des «affinités avec l'Ouest». Une reconversion de la production alimentaire en un temps d'une brièveté surprenante, une «Kulturablösung» par importation d'animaux domestiques, relève du domaine du possible selon Günter NOBIS : *Die Tierreste prähistorischer Siedlungen aus dem Satrupsholmer Moor (Schleswig-Holstein)*, Zeitschrift für Tierzüchtung und Tierbiologie 77 (1962) pp. 17 ss., 23 ; celui-ci en arrive à cette conclusion parce que, par exemple dans la station protonéolithique de Fuchsberg/Südensee dans le Schleswig-Holstein, la part que prennent les animaux domestiques à l'alimentation en viande est d'ores et déjà, avec 85 %, étonnamment élevée. L'importation de la chèvre domestiquée, représentée à Fuchsberg - Südensee par 44 spécimens et non originaire de l'Europe du Nord, ni de l'Europe occidentale septentrionale, peut passer pour à peu près certaine. De même, Max HILZHEIMER : *Unser Wissen von der Entstehung der Haustierwelt Mitteleuropas*, 16. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1925-26, pp. 64, 67, admet l'hypothèse d'une «importation déjà très précoce» de chèvres et de moutons dans la phase récente de la culture d'Ertebölle. Les chèvres apparaissent également dans la zone de contact, probablement atlantique, de la culture d'Ertebölle, par exemple sur les côtes de Bretagne, pour la première fois dans le cadre du mésolithique tardif. Voir Karl J. NARR : *Studien zur älteren und mittleren Steinzeit der Niederen Lande*, Bonn 1968, p. 239. Cf. également Gustav SCHWANTES, op. cit. 1939, p. 155. Dans le cas des bovins, selon Günter NOBIS, op. cit. la différence de taille, que l'on constate très nettement et qui tient à une différence de sexe, permet de penser que, face aux problèmes de transport, on s'est borné, lors des débuts de l'élevage, à importer des vaches domestiquées qui ont été croisées avec des taureaux d'aurochs vivant à l'état sauvage dans les forêts du pays.

(56) Hermann SCHWABEDISSEN : *Der Beginn des Neolithikums im nordwestlichen Deutschland*, in : Heinz SCHIRNIG (ed.) : *Großsteingräber in Niedersachsen*, Hildesheim 1979, p. 208.

essentielle, qui explique pourquoi les Tlinkits et les tribus qui leur étaient apparentées demeurèrent un phénomène marginal de l'histoire du monde alors que les populations d'Ertebölle étaient destinées à y jouer un rôle capital. Les Indiens de la côte nord-ouest étaient isolés. Ils ne pouvaient pas acquérir une expérience suffisante de la navigation de haute mer. La mer qui s'étendait au large de leurs îles et de leurs fjords était trop vaste et trop inhospitalière aux navigateurs pourvus de barques. Ils vivaient loin de communautés humaines connaissant l'agriculture, l'élevage et un commerce développé, et avec lesquelles il eût été profitable d'entrer en contact. Et le continent où était localisé leur habitat était l'Amérique qui devait rester pour des millénaires encore en dehors de l'histoire du monde.

En revanche, les représentants de la culture d'Ertebölle entrèrent en contact avec la révolution néolithique partie de la Méditerranée orientale (57) et dont les peuples de la céramique rubanée furent en Europe centrale l'incarnation, peuples sur lesquels il est probable que ceux d'Ertebölle finirent par exercer leur domination. (58).

(57) Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1960, p. 29. Par analogie avec le concept de «révolution industrielle», Childe a forgé le concept de «révolution néolithique» pour désigner le passage au mode de production agricole.

(58) André VARAGNAC, op. cit. 1959, p. 401 : «... les contacts avec les paysans, nouveaux voisins, loin de décourager ces chasseurs-pêcheurs, leur font étendre le champ de leurs activités». Lors de ces contacts, «les grandes voies de communication que constituent les fleuves jouèrent un rôle», raison pour laquelle on peut enregistrer «dans les embouchures de l'Elbe, de l'Oder et de la Vistule» «une répartition, et même une accumulation» de sites de la céramique rubanée ; les gens de la céramique rubanée «rencontrèrent dans le Nord... une population qui pratiquait encore pêche, chasse et cueillette à la façon du mésolithique». Georg KOSSACK : *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburgs*, Offa 23 (1966) p. 12. Voir aussi Hermann BEHRENS : *Die Rössener Kultur und die frühneolithische südschandinavisches Trichterbecherkultur*, Acta Archaeologica 30 (1959), p. 177. Sur la station proto-néolithique de Boberg, près Hambourg, site favorable aux communications, en surplomb des rives de l'Elbe, qui révèle des témoins de la culture d'Ertebölle comme de la céramique rubanée (céramique rubanée poinçonnée et culture de Rössen) et des débuts de la culture des gobelets en entonnoir, voir Reinhart SCHINDLER : *Rössener Elemente im*

Ils avaient été préparés à leur rôle par une tradition séculaire de navigation en haute mer (59) et par l'entraînement que leur permettait cette navigation dans

Boberger Neolithikum, Germania 40^{*} (1962) pp. 250 s., 254 ; Hermann SCHWABEDISSEN : *Ein horizontierter "Breitkeil" aus Satrup und die mannigfachen Kulturverbindungen des beginnenden Neolithikums im Norden und Nordwesten*, Paleohistoria 12 (1966) p. 418 ; en outre Ernst PROBST, op. cit. 1991, p. 290 : «Vielleicht hat man in diesen (in Boberg gefundenen) importierten Tongefäßen (der stichbandkeramischen und der Rössener Kultur) gewisse Tauschwaren - beispielsweise Saatgut - transportiert.»

(59) «Vom Gewerbe der Fischer und Schiffer ist Abenteuerlust und Wagemut nicht zu trennen. So entwickelt sich auch bei ihnen rasch Handel und Handelsgewohnheit. Sie bilden dann bald die Vermittler der Transportmittel.» H. SCHAAL : *Vom Tauschhandel zum Welthandel*, Leipzig 1931, p. 193, cité par Martin JAHN, op. cit. 1956, p. 37. «Das Meer war... eine günstige Verkehrsstraße für die Seefahrt gewohnten Fischer und Händler. Lastenverkehr auf dem Wasser war für den Menschen früher möglich als ein solcher auf dem Lande, weil seetüchtige Wasserfahrzeuge schon vor Erfindung des Wagens und vor Aufkommen von Ackerbau und Viehzucht in Gebrauch waren, also bevor des Mensch sich durch Zähmung und Züchtung von Tieren Tragtiere für den Landtransport zu schaffen wußte... Doch (muß) beachtet werden, daß... Beispiele von Handel treibenden Fischer- und Jägerstämmen in die Jungsteinzeit fallen, also in eine Zeit, in der die auf dieser Wirtschaftsstufe stehenden Menschengruppen bereits von Ackerbauern und Viehzüchtern umgeben waren, von denen sie unmittelbar oder mittelbar Kenntnis hatten, mit denen sie wahrscheinlich Beziehungen pflegten und von denen sie sich wohl manche Kulturerrungenschaften aneigneten.» Martin JAHN, op. cit. 1956, pp. 37 s. Voir encore Carl Johan BECKER : *Die nordschwedischen Flintdepots - Ein Beitrag zur Geschichte des neolithischen Fernhandels in Skandinavien*, Acta Archaeologica 23 (1952) p. 78 ; Grahame CLARK : *Prehistoric Europe. The Economic Basis*, Londres 1965, p. 249. Une combinaison de la chasse et du commerce a manifestement eu lieu dès une époque précoce. Selon Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1952, p. 76, les chasseurs à la poursuite du gibier ont coutume d'entreprendre des périples plus vastes et plus fréquents que les paysans et les éleveurs les plus primitifs ne le font eux-mêmes. Ils peuvent combiner avantageusement leurs expéditions de chasse avec le transport de marchandises étrangères qui trouvaient sans aucun doute le chemin des villages néolithiques. Voir aussi Karl J. NARR : *Die europäisch-sibirische Kontakt- und Außenzonen und die frühen Indogermanen*, *Saeculum Weltgeschichte*, Tome 1, Fribourg-en-Brisgau 1965, p. 570. Sur l'association de la navigation et du commerce maritimes avec la

des eaux qui s'y prêtaient particulièrement, faisant sans doute partie de l'océan, mais malgré tout protégées de ses désagréments : dans l'ouest de la Baltique et dans le bassin de la Mer du Nord, situé au sud de la grande île du Doggerbank qui initialement existait encore en tant que telle (60).

Les hardis navigateurs d'Ertebölle ne devaient pas représenter alors une coupe transversale de l'ensemble des populations d'Ertebölle, ni surtout une coupe transversale de l'ensemble des populations de chasseurs et cueilleurs préneolithiques de l'Europe septentrionale et centrale avec lesquels les peuples de la céramique rubanée entrèrent en contact lors de leur progression. Il s'est sûrement agi, dans leur cas, d'une sélection résultant d'un criblage démobiologique : d'un milieu restreint, particulier, séparé, de la majorité de la population par les inclinations, les dons et l'expérience, et qui était dressé depuis des générations à la navigation maritime, à l'exploration de contrées lointaines, à la pratique du commerce, à l'art de la guerre et de la domination, qui ne comprenait qu'une partie relativement peu nombreuse des peuples rattachés à la culture d'Ertebölle, mais qui pouvait dans une large mesure s'appuyer sur eux dans leur totalité et sur les moyens dont ils disposaient (61).

piraterie des époques primitives, cf. Friedrich SCHLETTE : *Religion und Kult zur Zeit der militärischen Demokratie*, in : Joachim HERRMANN, Jens KÖHNS, op. cit. 1988, p. 108 ; Egmont ZEHLIN : *Maritime Weltgeschichte (Altertum und Mittelalter)*, Hambourg 1947, pp. 37 s. «A la mode des Vikings» encore, le commerce était une combinaison du négoce, du pillage et du prélèvement de droits d'octroi. Rafael von USLAR : *Stadt, Burg, Markt und Temenos in der Urgeschichte*, in : Karl KARSTEN, op. cit. 1951, p. 37.

(60) Claus AHRENS : *Vorgeschichte des Kreises Pinneberg und der Insel Helgoland*, Neumünster 1966, p. 237 ; Karl GRIPP : *Die Entstehung der Nordsee*, in : *Werdendes Land am Meer*, Das Meer 5 (1937) p. 3. (carte) ; Otto PRATJE : *Die Stadien in der Entwicklung der Insel Helgoland*, Erdkunde 2 (1948) p. 323 ; Gustav SCHWANTES, op. cit. 1958, pp. 224 s. (cartes).

(61) Walter SCHEIDT : *Rassenkunde in Niedersachsen*, Niedersachsenbuch 11 (1927) pp. 27 s. ; Ilse SCHWIDETZKY, op. cit. 1950, pp. 5 ss. ; eadem : *Stand und Aufgaben der prähistorischen Anthropologie*, in Hermann SCHWABE-DISSEN, op. cit. 1978, pp. 213 s. ; Oswald SPENGLER, op. cit. 1937, p. 184. Cf. en outre Franz BORKENAU : *Ende und Anfang. Von der Generation der*

Après que la culture du néolithique eut commencé de s'épanouir dans l'intérieur des terres, les marins d'Ertebölle dirigèrent, à ce qu'il semble, les proues de leurs bateaux vers l'amont des rivières pour naviguer sur le réseau fluvial de l'Europe centrale (62). Ils rencontrèrent une population préoccupée d'elle-même, de son bétail et de ses labours, non guerrière et amassant des réserves de provisions (63). On est en droit d'admettre qu'ils firent du

Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes, Stuttgart 1984, p. 335 : «Seefahrten werden nicht von Völkern, sondern von freien, kleinen Gruppen junger Männer unternommen, die sich freiwillig zusammengeschlossen haben.» Au lieu de peuples (*Völker*), il vaudrait mieux parler, pour une époque aussi ancienne, comme celle de la culture d'Ertebölle, de clans lignagers (*Sippen*) ou de tribus (*Stämme*), et tempérer la négation (*nicht*) par «nicht nur». Voir sur ce sujet en outre Ilse SCHWIDETZKY, op. cit. 1950, p. 56 ; Oswald SPENGLER, op. cit. 1937, pp. 194 s.

(62) «Gleichzeitig mit (einem) Nachlassen der westlichen Verbindungen eröffneten sich indessen der nordischen Kultur (während der Ertebölle-Zeit oder unmittelbar nachher) neue Verbindungswege... nach den inneren Teilen des Kontinents.» Nils ABERG, op. cit. 1916, p.74. Jugement analogue du même auteur dans : *Das nordische Kulturgebiet in Mitteleuropa während der jüngeren Steinzeit*, Uppsala 1918, p. 21 ; Gustav SCHWANTES, op. cit. 1939, p. 227 ; André VARAGNAC, op. cit. 1959, p. 407 ss. Cf. Matthäus MUCH, op. cit. 1902, p. 299 : «Die schiffbaren Ströme wiesen auf den Weg, den geschlossene Scharen bei weitausgreifenden Unternehmungen einzuschlagen hatten... Ein seetüchtiges Volk, das die Westbalten waren, wird auf den Rückhalt, den es an den Schiffen hat, nicht verzichten und daher den schiffbaren Strom, der sich ins heimische Meer ergießt, zur Grundlage der Unternehmungen machen.»

(63) «Die Bandkeramik gibt sich in keiner Weise kriegerisch und vermittelt im ganzen das Bild einer ruhig lebenden Bauernbevölkerung.» Ulrich SCHAEFER : *Menschliche Skelettfunde aus dem Neolithikum im Gebiet der Länder Schleswig -Holstein, Niedersachsen, Nordrhein - Westfalen und Hessen (BRD)*, in : Hermann SCHWABEDISSEN, op. cit. 1978, p. 85. «Waren die Träger des nordischen Kreises voviegend kriegerische Jäger, so erweisen sich die Bandkeramiker als friedliebende, seßhafte Bauern, in deren Wirtschaft die Jagd nur von untergeordneter Bedeutung war.» Kurt LINDNER, op. cit. 1937, p. 343. Voir aussi Franz EPPEL : *Fund und Deutung*, Munich 1958, pp. 123, 126 ; John M. HOWELL : *Jungsteinzeitliche Agrarkulturen in Nordwesteuropa*, Spektrum der Wissenschaft (1988, 1) p. 120. Dieter KAUFMANN, op. cit. 1976, p. 117.

«Frühe Siedlungen der Bandkeramiker weisen keinerlei Befestigungen auf... Erste Versuche, Verteidiger den Angreifern gegenüber durch "Gelände-verstärkung" in eine günstigere Lage zu versetzen, finden sich erst bei jüngeren bandkeramischen Siedlungen... Man gewinnt den Eindruck, daß bis etwa in die Mitte des Neolithikums... ruhige Zeiten ohne nennenswerte kriegerische Ereignisse herrschten. Erst in der Zeit der späten Bandkeramik-Siedlungen erschien es notwendig, Vorsorge für die Verteidigung der Siedlung und der Habe, etwa der Viehherden, zu treffen.» Karl SCHALL : *Über die Entwicklung des vorgeschichtlichen Befestigungswesens*, Thèse universitaire de Tubingue 1964, pp. 34 s. Voir aussi Paul GRIMM : *Die vor- und frühgeschichtlichen Burgwälle der Bezirke Halle und Magdeburg*, Berlin 1958, p. 1 ; Margarete IHMIG : *Ein bandkeramischer Graben mit Einbau bei Langweiler, Kr. Jülich, und die zeitliche Stellung bandkeramischer Gräben im westlichen Verbreitungsgebiet*, Archäologisches Korrespondenzblatt 1 (1971) p. 30 ; Franz NIQUET : *Die Probegrabungen auf der frühbandkeramischen Siedlung bei Eitzum, Kreis Wolfenbüttel*, Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 1 (1963) p. 74 ; Friedrich SCHLETTE : *Die geschichtliche Bedeutung der jungsteinzeitlichen Befestigungsanlagen*, in : *Frühe Burgen und Städte*, Berlin 1954, p. 19 ; idem : *Die ältesten Haus- und Siedlungsformen des Menschen auf Grund des steinzeitlichen Fundmaterials Europas und ethnologischer Vergleiche*, Ethnologisch-Archäologische Forschungen 5 (1958) p. 151. «Da die "Befestigungen" der Bandkeramik nur kräftige Umfriedungen waren, tritt das Phänomen des ersten Burgenbaus in Mitteleuropa tatsächlich erst zur Zeit der Michelsberger und Trichterbecherkultur auf.» Friedrich SCHLETTE : *Grabungen auf dem Steinkuhlenberg, Kr. Wernigerode. Ein Beitrag zum Siedlungswesen der Trichterbecherkultur*, in : Paul GRIMM (ed.) : *Varia Archaeologica*, Berlin 1964, p. 54. Janos MAKKAY : *Einige Bemerkungen zur Deutung der Grabenanlagen aus dem indogermanischen Sprachgebiet*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 73 (1990) p. 471, attribue aux aménagements de fossés des débuts de la céramique rubanée le rôle de «théâtre d'événements à portée sociale : lieux de réunion du tribunal ou de l'assemblée, de cérémonies du culte dans lesquelles la communauté se livre à des célébrations en l'honneur des dieux». Il voudrait attribuer le même caractère aux aménagements qui «dès le néolithique sont particulièrement caractéristiques des ancêtres des peuples de la famille linguistique indo-européenne, et ceci, selon toute vraisemblance, dès l'époque de la langue commune indo-européenne». Cf à ce sujet note 66 ci-après et Carl-Heinz BOETTCHER, op. cit. 1991, p. 52, en particulier note 107. Il est manifeste qu'il y a eu cependant dans la céramique rubanée, par exemple dans les régions septentrionales limitrophes de la culture d'Ertebölle, dès une époque relativement précoce, des débuts de fortification assez puissants. Voir Mamoun

commerce avec elle. Ils la soumirent à leur pillage, mais comprirent qu'il valait mieux la laisser vivre en paix en prélevant en contrepartie sur elle un tribut régulier (64). Pour tenir les concurrents éloignés et garantir la permanence du

FANSA, Hartmut THIEME : *Die linienbandkeramische Siedlungs- und Befestigungsanlage auf dem "Nachtwiesen-Berg" bei Esbeck, Stadt Schöningen, Ldkr. Helmstedt, Vorbericht*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 52 (1983)
 Dieter KAUFMANN : *Die ältestlinienbandkeramischen Funde von Eilsleben, Kr. Wanzleben, und der Beginn des Neolithikums im Mittel-Elbe-Saale-Gebiet*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 52 (1983), pp. 191 ss., 235 ;
 Ernst Probst, op. cit. 1991, p. 374, pose la question des raisons pour lesquelles le néolithique ressent le besoin de se protéger derrière des fortifications : «Vielleicht kam es zeitweise zu bewaffneten Konflikten um Vieh, Vorräte und Land. Auch Frauenraub ist nicht auszuschließen.» Les haches de guerre n'apparaissent que dans les phases récentes de la céramique rubanée : Milan ZÁPOTOCKY : *Streitaxte und Streitaxtkulturen*, Pamatky Archaeologické 57 (1966), p. 177 s. ; idem : *Zur Frage der Streitaxtkulturen*, in : Jan FILIP (ed.) : *Actes du VIIème Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques Prague 1966*, I, Prague 1970, p. 546. Voir aussi Tadeusz WISLANSKI : *Conclusion*, in : *The Neolithic in Poland*, Varsovie 1970, p. 432.

(64) Selon Bernhard GRAMSCH : *Zum Problem des Übergangs vom Mesolithikum zum Neolithikum im Flachland zwischen Elbe und Oder* ; in : Friedrich SCHLETTE (ed.) : *Evolution und Revolution im Alten Orient und Europa*, Berlin 1971, p. 132, sur l'aire où s'est opérée la genèse de la culture des gobelets en entonnoir, les chasseurs-pêcheurs du mésolithique et les paysans de la céramique rubanée vécurent sans doute tout d'abord une existence marquée par des relations à la fois guerrières et pacifiques : «Erstere bestehen hauptsächlich in Diebstählen und in Raubüberfällen der Jäger auf die Siedlungen, Felder und Herden der Bauern, was auch eine Art "Raubhandel" bedeuten kann. Friedliche Beziehungen sind verbunden mit Geschenken... , Austausch von Nahrungsmitteln und Gebrauchsgütern..., beginnender innerethnischer Arbeitsteilung, Dienstverhältnissen und anderen persönlichen Bindungen.» Sur ce point, voir Franz NIQUET, op. cit. 1963, p. 73. Selon Peter BENSCH : *Die Entstehung der primären Hochkulturen als ethnologisches Problem*, Zeitschrift für Ethnologie 77 (1952) p. 180, lors de la rencontre de nomades et de paysans, l'évolution graduelle mène «von gelegentlichen räuberischen Einfällen... über jährlich planmäßig zur Erntezeit vorgenommene Raubzüge dazu..., daß diese schließlich angesichts der Aussichtslosigkeit nachhaltigen Widerstandes durch jährliche Tributzahlungen abgeleistet werden, was bis... zur völligen Unterwerfung der Feldbauern in ein permanentes Hörigkeitsverhältnis... führen kann».

revenu assuré par le tribut (65), il leur parut en définitive utile de s'établir parmi ceux qui étaient tombés dans leur dépendance, de construire pour la protection de ces derniers comme pour la leur propre des fortifications (66) et de contrôler en permanence le grand espace du réseau de

Il faut aussi prendre en considération la remarque de Hermann BEHRENS : *Ein Siedlungs- und Begräbnisplatz der Trichterbecherkultur bei Weißenfels an der Saale*, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 37 (1953) p. 107 : «Der Besitz von Viehherden (besonders Großvieh) als einer natürlichen Reichumsquelle verlockte nur zu leicht dazu, sich jene auf bequeme Weise durch Raubzüge in das Gebiet fremder Stämme zu beschaffen. So sehen wir die Motive der ethnischen Bewegungen der Trichterbecherkultur heute von einer wesentlich realeren Seite her. »

(65) Heinrich DANNENBAUER : *Adelsherrschaft bei den germanischen Völkern*, *Forschungen und Fortschritte* 20 (1944) p. 150 ; Rudolf MERINGER : *Wörter und Sachen*, *Indogermanische Forschungen* 18 (1905 - 06) pp. 214 ss. ; Ernst WAHLE, op. cit. 1973, p. 98. Sur l'espèce des redevances versées aux seigneurs, d'après un exemple germanique, voir Fritz TISCHLER : *Der Stand der Sachsenforschung, archäologisch gesehen*, 35. Bericht der Römisch - Germanischen Kommission (1954) p. 151 : «Die Abgaben des Hofbauern an seinen "König" waren anfangs Naturalabgaben. Bier, Ochsen, Käse, Getreide oder Fisch werden immer wieder... genannt. Eine noch altertümlichere Art der Besteuerung waren die Reisen des Königs mit seinem Gefolge zu den einzelnen Hofbauern, die ihm während seines Aufenthalts zu unterhalten hatten.»

(66) Sur les cours seigneuriales du cuprolithique, voir Fritz KERN, op. cit. 1927, p. 204 ; Stuart PIGOTT, op. cit. 1972, pp. 152 s. ; Paul GRIMM, op. cit. 1958, pp. 8 s., et Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1954, p. 20, renvoient à des cas de fermes individuelles fortifiées datant de cette époque sur l'aire spatiale de la culture des gobelets en entonnoir. Sur la «première construction de forteresse en Europe Centrale» dans la culture des gobelets en entonnoir, voir idem, op. cit. 1964, p. 54. Selon Ulrich SCHAEFER, op. cit. 1978, p. 85, les aménagements du groupe de Michelsberg de la culture des gobelets en entonnoir, «édifiés dans de nombreux cas sur une hauteur à surface restreinte et d'accès difficile», entourés de remparts, sont des «résidences seigneuriales». Les fortifications du groupe de Salzmund, (qui fait partie de la culture des gobelets en entonnoir) sur la Bischofswiese de la lande de Dölau pourraient, si l'on en croit Hermann

BEHRENS, Erhard SCHRÖTER : *Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale)*, pp. 23 s., ne pas avoir servi seulement à protéger les hommes, leurs animaux, leurs récoltes et leurs moyens de production, et n'avoir pas été que des refuges pour les villages environnants et des lieux de culte, mais aussi, pour de petits potentats, « en relation avec l'émergence d'une hiérarchisation sociale », des bases de départs pour tenter de « se créer une position dominante ». L'indo-européen connaissait déjà les concepts de « fort » et de « village ». Sigmund FEIST : *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin 1913, pp. 142 ss. ; Ernst MEYER : *Die Indogermanenfrage*, in : Anton SCHERER (ed.) : *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt 1968, p. 259. Sur les « factoreries » entendues comme des établissements commerciaux installés par des marchands du cuprolithique et de l'âge du bronze européen, « au sens où l'on parle des factoreries du 18ème siècle en Inde », voir Stuart PIGOTT, op. cit. 1972, pp. 152 s. Paul JOHNSTONE, op. cit. 1980, p. 121 parle de « factories near the coast », en relation avec le commerce des haches de combat du 4ème millénaire avant notre ère dans les Iles Britanniques. Grahame CLARK, op. cit. 1965, p. 250, utilise le concept de « trading posts ». Alfred SCHLIZ : *Steinzeitliche Wirtschaftsformen*, *Prähistorische Zeitschrift* 6 (1914) p. 225, voit dans les constructions de la fin de la céramique rubanée, attestées sur les bords du Neckar entre Heilbronn et Neckarsulm « une station vouée à la navigation et au commerce ». Quant à des « forts » situés aux carrefours des voies de communication, servant de points d'appui pour le prélèvement de droits de douane, André VARAGNAC, op. cit. 1959, p. 441, en suppose l'existence. « Die Vorstellung eines zwischen wenigen großen Zentren existierenden primitiven Warenaustausches wird man - jedenfalls für die Wikingerzeit - ablösen müssen durch die Annahme teilweise sehr differenzierter wirtschaftlicher Beziehungen, die sowohl in materieller Hinsicht verschiedenartige Systeme von Stützpunkten und Zulieferungseinrichtungen als auch im ideellen und organisatorischen Bereich verbindliche Regelungen kannten. » Herbert JANKUHN : *Beobachtungen und Überlegungen zur "Infrastruktur" des wikingerzeitlichen Seehandels*, *Offa* 37 (1980) p. 153. Les débuts d'une telle évolution pourraient bien être à rechercher dès le néolithique, car « des échanges commerciaux animés, la sûreté des chemins » étaient, selon Ulrich FISCHER : *Zum Problem der spätneolithischen Gruppenbildung an Saale und mittlerer Elbe*, in : *L'Europe à la fin de l'âge de la pierre*, Prague, 1961, p. 424, les conditions préalables de l'essor économique et culturel qui commençait alors. Sur le statut de seigneur des négociants de grande distance dans les premières sociétés agraires, voir Reinhard WENSKUS : *"Bauer" - Begriff und historische Wirklichkeit*, in : idem, Herbert JANKUHN, Klaus GRINDA, op. cit. 1975, pp. 24 s. Pour Peter V. GLOB : *Vorzeitliche Denkmäler Dänemarks*,

communications - les fleuves qui traversent le pays : le Rhin, la Weser, l'Elbe, l'Oder et la Vistule avec leurs nombreux affluents (67).

Un système féodal se constitua, semble-t-il, sur une aire étendue (68). Les

Neumünster 1968, p. 82, c'étaient « de grandes familles de la classe supérieure » qui, dans la culture des gobelets à entonnoir, contrôlaient le commerce de l'ambre et du silex, et faisaient entrer dans le pays l'or et le cuivre : « Sie fuhren auf den großen Meeren umher. »

(67) Carl - Heinz BOETTCHER, op. cit. 1991, pp. 28-35. Cf. Heinrich DANNENBAUER, op. cit. 1944, p. 150 : « Wer schützen kann, hat damit immer Herrschaft, er kann Dienste verlangen, er kann befehlen und anführen, richten und Abgaben erheben. » Sur la sécurité des voies de communications, voir Ulrich FISCHER, op. cit. 1961, p. 424, et Karl H. MARSCHALLECK : *Vor- und frühgeschichtliche Straßenforschung. Beispiele aus dem Nordseeraum*, in : Paul GRIMM (ed.), op. cit. 1964, p. 421. Sur les rapports des premiers navigateurs et de la population autochtone, on se reportera à Oswald SPENGLER, op. cit. 1937, p. 195 : « Durch die Überlegenheit des gemeinsamen Auftretens hielt man nach der Landung an fremden Küsten den Marktfrieden aufrecht und bestimmte oder erzwang Recht und Sitte, nach denen Kauf und Tausch vor sich gingen. "Häfen" gab es nicht. Man zog die Schiffe in Buchten und Flußmündungen oder auf kleinen Inseln an Land, befestigte im Laufe der Jahre solche Punkte nach Vertrag mit den Anwohnern... : Hütten und Schuppen, von einem Wall umgeben, die anfangs nur während der Sommermonate bewohnt waren, um die sich aber manchmal eingeborene Handwerker und Händler anbauten. »

(68) Sophus MÜLLER, op. cit. 1897, p. 448, conclut, à partir des résultats des fouilles archéologiques, à « la genèse d'une classe servile de non-libres » au néolithique. Ernst WAHLE, op. cit. 1962, pp. 67, 120, résume ainsi sa pensée sur les premiers Indo-Européens : « So können die indogermanischen Herren darüber wachen, daß die Hörigen eifrig dem Bodenbau nachgehen und ihre Verpflichtungen erfüllen. » Car « les conditions préalables au développement d'une seigneurie foncière existent dès l'âge de la pierre récent ». Celle-ci mène à un nouvel accroissement de la production, car « les paysans étaient amenés ou même contraints à faire rendre au sol un surplus qui allait au-delà de leurs propres besoins ». Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1952, p. 86. D'un autre côté, cela inclut toujours une protection sociale limitée, une forme précoce de politique sociale. Les seigneurs investissent nécessairement dans le système pour le maintenir sur pied ; ils assurent en cas de nécessité la survivance matérielle de leurs assujettis afin de pouvoir aussi à l'avenir profiter d'eux.

paysans de la céramique rubanée et les seigneurs d'Ertebölle fusionnèrent dans une formation culturelle unitaire, la culture des gobelets en entonnoir (69) (dont

Positivement parlant, un tel devoir d'assistance sociale tire ses racines de la survivance de comportements de chasseurs : la part de butin qui n'est pas consommée et ne peut être conservée, est abandonnée aux nécessiteux en attente de services réciproques ultérieurs. Cf. Kurt LINDNER, op. cit. 1937, pp. 260 s. ; Jochen RÖPKE : *Primitive Wirtschaften, Kulturwandel und die Diffusion von Neuerungen*, Tübingen 1970, pp. 9 s., 13. C'est là que réside aussi sans doute l'origine de la « largesse » considérée comme une vertu toujours glorifiée de seigneur. Jean HAUDRY, op. cit. 1992, p. 69, voit dans ce comportement un «reflet des pratiques de potlatch bien connues des ethnologues».

(69) Cf. Gustav SCHWANTES : *Deutschlands Urgeschichte*, 7ème éd., Stuttgart 1952, pp. 148 s. La culture des gobelets en entonnoir d'Europe centrale est qualifiée de «nordisch-danubische Mischkultur» par Aarne ÄYRÄPÄÄ : *Über die Streitaxtkulturen in Rußland*, Eurasia Septentrionalis Antiqua 8 (1933) p. 121. Mis à part la Scandinavie et les pays côtiers de la Mer du Nord et de la Baltique, le domaine de la culture des gobelets en entonnoir avait, avant l'émergence de celle-ci, comme le constate Gerhard MILDENBERGER : *Studien zum mitteldeutschen Neolithikum*, Leipzig 1953, p. 82, reçu l'empreinte de la céramique rubanée. «Die Folge der bandkeramischen Kulturen (Linearbandkeramik, Stichbandkeramik, Rössener Kultur) als ältere Erscheinung (wurde in Mitteldeutschland) von dem Komplex der sogenannten nordischen Kulturen (Trichterbecherkultur, Kugelamphorenkultur, Schnurkeramik...) als jüngerer Erscheinung abgelöst..., und zwar in Form einer ethnischen Überlagerung, deren letzte Ausläufer auf dem nördlichen Balkan zum Stehen gekommen sind.» Hermann BEHRENS, op. cit. 1953, p. 165. Dans ses travaux ultérieurs, Behrens souligne l'autre aspect des choses : l'influence que la culture des gobelets en entonnoir a subie en provenance du Sud-Est. En ne se référant qu'aux poteries, il voit (*Rössener Kultur, Trichterbecherkultur und Tiefstichkeramik*, Ausgrabungen und Funde 5 (1960) p. 3) dans «l'espace de Bohême-Moravie» le domaine où est née, «sur des bases danubiennes, la plus ancienne culture des gobelets en entonnoir, sous la forme de la céramique de Baalberge». Conception qui peut s'accorder avec la thèse de la superposition d'une couche sociale de paysans de la céramique rubanée supplantée par une couche de représentants de la culture d'Ertebölle. Ceci vaut également pour la constatation de BEHRENS (op. cit. 1959, p. 82) «daß die Trichterbecherkultur, die Michelsberger Kultur und die Altheimer Kultur, unter dem Gesichtspunkt der Entstehung und der Beziehungen ihrer keramischen Formenkomplexe betrachtet, donauländische Kulturen sind.» (Voir cependant sur ce sujet la note 9). Du point

l'existence a dû se situer entre 4300 et 2800 avant notre ère) (70). Dans les résidences nobiliaires s'élabora une langue de cour et d'aristocratie (71) qui

de vue de l'histoire des populations, BEHRENS enregistre, après comme avant, dans le néolithique de l'Allemagne moyenne (*Das Neolithikum der D D R als Forschungsaufgabe*, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte 51 (1967) p. 823) une mutation morphologique « von der mediterranen Rassenstruktur des älteren Neolithikums zu der vorwiegend nordeuropiden Rassenstruktur des mittleren und späten Neolithikums ». Jean ARNAL, Claude BURNEZ : *Die Struktur des französischen Neolithikums auf Grund neuester stratigraphischer Beobachtungen*, 37./38. Bericht der Römisch Germanischen Kommission (1956-57), Berlin 1958, pp. 36, 72, relèvent en revanche dans la culture des gobelets en entonnoir, outre les influences danubiennes, des influences venues de l'Ouest de l'Europe. Hermann SCHWABEDISSEN, op. cit. 1967, pp. 461 ss. résume ainsi les faits relatifs au nord de l'Europe centrale et au sud de la Scandinavie : « Manches scheint dafür zu sprechen, daß die ersten Wellen, die zum Beginn der Neolithisierung des Nordens während der Ertebölle-Ellerbek-Zeit führten, aus südwestlicher Richtung... gekommen sind. Erst etwas später, insbesondere mit dem Frühneolithikum, setzen starke Impulse aus südlicher (Rössener Kultur) und südöstlicher Richtung (Epi-Lengyel-Gruppen) vom Kontinent her ein. Diese haben dann die volle Neolithisierung des Nordens gebracht. Die Megalithgräber... sind wiederum Ausdruck westlicher Einflüsse, die frühestens gleichzeitig, wahrscheinlich aber eine Zeitstufe später wirksam wurden. »

(70) Hermann BEHRENS, Brigitte RÜSTER : *Kalibrierte C 14 - Daten für das Neolithikum des Mittel- und Saalegebietes*, Archäologisches Korrespondenzblatt 11 (1981) pp. 191 s. ; Wolfgang PAPE : *Histogramme neolithischer C 14 - Daten*, Germania 57 (1979) p. 29 ; Thorsild RAMSKOU, op. cit. 1974, p. 246 ; Tadeusz WISLANSKI, op. cit. 1970, p. 431.

(71) « Wenn das Protoindogermanische die Sprache eines erobernden Kriegeradels war, erklärt sich auch seine verhältnismäßig große Einheitlichkeit. » Bernfried SCHLERATH : *Die Indogermanen - Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur*, Innsbruck 1973, p. 25. Ernst PULGRAM : *Indoeuropäisch und «Indoeuropäer»*, in : Anton SCHERER, op. cit. 1968, p. 458, définit la langue « comme système et moyen de communication linguistique à l'intérieur d'un groupe social ». L'indo-européen primitif est alors une langue qui a été parlée à un moment défini sur un espace géographique défini par un groupe défini ou plusieurs. Qu'il existe des structures de souveraineté chez les locuteurs de la langue indo-européenne originelle est

devint d'abord une langue de communication, puis une langue courante après que des éléments des idiomes parlés par les peuples de la céramique rubanée s'y furent introduits : le proto-indo-européen, origine de la famille linguistique ultérieure (72).

attesté, selon Stefan ZIMMER : *Ursprache, Urvolk und Indogermanisierung*, Innsbruck 1990, p. 31, par le formulaire de la «langue poétique» (Dichtersprache) indo-européenne. (Voir à ce sujet la note 72). Marija GIMBUTAS : *Die Indoeuropäer : Archäologische Probleme*, in : Anton SCHERER, op. cit. 1968, p. 555, renvoie à Antoine MEILLET : *Les dialectes indo-européens*, Paris 1908, et conclut que : «die Indo-Europäer von einer mächtigen Aristokratie regiert worden sein müßten, die es fertigbrachte, dieselbe Sprache und dieselbe soziale Organisation einem weiten Gebiet Europas und Asiens aufzuerlegen». Voir aussi Jean HAUDRY, op. cit. 1992, pp. 14-15. Sur l'âge de cette langue, Bernfried SCHLERATH dans sa récénsion de J. P. MALLORY : *In search of the Indo-Europeans*, Londres, 1989, *Prähistorische Zeitschrift* 67 (1992) p. 137. Il est impossible à «die Sprachwissenschaft mit ihren Rekonstruktionsmethoden... in eine größere Zeittiefe vordringen, als zur Linie des Zusammenfalls der Phonemsysteme der Einzelsprachen in der gemeinsamen Grundsprache. Nur auf dieser Ebene läßt sich das grammatische System festmachen. Wenn das stimmt, müßte man annehmen, daß eine dialektfreie Grundsprache wenige Jahrhunderte vor der Bezeugung der ältesten indogermanischen Einzelsprachen gesprochen wurde. » On en arrive ainsi - cf. note 80 - au cuprolithique. En complément, aux arguments avancés ci-dessus, Stefan ZIMMER, op. cit. 1990, pp. 17 s. : «Es gibt keinen vernünftigen Grund für die Annahme, irgend ein historisch faßbarer Zustand der sozioökonomischen oder linguistischen Entwicklung... könne Anspruch auf eine wie auch immer geartete "Ursprünglichkeit" erheben. Alle Kulturen haben sich aus früheren entwickelt, alle nachweisbaren Bevölkerungen stammen von vorhergehenden einheimischen oder aus der Fremde gekommenen Generationen ab, alle Sprachformen haben sich aus älteren entwickelt. »

(72) Voir Carl - Heinz BOETTCHER, op. cit. 1991, pp. 40-45, de même que Julius POKORNY : *Substrattheorie und Urheimat der Indogermanen*, in : Anton SCHERER, op. cit. 1968, p. 177 : «Bei der Überlagerung von Sprachen, von denen keine eine geschriebene Literatur besitzt, pflegt die Sprache der Sieger im Wortschatz und noch mehr in der Flexion und Wortbildung völlig zu dominieren, wogegen sich im Lautbestand, auch in der Wort- und Satzmelodie, und in der inneren Sprachform der Einfluß der Besiegtensprache je nach der zahlenmäßigen oder geistigen Überlegenheit des unterworfenen Volkes mehr

oder weniger geltend machen kann.» En outre, idem : *Die indogermanische Spracheinheit*, in : Anton SCHERER, op. cit. 1968, p. 384 : «Wenn auch die Indogermanen selbst das Produkt einer ziemlich komplizierten Mischung darstellen, so muß doch eine herrschende Komponente angenommen werden, die imstande war, eine derart sprachlich und kulturell einheitliche Gemeinschaft hervorzubringen.» Colin RENFREW, op. cit. 1987, pp. 132, 163, tient également pour possible - entre d'autres formes de mutation - le changement de langue d'une population donnée à la suite de la superposition sociale d'étrangers envahisseurs ou intrus supérieurs militairement ou par leur organisation, cas dans lequel il faut d'abord, en règle générale, admettre une phase initiale de bilinguisme. Il appelle ce modèle «élite dominance» et n'exclut pas qu'à époque ancienne un tel groupe dominant, entraînant le changement de langue, ait pu provenir d'une «chiefdom-society with developments in military technology», qui se fonde sur l'ordre du clan lignager. D'après Otto HÖFLER : *Nachahmung und Spontanentfaltung von Sprachneuerungen*, in : *Mnemes Kharin. Gedenschrift Paul Kretschmer I*, Vienne 1956, p. 170, ce sont précisément les navigateurs qui peuvent «dann und dort einen sprachgeschichtlichen Einfluß ausüben, wo ihr soziales Ansehen in der Gesamtbevölkerung so groß ist, daß man sie nachahmt.» C'est une idée apparentée à celle-ci qu'exprime Oswald SPENGLER, op. cit. 1937, p. 195, de l'avis duquel domine naturellement dans les points d'attache la langue des navigateurs, qui « de là se diffuse souvent le long des routes de l'intérieur vers les marchés éloignés » pour devenir une langue de communication. Cf. également Stefan ZIMMER, op. cit. 1990, pp. 27, 29 s. Sur le caractère indo-européen de la culture des gobelets en entonnoir, voir Jean HAUDRY, op. cit. 1992, p. 116 ; Lothar KILIAN, op. cit. 1983, pp. 110, 156 s. Sur l'importance culturelle du proto-indo-européen, Eduard HERMANN : *Über das Rekonstruieren*, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 41 (1907) p. 60 : «Alles was wir durch Rücksschüsse über diese Sprache herausfinden, deutet darauf hin, daß sie mit den heutigen indogermanischen Sprachen durchaus auf einer Stufe stand.» Opinion analogue d'Eduard MEYER : *Geschichte des Altertums*, Tome 1, 2ème partie, 7ème édition, Stuttgart 1954, p. 858 : «Von der geistigen Begabung dieses Volkes legt seine Sprache Zeugnis ab... » et Adolf BACH : *Geschichte der deutschen Sprache*, pp. 43, 46 s. : «Das Idg. stellt eine hochentwickelte flektierende Sprache dar, wenn in ihm auch noch eine ältere Form des Sprachbaus deutlich durchscheint, der Beugungsänderungen unbekannt waren... Reich ausgebildet war der Wortschatz des Idg. Er verrät Kulturhöhe und Weltbild der Indogermanen... Die idg. Ursprache... eine vom alltäglichen Gebrauch abweichende Sprache der Dichtung.» Les locuteurs de cette langue étaient pour Rüdiger SCHMITT : *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968, pp. 1 s. « die sprachlichen Muster für die idg. Gesells-

Fritz Tischler expose comment une telle superposition des couches sociales a pu se produire en principe à époque préhistorique (73), en subordonnant de simples cultivateurs du sol à des navigateurs guerriers : «De petits groupes... se rendent par mer, avec l'avantage de la rapidité et de la mobilité, aux points importants des lacs et des rivières, et conquièrent des régions proches des côtes. Bien que les représentants d'une caste guerrière soient numériquement modestes et n'exécutent très souvent leurs entreprises qu'en été, ils peuvent néanmoins avoir leur importance dans l'élaboration d'un nouveau niveau de culture sur le

chaft» et du même coup pour l'indo-européen commun, reconstruit dans ses grands traits, qui est une langue véhiculaire. Voir également Friedrich CORNELIUS : *Indogermanische Religionsgeschichte*, Munich 1942, p. 33 ; W. DRESSLER : *Methodische Vorfragen zur Bestimmung der "Urheimat"*, Die Sprache 11 (1965) p. 47 ; Jean HAUDRY, op. cit. 1992, pp. 10 ss. ; Ernst LEWY : *Zur Heimatfrage*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 19 (1966) p. 121 ; Bernfried SCHLERATH, op. cit. 1973, pp. 28 ss.

(73) Le concept en a été forgé par Alexander RÜSTOW, op. cit. 1950, p. 61. A propos des chasseurs superposés aux planteurs, voir op. cit. p. 58. Sur le superstrat de «groupes guerriers» venus de la «culture du Nord» recouvrir les gens de la céramique rubanée, voir Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1960, p. 55, et op. cit. 1952, p. 84 : «Späte neolithische Kulturen in Mitteleuropa zeigen manche Züge, die von den Überlieferungen der ansässigen (von den Nordländern möglicherweise nur als Sklaven am Leben erhaltenen) Donauleute abgeleitet sind, kombiniert mit Zügen, die in den waldreichen Ebenen des Nordens entstanden sind... Mischkulturen dürften... geschichtete, in Herrschende und Beherrschte unterteilte Gemeinschaften anzeigen.» Ernst WAHLE, op. cit. 1962, p. 20 constate : «Bereits in der jüngeren Steinzeit... kommt es zur Überschichtung von Völkern, und auch die Indogermanen unterwerfen die Bewohner Mitteleuropas.» Hans SEGER : *Vorgeschichtsforschung und Indogermanenproblem*, Tome 1, Heidelberg 1936, p. 40, parle, à l'instar de CHILDE, de la possibilité d'un superstrat de seigneurs nordiques dominant les derniers peuples de la céramique rubanée. Oswald MENGHIN va plus loin : *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienne 1931, p. 473 : «Die bandkeramische Kulturblüte wurde durch das Eindringen nordischer Elemente geknickt. Der Zusammenbruch war katastrophal. Denn wenn sich auch nordisch-bandkeramische Mischkulturen bildeten, die Vorherrschaft fiel dem nordischen Einschlage zu.» (Le concept de «nordique» est à prendre, dans ces citations, au sens géographique et culturel).

territoire du pays conquis» (74). Ilse Schwidetzky complète ce tableau : «Le voisinage spatial des peuples se change (lors de la superposition) en une hiérarchie sociale : dans la nouvelle population - population au sens d'habitants d'un espace défini - un groupe, et la plupart du temps le groupe doué de mobilité, forme la couche supérieure, tandis que la population autochtone

(74) Fritz TISCHLER : *Die menschliche Beharrungstendenz und die urgeschichtlichen Völkerwanderungen in ihrer Beziehung zur Umwelt*, Forschungen und Fortschritte 24 (1948), p. 1. Voir également Karl J. NARR : *Hirten, Bauern, Pflanzler : Produktionsstufe*, Historia Mundi 2 (1953) p. 85, et op. cit. 1957, pp. 30, 42. L'emploi de «grands canots» pour les activités d'éclaireurs et les attaques par surprise exécutées par des «troupes de choc» peut être, selon A. J. BRJUSOV, mis en relation avec l'expansion des premiers Indo-Européens. Voir Alexander HÄUSLER, Récension de A.J. BRJUSOV, M.P. ZIMINA : *Kamennye sverlenye boevye toporyna territorii Evropejskoj casti SSSR*, Moscou 1966, *Prähistorische Zeitschrift* 63/64 (1965/66) p. 362. Egmont ZECHLIN, op. cit. 1947, pp. 239 s. écrit au sujet des Germains de la mer d'une époque ultérieure : «Auch auf dem Festland wird das Wasser zum Angriffs- und Verkehrsweg... Auf den Flüssen fahren die Seeschiffe tief ins Land hinein, werden über Wasserscheiden getragen und durchqueren den Kontinent sogar von Meer zu Meer... Die Schiffe sind Transportmittel und Kampfmittel, Behausung und Rückzugslinie. In der hierdurch gegebenen Beweglichkeit und in der Möglichkeit, überraschend aufzutreten und schnell wieder zu verschwinden, liegt ein Teil der Stärke und der Macht.» En se référant à Tacite, *Germanie*, chap. 44, et à l'embarcation proto-historique de Nydam (pourvue de rames se mouvant librement dans des nœuds coulants, de bancs faciles à déplacer ainsi que d'étraves et d'étambots), Reinhold WERNER : *Das Seewesen der germanischen Vorzeit*, Westermanns Illustrierte deutsche Monats-Hefte 53 (1882) pp. 80, 85 s., fait allusion à l'aptitude qu'avaient les embarcations des anciens Germains de «ramer brusquement en marche arrière», ce qui, au combat, sur les cours d'eau étroits où pouvaient s'engager ces canots longs et néanmoins à fond plat, était un avantage et permettait en cas de besoin de fuir ou de faire face à un ennemi, même arrivant par derrière, aux endroits où la place de tourner faisait défaut. Selon Oswald SPENGLER, op. cit. 1937, p. 193, «il allait de soi, en règle générale, dans la navigation primitive, que les bateaux ne portaient pas isolément, mais en flottes. Ainsi ont-ils fait pendant des millénaires». Ceci devait valoir aussi, jusqu'à un certain point, pour les navigateurs de la culture d'Ertebölle et de celle des gobelets en entonnoir. Cf. sur la tactique de la navigation en canot, Detlev ELLMERS : *Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern* 9 (1968) pp. 90 s.

antérieure demeure à l'état de couche inférieure... Il n'est pas du tout nécessaire que ce soit le plus important de deux groupes entrés en contact l'un avec l'autre qui assimile le moins important. Les groupes d'immigrants et de conquérants qui, dans les zones périphériques de l'Europe, firent des langues indo-européennes les langues dominantes étaient vraisemblablement en minorité par rapport à la population préexistante... La règle très générale, prévalant dans les sociétés stratifiées qui ont coutume de représenter le stade préliminaire d'un processus d'assimilation, est que la couche aristocratique, qui détermine le plus souvent la langue et la tradition historique de la nouvelle population, le cède à la couche servile quant aux nombres de têtes. La position sociale et les rapports de force décident dans ce cas en faveur de la minorité» (75).

Ce sont les thèses proposées par Peter Bensch qui permettent de comprendre l'ensemble des données en présence (76). Cet auteur s'y montre préoccupé de la genèse des hautes cultures primordiales et des premières grandes unités politiques fondées sur une féodalité précoce résultant de la subordination (77)

(75) Ilse SCHWIDETZKY, op. cit. 1950, pp. 86, 104. Au Moyen Age, la minorité dominante, la noblesse, représentait à peu près 1 % de la population, selon Barbara TUCHMANN : *Der ferne Spiegel*, Düsseldorf 1980, p. 32. Pour ce qui est du néolithique européen, Rafael von USLAR : *Über den Nutzen spekulativer Betrachtung vorgeschichtlicher Funde*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 2 (1955) p. 15, en vient à la conclusion générale suivante : «Die Analogie bei Naturvölkern zwingt geradezu zu der Annahme von zwei- oder dreifach überschichteten Gesellschaften mit einem dementsprechend gegliederten sozialen Aufbau.» Il pose la question : «Waren diese Gesellschaften vielleicht - noch - mehrsprachig, zeigen sie sogar Spuren rassischer Mischung ?»

(76) Peter BENSCH, op. cit. 1952, pp. 180 ss.

(77) Les problèmes que pose à l'archéologue la nécessité d'apporter des preuves relatives aux phénomènes de superposition sociale et aux processus qui y sont apparentés sont élucidés par Wolfgang DEHN : *Einige Überlegungen zum Charakter keltischer Wanderungen*, in : *Les mouvements celtiques du 5ème au 1er siècle avant notre ère*, Colloque International 1976, Paris 1979, p. 17 : «... (eine) immerwieder zu beobachtende Tatsache, daß das Eindringen von Menschengruppen und Völkern in neue Räume meist kaum unmittelbar im archäologischen Fundstoff faßbar wird, sondern erst in einem Stadium, in dem

des sociétés paysannes à des nomades éleveurs ou chasseurs. D'après Bensch, on en vient - et c'est là un point de vue dont l'importance ne devrait échapper à personne - «à la dissolution des communautés reposant sur les liens du sang qui ne se maintiennent que dans les lignées de l'aristocratie, laquelle a le sentiment d'être... une unité à l'intérieur du domaine où s'est produite à l'origine ladite subordination». Ce domaine forme par là «dès l'origine, en dépit de tous les déchirements politiques internes, un système étatique, un monde existant pour lui-même, qui se perçoit face au monde qui l'entoure comme particulier. » Après un long espace de temps, poursuit Bensch, on en vient à une «assimilation de la langue, de la religion et des valeurs culturelles ; la conscience de la différence d'origine entre l'aristocratie et la masse du peuple se perd, comme celle du processus de subordination lui-même, ou se dissimule sous un déguisement mythologique».

Manifestement, les peuples de la céramique rubanée (ou les représentants des groupes qui procédaient d'eux, comme ceux de la céramique poinçonnée, de la culture de Rössen et de celle de Lengyel) ne vivaient, avant leur subordination probable aux clans lignagers d'Ertebölle pratiquant la navigation par canots, qu'en communautés villageoises dont la base était fournie par les communautés issues des liens du sang (78). Dans la culture des gobelets en

man die Ansiedlung der Nachfahren der Neuankömmlinge belegen kann». Voir aussi Nils ABERG : *Kulturmoetsättningar i Danmarks Stenalter* (avec résumé en allemand), Stockholm 1937, p. 94 ; Herbert JANKUHN, op. cit. 1944, p. 22 ; Karl J. NARR, op. cit. 1957, p. 62 ; Bernfried SCHLERATH, op. cit. 1973, p. 20 ; Friedrich SCHLETTE : *Das Siedlungswesen der Becherkulturen*, in : Hermann BEHRENS, Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1969, p. 159 ; Rafael von USLAR, op. cit. 1955, p. 15. En outre, Ulrich FISCHER : *Strichbündelamphoren in der Saaleschnurkeramik*, in : Hermann BEHRENS, Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1969, p. 41 : «Die eigentlichen historischen Vorgänge sind mit archäologischen Mitteln nicht zu erfassen.»

(78) « Alle ungeschichteten reinen Feldbaukulturen, die der Ethnologie entgegnetreten, haben die Neigung zur politischen Zersplitterung in kleine und kleinste Einheiten... In eine solche Welt hinein bricht nun fremdes Volkstum, kriegerisch überlegen, organisatorisch begabt, mit einem aus (seiner) Lebensweise folgenden weiten Blick... Jede der zahlreichen Dorfschaften verwandelt

entonnoir, il semble qu'on en soit alors bientôt venu à une dissolution des communautés lignagères paysannes, ainsi que le postule Bensch. Les résultats des recherches archéologiques vont dans ce sens. La maison à forme allongée du néolithique ancien, dans laquelle les familles étendues et même les clans lignagers pouvaient trouver à se loger en commun, cessa d'être construite. Au lieu de cela, on voit se dessiner désormais une tendance à l'édification de chaumières qui n'étaient appropriées qu'à abriter des familles mononucléaires et qui sont typiques des habitations de tenanciers (79).

Peut-être fut-ce un calcul politique qui conduisit à cette évolution. On peut alors parler, non plus de dissolution, mais de destruction consciente de clans lignagers paysans afin d'ôter aux paysans asservis l'appui qu'ils y trouvaient et de les isoler face aux seigneurs. Ils devinrent membres des familles seigneuriales, mais réduits à l'état de valets, limités dans leur autonomie de décision, dans bien des cas même privés de tout droit.

Vue dans son ensemble, la "haute culture" décentralisée des premiers Indo-Européens pourrait s'être déjà rapprochée, dans sa manifestation primitive, de ce modèle qui devait à époque ultérieure caractériser la culture et la société d'un des peuples indo-européens : les Celtes (80). En dépit d'un grand déploiement

sich in einen unabhängigen Herrensitz. » Peter BENSCH, op. cit. 1952, pp. 179 s. D'après ce que nous savons, les communautés villageoises étaient les plus grandes unités politiques des peuples de la céramique rubanée. Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1960, p. 43.

(79) Hermann BEHRENS : *Die Jungsteinzeit im Mittelelbe-Saalegebiet*, Berlin 1973, p. 212 ; Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1950, p. 107, et op. cit. 1952, p. 84 ; Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1958, pp. 73, 109, 149 ; idem : *Die Aussagekraft neolithischer Siedlungen in sozialökonomischer Hinsicht*, in : Günter BEHM-BLANCKE (ed.) : *Aus Ur- und Frühgeschichte*, Berlin 1964, p. 84. Voir en outre Ingeborg NILIUS : *Das Neolithikum in Mecklenburg zur Zeit und unter besonderer Berücksichtigung der Trichterbecherkultur*, Schwerin 1971, p. 77.

(80) L'exposé descriptif relatif à la société celtique s'appuie sur Ernst SAMTHABER : *Geschichte Europas*, Cologne 1967, pp. 57 s. Cf. également Alfons NEHRING, op. cit. 1936, pp. 183 ss. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'aire d'Europe Centrale qui est censée être celle où s'est constitué

l'indo-européen, et plus les coutumes, les institutions, les pratiques religieuses et juridiques du peuple indo-européen particulier que l'on s'attend à y rencontrer doivent être, même si elles sont connues par une tradition historique ou par la reconstruction linguistique, soumises à examen critique pour vérifier si et dans quelle mesure on y retrouve un état de choses remontant à l'aire et à l'époque où s'est produite la genèse de l'indo-européen. En revanche, plus l'habitat de ce peuple est proche du centre originel, plus les chances sont grandes et plus il est vraisemblable que l'on rencontre chez lui ou dans son passé des faits susceptibles de revêtir un caractère dont le prototype remonte à la culture indo-européenne des origines. Eu égard à cela, la formation de communautés politiques dépassant le clan lignager pourrait s'être déjà produite chez les premiers Indo-Européens, comme l'esquisse Karl von AMIRA : *Grundriß des germanischen Rechts*, Strasbourg 1913, p. 113 : «Anfänglich sind die Germanen über eine sehr beträchtliche Zahl von Staaten verteilt, welche meist so klein sind, daß ihre Bewohner nur Teile von Stämmen ausmachen. Oft umfaßt das Gebiet eines solchen Staates nur das Tal eines einzigen Flusses. Erst im weiteren Verlauf der Geschichte wird eine Mehrzahl von Kleinstaaten zu größeren Gemeinwesen vereinigt, wozu den Übergang Staatenbündnisse und noch öfter Realunionen unter erobernden Herrschern bilden. Auch in den Kolonisationsgebieten wiederholen sich diese Hergänge. Verliert ein Staat seine Unabhängigkeit, so wird er doch nicht sogleich zum bloßen Bezirk desjenigen Staates, in welchen er eintritt. Vielmehr gibt er zunächst nur bestimmte Funktionen an denselben ab, behält aber seine ursprüngliche Gestalt bei... Der germanische Großstaat ist ein zusammengesetzter Staat.» Selon Bernfried SCHLERATH, op. cit. 1973, pp. 9 ss., 21, l'exemple de la Grèce primitive offre un modèle d'instauration d'une domination indo-européenne dans un domaine étranger : «Die Einwanderung hat man sich nicht als ein Vorschieben von Ackerbauern vorzustellen, sondern als einen verhältnismäßig raschen Vorgang. Das Augenmerk der Einwanderer richtete sich auf die Zentren der autochthonen Hochkultur bzw. auf die Punkte, die strategisch wichtig waren oder die der Anlage eines Hafens günstig waren.» Les seigneurs, qui «savaient exactement où ils voulaient en venir» avaient «die politischen Zentren in ihre Hand gebracht. An Leuten, die sich den Fürsten bei ihren reiche Beute verheißenden Eroberungszügen anschließen wollten, wird kein Mangel gewesen sein. Die eigentlichen Träger der Hellenisierung waren sicher nicht sehr zahlreich». En revanche, la population antérieure devait être «numériquement importante». Selon Alexander HÄUSLER : *Die Indoeuropäisierung Griechenlands nach Aussage der Grab- und Bestattungssitten*, Slovenska Archeologia 29 (1981) pp. 59 ss. on peut remonter dans l'étude de la culture grecque, sans trouver aucune rupture, au moins jusqu'au protohelladique II, donc jusqu'à environ 2800 avant

de puissance, il n'y eut à aucun moment une volonté politique panceltique. La couche supérieure noble s'y entendit toujours à défendre ses privilèges et son indépendance. Elle s'attacha par tous les moyens à empêcher toute fusion politique dans un ensemble plus vaste. La noblesse n'entendait plier devant aucune instance centrale prépondérante ni devant une personnalité éminente. Il y a toujours eu des velléités individuelles de domination, mais toutes échouèrent. C'est pourquoi la souveraineté celtique est identique à l'exercice du pouvoir par la couche supérieure noble. Chaque dynaste, chaque tribu menait sa politique pour son propre compte, concluait alliances et traités, entreprenait guerres et razzias contre d'autres Celtes aussi bien que contre des étrangers.

Le seigneur noble s'entourait, dans sa résidence de cour, d'une troupe nombreuse d'antrustions, membres de son clan lignager aux multiples ramifications de ses amis et partisans, de guerriers armés auxquels il versait une solde, de gens qu'il entretenait économiquement, auxquels il faisait des présents et donnait des marques de faveur, de tenanciers de sa mouvance, de demi-libres et d'une domesticité non-libre. En outre, il avait autorité sur la population du pays installée sur les fermes et les domaines qui lui appartenaient mais n'étaient pas exploitées directement par lui et avaient à lui verser des redevances. Les relations qu'il entretenait avec ceux qui dépendaient de lui étaient alors régies moins par des principes de droit que par des engagements réciproques. Le

notre ère. Si l'hellénisation s'est produite selon le modèle projeté par Schlerath, elle a dû avoir lieu très tôt, vers l'époque à laquelle, en Europe centrale, la céramique cordée, qui peut être tenue pour fille de la culture des gobelets en entonnoir, et la culture des gobelets campaniformes exerçaient l'influence déterminante. Richard PITTIONI : *Alteuropäische Sprache und Urgeschichte*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. 213 (1958) voit des «répercussions de la céramique de la culture des gobelets en entonnoir... jusqu'en Transylvanie et en Valachie» et même aussi «par certains traits de détail... jusque dans le centre de la Grèce». Le proto-helladique II est aussi, pour Stuart PIGOTT, op. cit. 1972, p. 120, l'époque à laquelle il est le plus raisonnable de placer «l'irruption de groupes parlant indo-européen», «die später - nicht ohne Einfluß der überlebenden Einheimischen - die griechische Sprache entwickelten ».

seigneur devait répondre de ses gens. Eux, lui devaient obéissance et respect (81).

Lorsqu'il ne se préoccupait ni de gouvernement, ni de guerre, le seigneur féodal passait le plus clair de son temps à la chasse. Rien ne saurait mieux que cela contribuer à nous faire comprendre les origines de l'aristocratie primitive, issue des peuples de chasseurs. De même, le grand cas que font de la chasse les familles de haute noblesse - à époque récente encore - et beaucoup de ceux qui leur ont succédé dans l'exercice de la puissance et voudraient les imiter, parle en faveur de cette thèse. Tout aussi important est à cet égard le fait que certains produits de la chasse (les fourrures, le gibier) possèdent jusqu'à aujourd'hui la valeur de symboles d'un statut social et, à coup sûr aussi, que la noblesse féodale tenait à tel point à son privilège de chasse qu'elle n'a jamais cessé de l'imposer, au besoin par la force, jusqu'au début de l'ère industrielle (82).

Qu'à ce stade du néolithique ou devinrent perceptibles, comme le note Kurt Lindner, «les conditions de dépendance et d'appartenance des moins favorisés par rapport aux mieux situés», on en soit venu, «à de nouvelles méthodes de chasse déterminées par le statut social», n'est pas un hasard. C'est le témoignage que la chasse est désormais le privilège d'une minorité. Seuls les seigneurs chassent. Le gros de la population n'apparaît qu'en qualité de rabatteurs et de

(81) «On ... trouve l'image d'une fière aristocratie guerrière, qui aime la vie, les larges espaces, les biens de ce monde et par-dessus tout la gloire, et qui consacre à l'élevage, aux sports équestres et à la chasse les loisirs du temps de paix.» Jean HAUDRY, op. cit. 1992, p. 15, définissant l'impression d'ensemble que transmet l'étude du formulaire poétique traditionnel.

(82) Sur «la chasse et le métier de la guerre», «occupation principale de la noblesse dominante» chez les Indo-Européens, cf. Georg WILKE : *Die Herkunft der Kelten, Germanen und Illyrier*, Mannus 9 (1917) p. 15. «Jagd war bei den Germanen immer ein adeliges Vergnügen» : Rudolf MUCH : *Die Germania des Tacitus*, 3ème éd. Heidelberg 1967, p. 235. La chasse conçue comme privilège des couches supérieures, voire les plus élevées : Jan FILIP : *Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte*, Tome 1, Stuttgart 1966, p. 546. N'est-il pas significatif que l'anglais *game* signifie aussi bien «gibier» que «jeu, sport et passe-temps» ?

porteurs (83). Alors que, «du début de néolithique ... jusqu'à l'effondrement de la culture de la céramique rubanée d'Europe Centrale... le gibier n'était pas important pour la consommation quotidienne de viande», il y a eu, selon Antje T. Clason, dès la culture des gobelets en entonnoir, et bien que celle-ci ait connu les animaux domestiques tels que bovins, moutons, chèvres et porcs, «en marge de groupes qui allaient peu ou n'allaient pas du tout à la chasse, des groupes» pour lesquels la chasse gardait une importance significative (84). De fait, ce phénomène devrait permettre de discerner la présence d'une couche seigneuriale issue des chasseurs et vivant à côté des paysans, mais non pas en-dessous d'eux, qui n'était pas réduite à tirer ses moyens d'existence de la chasse, mais qui aimait à la pratiquer (85).

Il n'est donc pas étonnant qu'on trouve dans le vocabulaire indo-européen

(83) Kurt LINDNER, op. cit. 1937. p. 279.

(84) Antje T. CLASON : *Einige Bemerkungen über Viehzucht, Jagd und Knochenbearbeitung bei der mitteldeutschen Schnurkeramik*, in : Hermann BEHRENS, Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1969, p. 173. Dans les stations de la culture des gobelets en entonnoir du nord-ouest de l'Allemagne, par exemple, la part du gibier dans la nourriture carnée s'élevait selon les ossements trouvés dans les fouilles à 15 % et plus, ce qui pourrait confirmer l'hypothèse de l'activité intensive de chasseurs appartenant à une minorité influente. Les animaux à chasser étaient, selon Ernst PROBST, op. cit. 1951, p. 326, avant tout le cerf, le sanglier, l'auroch, le chevreuil, le cheval sauvage, le castor et le chat sauvage.

(85) «Die Männer ... widmeten sich der Jagd und waren auf standesgemä-
ßes, zeremonielles Auftreten bedacht.» Mats P. MALMER : *Die schwedisch-norwegische Streitaxtkultur*, in : Hermann BEHRENS, Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1969, pp. 224 s., à propos de la couche sociale supérieure de la culture des haches de guerre, issue selon lui de la culture des gobelets en entonnoir, dans la partie septentrionale de cette dernière, pourvue par lui du qualificatif d'«aristocratique». Grahame CLARK, op. cit. 1965, p. 48, porte sur les positions divergentes, conditionnées par l'intérêt, qui ont été prises à l'égard de la chasse dès le néolithique, le jugement suivant : «It was necessary in the interests of husbandry to keep wild animals in check and one should not overlook the taste for hunting as a sport, which developed particularly among societies dominated by a warrior class.»

des reliquats de la langue d'une population de chasseurs (86), ni que survivent dans la culture des gobelets en entonnoir d'anciennes traditions cynégétiques comme les coutumes funéraires des groupes septentrionaux de chasseurs et de pêcheurs (87). C'est avec elle et avec les cultures qui lui font suite, écrit Franz Eppel (88) qu'apparaît « en Europe centrale le type humain du guerrier-chasseur (pour ainsi dire non dissociés, en une seule personne), lucide, vigilant, calculateur, supérieur à ses semblables comme au gibier. Il pense plus rationnellement, plus froidement, plus rigoureusement et, partant, plus

(86) Jean HAUDRY, op. cit. 1992, p. 121. Voir aussi Anton SCHERER : *Soziologisches über Sternnamen*, in : Manfred MAYRHOFER, Wolfgang MEID, Bernfried SCHLERATH, Rüdiger SCHMITT (ed.) : *Antiquitates Indogermanicae*, Innsbruck 1974, pp. 187 ss. ; Walter WÜST : *Über einige Besonderheiten des Renjäger-/Renheger-Glossars im Altindogermanischen*, in : Gisela FREUND (ed.) : *Festschrift für Lothar Zotz - Steinzeitfragen der Alten und der Neuen Welt*, Bonn 1960, pp. 587, 605, 608. WÜST voit dans « l'indo-européen commun » la langue d'une « indo-européanité pleinement néolithique » qui renferme dans certaines couches de sa langue une importante part venue de chasseurs pré-indo-européens.

(87) Alexander HÄUSLER : *Die Grabsitten der mesolithischen und neolithischen Jäger- und Fischergruppen auf dem Gebiet der UdSSR*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 11 (1962), Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, p. 1175 ; idem : *Ist eine Ableitung der Schnurkeramik von der Ockergräberkultur möglich ?* Forschungen und Fortschritte 37 (1963) p. 363, où il est question d'une relation entre « les groupes de chasseurs et de pêcheurs de l'Europe du Nord et la culture nordique des gobelets en entonnoir » Friedrich SCHLETTE : *Neolithikum*, Ausgrabungen und Funde 21 (1976), p. 47, enregistre la présence de « traditions de chasseurs » dans le groupe relativement tardif de Walternienburg et de Bernburg appartenant à la culture des gobelets en entonnoir de l'Allemagne moyenne. Selon Bernhard GRAMSCH, op. cit. 1971, p. 136, « il n'est pas dénué de fondement de voir dans une partie des représentants... de la culture des gobelets en entonnoir des descendants des chasseurs-pêcheurs du mésolithique » et de supposer une « continuité ethnique » entre la population côtière de la culture d'Ertebölle et les représentants de la culture des gobelets en entonnoir.

(88) Franz EPPEL, op. cit. 1958, p. 123.

cruellement. Il a asservi celui qui ne se soumettait pas de lui-même» (89).

Ces remarques vont de pair avec la constatation de Jean Haudry relative à «la vision du monde que reflètent les traditions indo-européennes». S'il fallait la ramener à un mot, «le plus approprié serait celui de politique : tout ce qui concerne l'univers et son histoire, la nature et la destinée de l'homme y est obscur, flottant, parfois contradictoire ; tout ce qui concerne la société, ou plus exactement les diverses communautés dans leurs rapports mutuels y est clair, stable et ordonné» (90).

Le passage de la céramique rubanée à la culture des gobelets en entonnoir s'est produit, comme le constate Gerhard Mildemberger, «avec une remarquable rapidité, assez soudainement et apparemment de façon pour ainsi dire synchronisée» (91). Le fait qui parle le plus en faveur de la thèse d'un déroulement rapide de ce processus, est que la culture des gobelets en entonnoir apparaît à son stade le plus ancien dans des secteurs géographiques relativement éloignés les uns des autres - au Danemark, au centre de l'Allemagne, en Pologne et en Basse-Autriche - manifestement sans écart chronologique discernable et pour ainsi dire d'un coup (92). Selon Hermann Behrens, la situation culturelle semble

(89) Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1960, p. 56, voit dans la culture des gobelets en entonnoir «des communautés baignant dans des traditions guerrières».

(90) Jean HAUDRY, op. cit. 1992, pp. 11 s.

(91) Gerhard MILDENBERGER, op. cit. 1953, pp. 79, 81.

(92) «It is at present impossible to single out regions where this... culture occurs earlier than the others.» Carl Johan BECKER : *The Introduction of Farming into Northern Europe*, Cahiers d'Histoire Mondiale, Volume II, Paris 1955, p. 756. Voir également Elisabeth RUTTKAY : *Eine neue Grube mit Furchenstichkeramik aus Niederösterreich*, Archäologisches Korrespondenzblatt 1 (1971) p. 144. Nils ABERG, op. cit. 1918, p. 145, attire l'attention sur «les possibilités relativement réduites» de trouver des variantes dans le gobelet en entonnoir qui apparaît «exécuté de façon assez uniforme dans la région de la

s'être de nouveau consolidée «avec les débuts de la culture des gobelets en entonnoir» (93). «Une refonte profonde de la représentation d'ensemble que l'homme se fait de la culture» se produisit alors (94). Tout cela fait penser à un processus de superposition régulier, du moins dans ses traits fondamentaux, et s'étant déroulé de façon presque systématique.

Cette tâche historique nécessitait un grand pouvoir de cohésion. Lorsque les couches sociales supérieures de la culture des gobelets en entonnoir (qui n'est autre, selon la thèse de l'auteur du présent article, que le noyau primitif des Indo-Européens) s'établirent comme telles, elles ne purent disposer de cette cohésion que grâce à l'enracinement qui les rattachait aux institutions traditionnelles des sociétés de chasseurs et de pêcheurs : à la famille étendue et au clan lignager. A ceci vinrent sans doute s'ajouter la conviction de l'origine commune de tous les lignages de seigneurs et les liens d'amitié, qui unissaient entre eux des clans lignagers divers et que, sans cesse, on renouvelait en pleine conscience de ce qu'ils représentaient (95).

Mer du Nord comme en Scandinavie et dans le Centre et l'Est de l'Allemagne». Il convient d'insérer dans cette vue d'ensemble une remarque de Günter SMOLLA, op. cit. 1957, p. 53, d'après laquelle «les points de départ des phénomènes culturels nouveaux se trouvent toujours dans les zones marginales ou tout à fait à l'extérieur des centres prédominants dans chacun des cas».

(93) Hermann BEHRENS : *Grundlagen und Grundzüge der Geschichte der Jungsteinzeit in Mitteldeutschland - als Beispiel für historische Dynamik in urgeschichtlicher Zeit*, Forschungen und Fortschritte 40 (1966) p. 55.

(94) Jürgen DRIEHAUS, Hermann BEHRENS : *Stand und Aufgaben der Erforschung des Neolithikums in Mitteleuropa*, in : *L'Europe*, op. cit. 1961, p. 269. «So erweist sich die Geschichte der Trichterbecherkultur als ein historischer Prozeß von ebenso großer Komplexität wie Kompliziertheit.» Hermann BEHRENS : *Neue Erkenntnisse zur Entstehung der Trichterbecherkultur*, in : Karl-Heinz OTTO (ed.) : *Aus Ur- und Frühgeschichte*, Berlin 1962, p. 116.

(95) Jean HAUDRY, op. cit. 1992, pp. 30s., 78ss., 93 ss., 97 ; Alfons NEHRING, op. cit. 1936, p. 180.

Tandis que, dans la famille étendue prévalait l'autorité du patriarche, c'était l'égalité de droits entre frères et cousins qui régnait dans le clan lignager. A côté du principe monarchique en émergea un autre, républicain (96), égalitaire, ou pour mieux dire oligarchique. A côté du pouvoir absolu apparut une forme précoce de séparation des pouvoirs, un équilibre des pouvoirs. Ces deux principes d'organisation de la vie publique ont, tout au long d'une coexistence soumise à des règles et tout au long d'une rivalité permanente, déterminé l'histoire de l'Occident.

Chez les Germains - et sans doute aussi déjà chez les premiers Indo-Européens - la famille étendue, la dynastie, était le support véritable de la propriété et du pouvoir. En revanche, le clan lignager offrait, en tant que communauté de droit et de défense, la sécurité nécessaire et, partant, la liberté d'action politique (97).

La politique était en premier lieu la politique matrimoniale et son but était de garantir la paix entre les clans lignagers qui contractaient le mariage et de préparer une relation étroite, une alliance politique et, le cas échéant, militaire, de la motiver et de l'affermir (98). «Les clans lignagers alliés par mariage sont les uns envers les autres dans un rapport de fidélité garantie par serment» ainsi que l'affirme Karl von Amira à propos de cette situation juridique telle qu'elle

(96) Alfons NEHRING, op. cit. p. 181. Sur ce sujet également Jean HAUDRY, op. cit. 1992, pp. 95 s.

(97) Gerhard MILDENBERGER, op. cit. 1972, p. 64.

(98) Sur la politique matrimoniale des groupes restreints, spécialement des clans lignagers de chasseurs : Fritz KERN : *Der Beginn der Weltgeschichte*, 1953, pp. 189 s. ; cf. Uwe WESEL, op. cit. 1980, p. 153 ; idem : *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, Francfort-sur-le-Main 1985, p. 78. Sur la politique matrimoniale au sein de la culture des gobelets en entonnoir et des cultures qui lui succèdent : Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1950, p. 109.

existe chez les Germains (99).

La politique matrimoniale s'enracinait elle aussi dans une tradition des nomades chasseurs : l'endogamie (100). L'endogamie pratiquée par des clans lignagers seigneuriaux aux habitats dispersés mène presque automatiquement à des vues politiques dans lesquelles intervient la notion de grand espace, car le contact personnel doit, comme l'explique Ilse Schwidetzky, «s'accomplir sur des distances spatiales d'autant plus importantes» que le statut social qui sépare le groupe concerné du gros de la population est lui-même plus élevé et que «ce groupe est restreint numériquement». A des époques «où le cloisonnement en castes des couches sociales était assez fort, cela a joué certainement un rôle essentiel, ce qui se manifeste de la façon la plus concrètement sensible dans la "mobilité matrimoniale" : la raréfaction de la couche sociale située vers le haut élargit sur le plan spatial les milieux au sein desquels les mariages peuvent être envisagés, étant donné que, dans un périmètre restreint, le nombre des

(99) Karl von AMIRA, op. cit. 1913, p. 181. Sur la pratique matrimoniale chez les Germains et les Celtes, voir également Adolf BACH, op. cit. p. 33 ; Rudolf MUCH, op. cit. 1967, pp. 204, 284 ; Reinhard WENSKUS, op. cit. 1977, pp. 25 ss., 265. «Gerade die Verbindung zweier Sippen hat sehr oft die ausschlaggebende Rolle bei der Brautsuche gespielt.» Reinhold BRUDER : *Die germanische Frau im Lichte der Runeninschriften und der antiken Historiographie*, Berlin 1974, p. 183, note 62 a. Le mariage avait en vue «une paix rapprochée scellée par un engagement durable» entre les clans lignagers des mariés. Alfred SCHULTZE : *Zum altnordischen Eherecht*, *Forschungen und Fortschritte* 17 (1941), p. 218.

(100) Sur l'endogamie des seigneurs d'origine nomade : Fritz KERN, op. cit. 1927, pp. 197, 294 ; Wilhelm SCHMIDT : *Rassen und Völker in der Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Tome 1, *Die Rassen des Abendlandes*, Lucerne 1946, pp. 281 s. A l'intérieur de cette endogamie des couches aristocratiques de la société existait une exogamie de la parenté par le sang, ou des familles étendues et des lignées - concepts employés par Wilhelm KOPPERS : *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde*, *Anthropos* 30 (1935) p. 9. Voir, pour ce qui est des Indo-Européens, Ferdinand BIRKNER : *Das Indogermanenproblem*, *Forschungen und Fortschritte* 13 (1937) p. 343 ; Friedrich CORNELIUS, op. cit. 1942, pp. 34, 229 (note 38), 239 (note 47).

partenaires de "condition égale" est d'autant moindre que le rang social est plus élevé» (101).

Sans conteste, les relations matrimoniales qu'entretiennent entre eux des groupes définis et les liens étroits qui se constituent grâce à elles sont une des causes organiques de la formation d'associations d'assez grandes dimensions dépassant les limites du groupe local (102). Et selon Gerhard Körner, pour ce qui est des couches supérieures de la population des gobelets en entonnoir, il est même «possible de penser à une haute noblesse pourvues d'attaches internationales» (103).

*

*

*

(101) Ilse SCHWIDETZKY, op. cit. 1950, p. 52.

(102) Karl J. NARR, op. cit. 1952, p. 514. Pour les références à «l'existence de communautés assez étendues bien organisées» des gens des gobelets en entonnoir, voir Friedrich SCHLETTE, op. cit. 1976, p. 48. A l'époque de la culture des gobelets en entonnoir correspond, pour Ulrich FISCHER, op. cit. 1961, p. 424, «Eine Unzahl selbständiger historischer Gebilde in einem losen Gesamtrahmen». Cet auteur exprime en outre l'opinion : «Hier bietet sich als Parallele der Herbst unseres Mittelalters an.»

(103) Voir Gerhard KÖRNER, op. cit. 1980, pp. 25, 63 s. Dans ce contexte, Körner emploie, à côté du concept de «seigneurie nobiliaire» (*Adelsherrschaft*) les dénominations de «royaume» et de «roi» (au sens de roi local : *Kleinkönig*). Vere Gordon CHILDE, op. cit. 1960, p. 56, pense également qu'il est licite d'admettre que le «passage à la royauté» s'est accompli dans la culture des gobelets en entonnoir.

La culture des gobelets en entonnoir, la «haute culture» décentralisée des premiers Indo-Européens, dont il faut postuler l'existence (104) s'articula, après une phase initiale unitaire, en sous-groupes régionaux, dans lesquels les régions culturelles et les cultures-filles de celle de la céramique rubanée qu'elle avait recouverte resurgirent de façon visible dans leur délinéament primitif. Selon la thèse de l'auteur du présent article, elles étaient appelées à devenir le point de départ d'une évolution dont les effets se prolongent jusqu'au temps présent : la formation *des* langues et *des* peuples indo-européens pourvus chacun de leur individualité. La grande époque de la culture des gobelets en entonnoir fut le 4ème millénaire avant notre ère. Son aire authentique d'épanouissement recouvrit les pays situés entre le Rhin et le Dniepr d'une part, entre les côtes de la Baltique et la bordure septentrionale des Alpes d'autre part. Elle devait être à maints égards, l'égale des grandes cultures archaïques de l'espace méditerranéen oriental qui lui sont contemporaines. Et elle atteignait déjà - c'est du moins la thèse qu'il est permis d'admettre - un niveau social, culturel et économique qui, d'une façon générale, dans la majeure partie du domaine territorial qu'elle

(104) Albert EGGES van GIFFEN : *Die Bauart der Einzelgräber*, Leipzig 1931, p. 121, parle d'une «haute culture balte occidentale». Hermann SCHWABE-DISSEN, op. cit. 1944, p. 205, et idem : *Die Bedeutung der Moorarchäologie für die Urgeschichtsforschung*, Offa 8 (1949) p. 58, emploie les qualificatifs de «haute culture néolithique de l'Allemagne du Nord-Ouest» ou de «culture mégalithique et autres hautes cultures néolithiques». Dominik Josef WÖLFEL : *Die Hauptprobleme Weißafrikas*, Archiv für Anthropologie 27 (1942) p. 128, et idem : *Rätselhafte Inschriften auf den Atlantischen Inseln - II - Zeugnisse der Steinzeit-Wikinger ?*, Die Umschau 58 (1958) p. 274, tient les manifestations du mégalithique européen occidental et septentrional pour des «expressions d'une haute culture archaïque». H.T. WATERBOLK, op. cit. 1962, p. 237, est d'avis que, même s'ils ont été stoppés par l'évolution historique qui a suivi, «the Bandkeramik peasants were well on the way toward urbanism».

a recouvert, devait demeurer inégalé jusqu'au début du Moyen Age (105).

Carl-Heinz BOETTCHER

(traduit par Jean-Paul ALLARD)

(105) A propos des constantes socio-économiques qui vont du néolithique au Moyen Age : entre la fin du néolithique et la domination romaine « l'économie, les rapports sociaux et la vie de l'esprit ne sont soumis... sur le sol de l'Allemagne qu'à des mutations insignifiantes » : Ernst WAHLE : *Vorgeschichte des deutschen Volkes*, Leipzig 1924, p. 61. « Le niveau d'organisation d'une tribu néolithique était fondamentalement égal à celui d'une tribu celtique de l'Age du Fer ou à celui d'une tribu germanique. » Georg KRAFT : *Der Urmensch als Schöpfer*, 2ème éd. Tubingue 1948, p. 213. Le niveau de culture du paysan néolithique n'était pas très différent de celui du paysan médiéval. Emil VOGT : *Geflechte und Gewebe der Steinzeit*, Bâle 1937, p. 106. Dès le néolithique, on connaissait presque la totalité des ustensiles de ménage du Moyen Age. Gert von NATZMER : *Die Kulturen der Vorzeit*, Berlin 1955, p. 39. Position analogue de Kurt TACKENBERG : *Die jüngere Steinzeit Europas. Das Neolithikum*, in : *Historia Mundi*, Tome 2, Bern 1953, p. 39. L'égalité de principe des moyens et des conditions de communication de la préhistoire jusqu'au début de l'ère industrielle est soulignée par Oskar MONTELIUS : *Der Handel in der Vorzeit*, *Prähistorische Zeitschrift* 2 (1910) p. 277. A comparer avec Karl KERSTEN : *Zum Problem der ur- und frühgeschichtlichen Wege in Nordwestdeutschland*, in : idem, op. cit. 1951, p. 130. En définitive, pour ce qui est de l'individu de cette époque, l'auteur du présent article souscrit à l'opinion de Richard MOHR (dans son compte-rendu du livre d'Adolf Ellegard JENSEN : *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, *Zeitschrift für Ethnologie* 77 (1952) p. 148) qui, s'appuyant sur l'auteur qu'il commente, recommande de ne pas oublier « que l'homme a été toujours et partout un être qui pense rationnellement et dont les processus de pensée se sont à tout moment et partout déroulés pour l'essentiel de la même façon, comme c'est le cas chez l'homme moderne civilisé ». Voir à ce sujet encore Jochen RÖPKE, op. cit. 1970, p. 25, et Hermann BEHRENS, op. cit. 1966, p. 56, selon qui le trait le plus saillant « de l'évolution humaine est dans la dépendance des actes de l'homme par rapport à la raison ».

LE VOCABULAIRE DE LA GUERRE

ET DU GUERRIER

EN INDO-EUROPÉEN ET EN LATIN

(Première partie)

Introduction

"Le rapport entre l'état de paix et l'état de guerre est, d'autrefois à aujourd'hui, exactement inverse. La paix est pour nous l'état normal que vient briser une guerre ; pour les anciens, l'état normal est l'état de guerre, auquel vient mettre fin une paix." (E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*).

Ce statut d'"état normal", qui fait de la guerre une véritable "institution indo-européenne" (dont on est presque en droit de déplorer l'absence dans l'ouvrage d'E. BENVENISTE), semblait nous promettre tout un vocabulaire spécifique et structuré sur le plan indo-européen, comme c'est le cas pour les autres institutions. Le vocabulaire du droit, celui de l'économie, des structures sociales s'articulent, de façon systématique, autour d'un jeu plus ou moins restreint mais ancien de racines ; on s'attendait à ce que celui de la guerre, cette réalité si bien intégrée à la vie quotidienne de l'homme indo-européen, en fit

autant.

En fait, il n'en est rien : en matière de termes anciens le lexique est quasiment nul ; à peine deux racines semblent-elles avoir été affectées d'un véritable signifié guerrier dans le dictionnaire de J. POKORNY (encore ne sont-elles pas les plus productives). Il faut donc se rendre à cette stupéfiante évidence : la guerre, cette activité primordiale d'un peuple traditionnellement constitué de "pasteurs nomades et belliqueux", n'a pas de nom – ou presque – en indo-européen.

En revanche, quel foisonnement, quelle diversité au niveau des langues-filles ! Le groupe germanique possède à lui seul une dizaine de synonymes pour le seul sens de "combat-bataille" (sans compter les composés ou expressions imagés), tous constitués sur les racines les plus diverses.

L'abondance et la disparité de ce matériel nous a contraint à nous tourner vers une méthode de regroupement par champs sémantiques ; en effet, cet ensemble, vaste et hétéroclite sur le plan morphologique, n'est cependant pas dénué d'une certaine structure d'un point de vue sémantique, et l'on peut nettement discerner plusieurs registres qui correspondent de surcroît, à des faits culturels attestés.

C'est ainsi que nous avons pu mettre en évidence, à travers le vocabulaire, plusieurs aspects fondamentaux qui nous ont permis de mieux comprendre la place de l'activité guerrière dans la culture et la société indo-européenne.

La première partie de notre étude s'attachera à définir les diverses représentations de l'activité guerrière proprement dite. Procédant par champs sémantiques, nous sommes parvenus à dégager d'un **corpus** de noms de la guerre et du combat, trois grands thèmes correspondant à trois aspects de la fonction guerrière. Dans un premier chapitre nous nous pencherons sur le vocabulaire qui lie l'activité guerrière à l'idée de VIOLENCE. Comme il était naturel de s'y attendre, ce registre est, de loin, le plus fourni, le plus productif.

Un second chapitre nous verra nous intéresser aux rapports qui unissent les pratiques guerrière et juridique. Ce thème, quoique moins abondamment représenté, ne laisse cependant pas d'être bien attesté à travers la culture et les langues indo-européennes.

Enfin, notre troisième chapitre s'attachera à l'étude d'une pratique ancienne, liée à l'activité guerrière ; le thème de la RAZZIA comme cause majeure de l'entreprise guerrière a été abordé notamment par G. DEVOTO dans cet ouvrage de référence que sont les *Origini Indeeuropee* et J. HAUDRY, B. OGUIBÉNINE s'accordent à affirmer que le premier but de la guerre est de "conquérir des biens".

Notre seconde partie tentera, à partir du vocabulaire toujours, de dresser un portrait du guerrier indo-européen tel qu'il est perçu par ses concitoyens, la panoplie des désignations appliquées à l'homme de guerre nous laissant, de prime abord, entrevoir un personnage particulièrement complexe et ambigu. Nous nous intéresserons dans un premier temps (chapitre premier) à son essence, puisque le guerrier indo-européen semble attester une nature un peu à part, avant de nous pencher sur son statut au sein de la société. Notre chapitre second s'attachera notamment à résoudre le problème de l'existence d'une catégorie "socio-professionnelle" liée à l'activité guerrière ou, comme d'aucuns en formulèrent l'hypothèse, d'une cité-armée.

Il va de soi, bien entendu, que nous avons dû, tout au long de notre étude, effectuer de multiples choix ; nous avons ainsi limité notre champ d'investigation aux quelques grands groupes thématiques que nous venons d'énoncer, rejetant les termes qui nous semblaient isolés. Il ne faut donc pas s'étonner de l'absence de certains mots que, faute de classement, nous avons préféré écarter.

Il semblera sans doute juste, en guise de conclusion, de mentionner ce que nous devons à l'ouvrage de Julius POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* qui s'est montré un outil particulièrement précieux au cours de notre recherche.

*

*

*

I - VISIONS DE LA GUERRE EN TANT QUE DECHAINEMENT

Un certain nombre de termes en usage dans les langues indo-européennes semblent devoir, si l'on s'en rapporte à leur étymologie, nous dépeindre la guerre essentiellement comme un tumulte sanglant, un déchaînement sauvage et incontrôlé. Cette vision somme toute assez réaliste et descriptive correspond d'ailleurs, comme nous le verrons par la suite, à un type de représentation du guerrier, incarné par le **berserkr** scandinave, guerrier furieux par excellence.

D'une manière générale, nous pouvons classer ces noms en deux grandes familles : la première regroupe des termes se référant de façon descriptive à des violences concrètes qui caractérisent le combat comme le lieu d'empoignades et d'actes hostiles de toute sorte. La seconde présente des noms liés à l'idée plus abstraite d'**ENERGIE** agrémentée ou non d'une nuance d'hostilité. Après avoir analysé ce dernier groupe nous tenterons de préciser la nature de l'énergie en question par quelques considérations philologiques et mythologiques.

LE VOCABULAIRE RENVOYANT A UN GESTE OFFENSIF

Toute une importante catégorie de termes désignant l'activité guerrière (noms de la "GUERRE", du "COMBAT", verbes "COMBATTRE") s'attache à caractériser celle-ci par la violence et les manifestations d'hostilité qui s'y exercent. Pour ce faire on a recours à des bases lexicales renvoyant à divers types de gestes et d'attitudes tenus, à juste titre, pour offensifs et empreints d'agressivité.

Au sein d'une relative diversité émergent essentiellement trois groupes majeurs liés, semble-t-il, à l'usage de trois types d'armes distincts : l'un renvoie à l'idée de **FRAPPER** (à l'aide sans doute d'une arme contondante), le second groupe se rattache à l'idée de **TAILLER-COUPER** (armes dites de taille), le dernier groupe enfin évoque l'emploi d'armes d'estoc avec l'idée de **PIQUER-PERCER**. D'autres groupes, plus ou moins isolés font référence à divers gestes présentant tous également un caractère agressif.

Cette attitude descriptive expose une vision concrète et matérielle de l'activité guerrière qui apparaît avant tout comme l'occasion de violences et surtout de meurtre puisque l'on verra à travers l'étude des différents groupes que les verbes exprimant les divers gestes hostiles ont généralement évolué de cette valeur première proche du signifié de la racine vers celle de **TUER** par laquelle peut tout aussi bien avoir transité le nom de l'affrontement meurtrier qu'est le combat.

A. Les termes liés à l'idée de "FRAPPER"

La racine ***KEL-** / **KELð** - / **KLĀ-** :

Certains noms de la guerre, comme le vieil-anglais **hild** (th.f.en **jō**) "guerre, combat", le vieux-norrois / vieil-islandais **hildr** "combat", le moyen-irlandais **cellach** "guerre" sont liés à l'idée de "coup porté" (exprimée par la racine indo-européenne ***KEL-** / **KELð-** / **KLĀ-**, à élargissement en dentale ***KLĀD-** / **KELðD-** "frapper, cogner, taper, battre, abattre, tailler"). Or le vieil-anglais **hild**, comme son proche parent le vieil-islandais **hildr**, est un nom très courant de la guerre (notamment on le rencontre très fréquemment dans les textes épiques et historiques) ; par ailleurs il fournit de nombreux composés : par exemple, avec une forme **hilde-** au premier élément de composé, le vieil-anglais a des termes du type **hilde-bil(l)** (th. n. en a) "épée, glaive [de combat]" **hilde-lēoð** (th. n. en a) "chant de guerre", **hilde-maecġ** ou **hilde-mecġ** (th. m.

en ja) "guerrier" (littér. "jeune homme de guerre"), **hilde-rinc** (th. m. en a) id. **hilde-sæd** (adj.) "épuisé par le combat", **hilde-nædre** (th.f.en n) "flèche" (métaphore : littér. "serpent de guerre" ainsi qu'une importante quantité de noms propres de femmes (rappelons que le nom de la guerre est féminin) comme **Mæð-hild** (**Mæð**, th.f.en i : "mesure, respect, révérence, convenance") ou **Beadu-hild** (< v.nor. **Boðv-ildr**). En vieil-islandais, **Hildr** est, non seulement un nom usuel de la bataille, mais aussi un nom propre désignant une déesse du Combat.

Outre ces deux termes importants du lexique guerrier vieil-islandais et vieil-anglais, on trouve encore, en germanique, le vieux-saxon **hild** et le vieux-haut-allemand **hiltia** ou **hilta**, porteurs également du même sens de "guerre, combat". Enfin **J. POKORNY** rattache à cette racine le latin **clādēs**, **-is** (f.) "blessure, lésion, dommage ; calamité, mal, malheur ; défaite, déconfiture, échec", auquel on peut peut-être ajouter le verbe **percellēre**, **-ō**, **-is**, **percūli**, **perculsum** "frapper violemment, culbuter, renverser, abattre, terrasser" et, sans élargissement en dentale (et bien que le sens n'en soit pas proprement guerrier), **cālāmītās**, **-atis** (f.) "dommage" (< *calamo- < *calimo- < i.-e. *k₆le-mo- "battu, frappé").

Le russe a un verbe **kolót'** "piquer, abattre, tuer" et son dérivé **kolotít'** "frapper, battre", néanmoins il semble qu'il y ait eu, en russe, une légère modification de sens car c'est l'idée de "piquer" et de "pointe" qui domine assez nettement dans mes mots construits sur cette racine. Ainsi, dans la langue moderne, le sens courant est "piquer" et non "battre" ; le sens d'"abattre, tuer" dériverait plutôt de l'idée de "pourfendre" ou d'"embrocher" l'adversaire. Par ailleurs il existe un substantif masculin **kol** dont le sens ordinaire est "pieu" voire, dans un certain contexte "pal". Ce glissement de sens peut se justifier assez aisément par le fait que l'on peut frapper à l'aide de divers instruments. Ainsi "piquer" c'est frapper avec un outil pointu (aiguille, broche, épée, etc...), c'est porter un coup d'estoc. De la même façon "tailler, trancher" c'est frapper de taille à l'aide d'une arme ou d'un quelconque instrument tranchant. Le geste de "tailler" est d'ailleurs très semblable à celui de "frapper" seul change l'objet utilisé pour ce faire ; c'est la raison pour laquelle le nom d'une arme telle que

le "glaive" ou l'"épée" repose généralement soit sur une racine signifiant "couper" et qui caractérise l'objet lui-même, soit sur une racine signifiant "frapper" et décrivant la manière dont on s'en sert. La racine ***KEL-** / **KELθ** - / **KLĀ-** : ***KLĀD-** / **KELθD-** fournit ainsi plusieurs noms de l'épée en italo-celtique :

gallois **cleddyf** "épée, glaive"

breton **klézé** "épée, glaive, lame"

latin **gladius** "glaive" (selon **J. POKORNY**, le latin **gladius** serait tout comme le gallois **cleddyf** issu d'une forme de celtique commun ***kladjos**)

Ce phénomène d'évolution sémantique par le biais de l'instrument employé pour porter le coup fait du groupe des noms du combat liés à l'idée de "frapper" la famille de loin la plus productive. Nous aurons en effet, au cours de notre étude, l'occasion de constater que les racines porteuses de l'idée de "coup" se cantonnent rarement à cette seule notion et que les termes issus d'une base lexicale exprimant ce geste renvoient le plus souvent, de préférence, à la taille ou à l'estoc.

La racine ***G^WHEN-(θ)-** :

C'est également à l'idée de "coup" que sont liés le vieil-anglais **gūð** (th. f. en **ō**), le vieil-islandais **gunnr** ou **guðr** (f.), le vieux-haut-allemand **gund-** (au premier élément de composé) et le vieux-saxon **gūðea**, qui tous désignent le "combat", l'"affrontement" guerrier. **J. POKORNY** les rattache à une racine indo-européenne ***G^WHEN-(θ)-** "frapper". De fait, cette valeur première est parfaitement sensible dans de très nombreux termes issus de la racine :

skr. **hán-ti** (3 p. sg.) "<il> frappe, heurte, roue <de coups>, tue"

--> participe passé passif **ha-tá-**

(=avest. **ǰata** , grec - **phatos**)

avest. **ǰain-ti** (= skr **hánti**)

ǰantar- "qui frappe, qui tue"

aǰanam "j'assommaï, je vainquis"

Le grec a **theínō** < ***thén-yō** (< ***G^WHEN-YŌ**) "frapper"

fut. **thenô**, aor. **é-thein-a**

formes à redoublement : aor. **é-pe-phn-on**, parf. moy. **pé-pha-tai**

un élément **-phatos** dans le composé homérique **arēi' - phatos, -os-on**
 "tué au combat", le groupe de **ho phónos**, "meurtre, carnage, sang"

--> **phonē** : "meurtre"

--> **ho phoneús, - ēos** "le meurtrier"

--> **androphónos, -os, -on** "homicide, massacreur d'hommes"

--> **androphonía, -as** : "l'homicide, meurtre d'hommes"

--> **androphonéō, ô** : "tuer des hommes"

L'idée de "coup" est particulièrement sensible en arménien :

gan (< ***G^WHe-N**) "coups, correction, raclée"

ganem "<je> frappe, corrige, administre une raclée"

ǰin (< ***G^WHEN-**) "bâton"

ǰnem "<je> frappe"

ǰnǰem "<je> détruis, anéantis, épure, nettoie"

Le dialecte suisse alémanique a un substantif **gunten** qui désigne une "bonne raclée", une "solide correction".

Enfin le vieux-norrois atteste également le sens premier de la racine avec le vieil-islandais **gandr** "bâton".

C'est cependant en germanique que la racine semble s'être le plus résolument spécialisée dans le registre guerrier : le vieil-anglais **gūð** (orthographe généralement préférée à **gūþ**), vraisemblablement issu du vieux-norrois **guðr** ou **gunnr** (f.) "combat, bataille" et remontant à une forme ***gunþjo**, a pour sens "combat, affrontement, bataille" d'une part, "guerre" d'autre part, et apparaît de surcroît dans de très nombreux composés appartenant tous à ce même registre guerrier :

gūð - bil(l) (n.)	"glaive de bataille"
gūð - fāna (m.)	"étendard, bannière, gonfanon"
gūð - freca (m.)	"guerrier"
gūð - ge - wæde (n.)	"cuirasse, broigne" (littéralement "vêtement de combat")
gūð - plega (m.)	"jeu de la guerre", d'où "combat"
gūð - wine (m.)	"épée" ou "guerrier" (littér. "ami du combat")
etc...	

L'élément **gund-**, en vieux-haut-allemand, a les mêmes valeurs que le vieil-anglais **gūð** ; on le trouve au premier élément de composé dans des termes tels que **gund-fano** (glosé "**Kriegs-fahne**") "étendard, bannière", dont est d'ailleurs issu le français **gonfanon**.

En vieil-islandais, la forme **gunnr**, employée d'ordinaire comme nom commun du "combat" a également valeur de nom propre d'une divinité guerrière. Dans le poème des **Völuspá** (ou *Visions de Vala*) (1), **Gunnr**, incarnation du "Combat", est présentée, de même que **Hildr** (mentionnée plus

(1) Il s'agit de l'un des poèmes de l'ancienne **Edda** poétique (laquelle s'oppose à l'**Edda** en prose de SNORRI STURLUSSON) ou **Edda de Saemundr**, ainsi nommée parce que d'aucuns l'ont attribuée au grand prêtre scandinave Saemundr. F.G. BERGMANN a notamment, proposé une édition bilingue et commentée des **Völuspá** dans son anthologie intitulée *Poèmes islandais (Völuspá, Vafthrúdnismál, Lokasenna)* tirés de l'**Edda de Saemund** (voir références exactes en bibliographie-Antiquités).

haut), comme l'une des Valkyries qui secondent Óðinn :

Sá hon Valkyrrior vítt of komnar,
 Görvar at ríða til Goð-þjóðar ;
 Skuld hélt skildi, en Skögul (2) önnur,
 Gunnr, Hildr, Göndul (3) ok Geirskögul ;
 Nû ero taldar nonnor Herians (4),
 Görvar at ríða grund Valkyrrior.
 (*Völuspá*, vers 99 — 104)

*Elle vit les Valkyries accourir de loin,
 Empressées à se rendre auprès de la race des Dieux ;
 Skuld tenait le bouclier, Skögul la suivait,
 Ainsi que Gunnr, Hildr, Göndul et Geirskögul ;
 Voilà énumérées les servantes du Combattant,*

(2) **Skögul**, nom d'une Valkyrie, est rattaché par F.G. BERGMANN à un thème **S-KaGa-** ("avancer, saillir, hérissier") ; une traduction vraisemblable serait donc "la Hérissée".

Le composé **Geir-skögul** (v.102), nom d'une autre Valkyrie, est encore plus explicite : il signifie littéralement "Hérissée de Lances".

(3) **Göndul**, nom de Valkyrie et de Norne serait lié, selon BERGMANN, au nom de la "magie" **gan** (pl. **gand**), issu d'un ancien thème **GaDa-** "joindre, lier, enchaîner", et signifierait "Enchanteresse".

(N.B. Il est, de surcroît, intéressant de noter que c'est également à ce thème que BERGMANN rattache **gunnr** / **guðr**, en quoi son point de vue diverge sensiblement de celui de POKORNY que nous avons adopté).

(4) **Herian** (variante orthographique **Herjann**), le "Combattant" ou, plus exactement, le "< dieu > des Armées" est l'une des nombreuses épithètes du grand dieu scandinave Óðinn. Il s'agit, formellement, d'un dérivé du vieux-norrois / vieil- islandais **herr** (m.) "armée, troupe" (all. **das Heer** < v.h.a. **Heri**, suéd. **här**, dan. **hoer**, v. angl. **here**, etc...) ; POKORNY le rend par la périphrase "Père des Armées", expression qui donnerait assez bien l'idée (la traduction littérale étant quelque chose comme "< celui > des Armées") si elle ne présentait l'inconvénient d'être l'exact équivalent de cet autre surnom du dieu qu'est **Herfadir** (de **herr** et **fadir** ("père" ; angl. **father**)).

Les Valkyries pressées de voler dans la campagne.

(trad. F.G. BERGMANN)

En dehors du germanique, le latin⁶ a également un groupe à valeur nettement hostile et, dans la plupart des cas, guerrière et qui est celui des termes bâtis sur un verbe ***-fendĕre** qui n'existe pas au simple mais a donné plusieurs formes préverbées :

offendĕre (< **ob-fendĕre**) "offenser, attaquer, agresser"

de-fendĕre "défendre, protéger"

in-fensus (participe d'un ancien ***in-fĕndre**) "ennemi, opposé, hostile, adversaire"

Enfin le celtique a, en vieil-irlandais, **gonim** "<je> blesse, tue" (pft. à rdbl : 1.p.sg. **gegon**, 3.p.sg. **geguin**) et **guin** "la blessure".

La racine ***SLEIG-** :

Le groupe du vieil-irlandais **slecht** "massacre" peut s'apparenter à deux types de gestes : en effet il fournit à la fois des termes exprimant l'idée de "frapper" et d'autres, porteurs de celle de "tailler, trancher". Ainsi **slecht** lui-même a un sens premier de "taille ; fait de couper, de tailler" qui semblerait expliquer le sens de "massacre" par cette idée de "trancher", et non celle de "frapper". De même, le dérivé **slechtach** "aimant tailler, aimant combattre, combatif", le verbe **slechtaid** "<il> coupe, abat" et le nom verbal **slechtad** dans une expression telle que **ic slaidi 7 ic slechtad** "massacrant et taillant en pièces" semblent tirer leur valeur guerrière de l'usage d'armes tranchantes. En revanche, le terme verbal **slig-** "battre, frapper, détruire" auquel est également apparenté le groupe est très nettement porteur de l'idée de "coup" : **sligim** "je frappe". C'est également à ce sens de "frapper" que doit être rattaché le

substantif masculin **slicht** (th. en u) "empreinte de pas (frappée dans le sol), marque, piste, ornière". Enfin le thème **slig-** fournit un nom verbal **airlech** (Gén. sg. **airlig**), autre nom du "massacre", qui serait, cette fois-ci, clairement lié à l'idée de "coup". Le sens attribué par **J. POKORNY** à la racine ***SLEIG** (Pok.664) ne nous est ici hélas pas d'une grande utilité et, même, nous laisse perplexe, en effet avec les valeurs de "douceux, mielleux, caressant" et "lisser, polir, glisser <sur>, effleurer", nous voilà bien aux antipodes des violences du combat, qu'elles s'expriment par le geste de "trancher" ou de "frapper". S'il nous semble plus opportun toutefois de rattacher ce groupe à une idée première de "frapper" plutôt qu'à celle de "trancher" c'est que l'évolution paraît plus explicable dans un sens que dans l'autre ; en effet il est plus facile d'envisager, à partir de "frapper", une spécialisation secondaire vers le sens de "frapper à l'aide d'un instrument tranchant", donc "couper, tailler, sectionner". Ainsi le français **abattre**, qui est un composé du verbe **battre** (or **battre** n'exprime que la simple idée de "coup"), prend, lorsqu'il est question du travail du bûcheron sur les arbres, très nettement le sens de "couper" : il s'agit bien dans ce cas précis, de "jeter à bas à coups de hache". Un verbe exprimant l'idée de coup peut donc aisément traduire diverses nuances et prendre plusieurs significations, selon le type de coup qui est porté ou le genre d'instrument à l'aide duquel il est porté. En revanche l'évolution inverse de "couper" à "frapper", paraît nettement plus difficile à expliquer.

La racine ***SLAK-** :

Le groupe de l'allemand **Schlacht** oscille lui aussi entre ces deux mêmes notions voisines de "frapper" et "tailler". Le sens moderne du verbe **schlagen**, celui du substantif masculin **Schlag** "coup", semblent lier le nom du "combat" (v.h.a. **slahta** ; m.h.a. **slahte**, **slaht** ; v.angl. **slicht** (th.m.en i) "**caedes**, **proelium**" sont de parfaits équivalents à l'allemand **Schlacht**) à la première valeur.

L'hypothèse est d'ailleurs étayée par des termes anciens comme le vieux-norrois **slātr** (< *slah-'tr, f.) "coup" et peut-être un nom du "marteau" en vieil-anglais **slecg** (th.f. en **jō**, < angl.mod. **sledge**). Le sens aurait ainsi évolué, de façon classique, de l'idée de "COUP" à celle de "COMBAT" par le biais de la notion de "COUP MORTEL-MEURTRE" : l'allemand possède un dérivé **schlachten** "tuer, abattre, massacrer" (cf. le substantif masculin **der Schlächter** "l'assassin") qui correspond au vieil-anglais **slæhtan** (cf. en anglais moderne **slaughter** "massacre, abattage" et "massacrer, abattre", **slaughterer** "abatteur", le verbe **to slay** < v. angl. **slēan** "caedere", "frapper, tuer" et le substantif **slay** < v. angl. **slege**, **slaege** "coup, meurtre, mort", "caedes") Ceci concorderait avec une racine *SLAK- à laquelle Alois WALDE associe un signifié "frapper" (5). Les choses se compliquent cependant lorsque ce linguiste apparente *SLAK- à une autre racine *LEQ- laquelle exprimerait, elle, l'idée de "SEPARATION - DECHIRURE - COUPURE" ; or cette théorie n'est pas non plus à rejeter sans considération puisque la plupart des lexiques et dictionnaires étymologiques de l'allemand affectent à **schlagen** un signifié primitif de "couper, séparer" grâce auquel ils expliquent la valeur d'un second substantif **Schlag** "race, descendance, sorte". Nous préfererons toutefois, à l'instar de J. POKORNY qui attribue à la racine *SLAK- le signifié "frapper, battre, marteler", suivre l'évolution inverse et expliquer, sur un modèle déjà familier, le sens de "trancher" par celui de "frapper". En effet, le phénomène est, nous l'avons vu précédemment, très courant ; d'autre part le lexique désignant proprement le geste de "frapper" est nettement majoritaire par rapport à celui qui se rattache au sens de "trancher-séparer". Ainsi le verbe "frapper" représenté par l'allemand **schlagen** trouve son équivalent dans la plupart des langues celtiques et germaniques :

(5) Alois WALDE, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* – (herausgegeben und bearbeitet von Julius POKORNY ; 2 Bände) Berlin und Leipzig 1930 – Walter de Gruyter & C. On peut également consulter, sur ce sujet, le dictionnaire de Stuart E. MANN, *An indo-european comparative dictionary*, Helmut Buske Verlag, Hamburg 1984/87, à l'article **slagh-** (**slaghðnō**, **slaghnyō**), colonne 1207.

m.irl.	schlachta "frapper"
gaël.	schlachdaim "<je> frappe à l'aide d'un marteau"
got.	slahan "frapper"
v.isl.	slā "frapper"
v.angl.	slēan "frapper"
v.sax./v.h.a.	slahan (sluoc , sluogen , geslagen) "frapper"
v.h.a.	slagon "frapper, battre"
v.fris.	slagia "frapper, battre"

En rapport avec cette même idée nous trouvons encore l'irlandais moderne **slacaire** "raquette", le gaélique **slachdan** "massue, gourdin", le vieil islandais **slā** "perche, barre", le moyen néerlandais **slawe** "ferrure ou garniture de sabot" et **slouwe** (<*slagwō) "trace, voie, piste" (marquée ou "frappée" dans le sol). Le nom de l'épée en moyen irlandais **slacc** peut être lié à l'idée de "couper" (en tant qu'arme tranchante) comme à celle de "frapper" (arme de taille, liée donc au geste de "frapper").

La racine ***BHEI(θ)- / BHĪ-** :

La racine ***BHEI(θ)- / BHĪ-** (Pok. 117) "frapper" n'est qu'une nouvelle illustration de l'évolution sémantique que nous venons d'étudier pour ***KEL-** / **KELθ-** / **KLĀ-** : ***KLĀD-** / **KELθD-**, ***G^wHEN-(θ)-**, ***SLEIG-** et ***SLAK-**. En effet sa valeur première de "frapper" est très claire :

avest.	byente : "ils frappent"
arm.	bir (< *bhiro-) "gros bâton, gourdin",
v.irl.	ben(a)id "<il> frappe (<*bi-na-ti), bīthe "frappé",
m.bret.	benaff "<je> coupe" (avec sans doute la même évolution sémantique que pour *SLEIG- ; en effet la valeur de "trancher" est également assez bien représentée dans le groupe italo-celtique

or **J. POKORNY** attribue clairement à la racine le signifié de "frapper"),

v.irl. **bēimm** (n.) "coup".

Par ailleurs le rapport est évident entre le verbe russe **bit'** "frapper, battre" et le nom de la "bataille" **bítva**, f. ou du "combat" **boj**, m. ; l'avestique **byente** a, outre son sens originel, une seconde valeur de "combattre, se battre". Enfin **POKORNY** mentionne un nom de peuple illyrien **Boioi** qu'il interprète comme "les combattants, les guerriers" et rapproche du nom des Béotiens **Boiōtoi** (il faut cependant noter que **P. CHANTRAINE**, d'accord avec **POKORNY** pour tenter le rapprochement avec le nom de la montagne **Boion óros** située dans le nord de l'Épire, ne le fait toutefois qu'avec prudence et scepticisme. D'autre part il ne propose pas de réelle étymologie pour ces deux mots, se contentant de signaler une théorie émise par les anciens et qui rattacherait le nom de la Béotie à celui du boeuf et de celui, en celte-illyrien, des **Boii**. Nous retrouvons donc bien ici le même processus d'évolution de l'idée de violence plus ou moins individuelle à celle de GUERRE ou COMBAT (c'est-à-dire de violence généralisée, de situation violente par excellence).

Citons encore un nom du "glaive", lié lui aussi évidemment au registre guerrier et qui désigne l'arme comme "celle qui (dont on) frappe" : v.h.a. **bill** (n.), v.angl. **bil(l)** (th.n. en a), v.sax. **bil** (< germ. ***bilja**).

Comme nous l'avons pu constater à travers ces cinq racines choisies à titre d'illustration, la valeur de départ n'est pas proprement guerrière. Un coup peut très bien être porté en dehors de tout contexte belliqueux ; on peut frapper un animal, voire un objet. Cependant il n'en demeure pas moins que le geste est généralement senti comme une manifestation d'hostilité. Par ailleurs, de la simple idée de coup, l'on peut très facilement passer à celle de blessure (surtout si le coup est porté avec un instrument tranchant tel qu'un glaive ou une hache de guerre, ce qui fait évoluer le sens de "frapper" à "couper"), voire de coup mortel. C'est ainsi que de nombreuses langues ont développé à partir d'un verbe

signifiant "frapper, cogner, battre" un second sens "tuer", ou constitué dérivés et composés ayant cette valeur : le russe moderne a un verbe **bit'** "frapper, battre" dont l'un des multiples composés est **u-bit'** "tuer", le français **battre** fournit le composé **abattre** qui peut avoir cette valeur s'il est employé à propos d'un animal ou d'un être humain. En partant de l'idée d'un geste hostile, exprimée par "battre" ou "frapper" et en y ajoutant la valeur résultative contenue dans un verbe comme "tuer", on n'a aucun mal à envisager l'évolution sémantique : le lien est évident entre l'idée de "frapper / tuer", acte de violence et d'hostilité, et celle de "combat", situation conflictuelle lors de laquelle s'échangent des coups (le plus souvent dans le but d'entraîner la mort de l'adversaire). En effet c'est le sens de "combat, bataille" qui est le plus courant ; celui de guerre semble secondaire (la guerre étant vraisemblablement considérée comme une série de combats et d'escarmouches). Ce mécanisme qui fait d'un verbe signifiant "frapper, porter un coup" la base du nom du "combat" est très courant. Outre les quatre groupes étudiés ci-dessus nous pourrions citer encore, en français, **combat** et **bataille** ainsi que les verbes correspondants **combattre** et **se battre** qui sont autant de dérivés et composés d'un verbe **battre** qui exprime clairement l'idée de coup.

B. Les termes liés à l'idée de TAILLER-TRANCHER

Ainsi que nous venons de le voir précédemment, l'idée de **TAILLER COUPER** dans le combat peut très aisément être rendue par une racine a priori porteuse du signifié "battre, frapper". Il suffit pour cela que soit implicite l'usage d'une arme tranchante telle qu'un glaive, une épée ou une hache de guerre ; c'est souvent le cas dans un contexte guerrier où la plupart des armes sont des armes de taille plus efficaces que le simple gourdin ou tout autre instrument destiné à assommer l'adversaire : d'armes de ce type nous ne pourrions d'ailleurs guère citer que le fameux marteau de combat utilisé par les peuplades germaniques (cf. le fameux marteau **Mjöllnir** du dieu **Pórr**) et certaines tribus celtes. C'est donc bien, sans doute, en passant par l'idée de

"taille", plutôt que directement, qu'une racine exprimant la valeur de "coup" peut produire un nom du "combat" ou de la "guerre". Cependant en dehors de ce processus nous trouvons également bon nombre de noms du conflit armé, issus directement d'une racine signifiant "couper, tailler, trancher".

La racine *SĚK- :

La racine indo-européenne SĚK- "tailler, couper, trancher" (> latin *secāre*) fournit, en vieux-russe, un nom de la bataille sous la forme *seca*, f., glosée "combat, bataille" (i.e. *bitva*, *sraženie*) chez I.I. SREZNEVSKIJ (*Eléments pour un dictionnaire du vieux-russe* voir bibliographie linguistique, section balto-slave). Par la suite il semble que le terme ait pris un sens plus général car le linguiste russe nous propose également une seconde glose "*vojna*, *bellum*, *pólemos*".

Un second terme vieux-russe *sec'* est glosé, de même, par SREZNEVSKIJ "*vojna*, *bellum*, *pólemos*". Les deux termes se rattachent clairement au verbe "couper" *seči*, *seku* (russe moderne *seč'*, *sekú*) et semblent avoir suivi une évolution sémantique comparable à celle du latin *caedēs*, *-is* (f.), lié lui aussi à un verbe "couper, tailler" *caedēre* (*-ō*, *-is*, *cecīdī*, *caesum*) dont l'emploi s'était d'abord spécialisé dans un registre rural au sens de "tailler <les arbres>, abattre en coupant" avant de passer à une valeur offensive avec les sens de "frapper à mort à l'aide d'un instrument tranchant" (en parlant, par exemple des victimes sacrificielles mais également au sens ordinaire de "tuer", comme dans le cadre d'un meurtre, d'un assassinat) et de "tailler en pièces (terme militaire, se dit d'une armée)". Pour *seča* par exemple, nous trouvons des valeurs équivalentes à celles de *caedēs*, si l'on excepte que le terme latin ne va pas aussi loin dans son évolution sémantique puisque *seča*, ne se bornant pas à désigner le "carnage" effectué au cours des affrontements, en vient à élargir sa valeur avec le sens, courant en vieux-russe, de "combat, bataille" et même celui, plus général encore, de "guerre".

**Tableau comparatif des valeurs sémantiques de
CAEDĒS, SEČA ET SEČ'**

<p>racine *(S)K(H)AI- / (S)K(H)AI-D- / *(S)K(H)AI-T- "frapper"</p> <p>verbe caedĕre "frapper à l'aide d'un outils tranchant"</p>	<p>racine SĚK- "couper"</p> <p>verbe seči "couper"</p>	
CAEDĒS , -is (f.)	seča , f.	seč'
1. "abatis, taille des arbres"	"abattage en forêt lieu où sont abattus les arbres"	sphagĕ
2. "coup porté à la victime lors du sacrifice"	"mactatio, sphagĕ"	"mactatio, sphagĕ "
3. "meurtre"	-----	"caedes, kopĕ "
4. "massacre, carnage"	kopĕ	"destruction, extermination, anéantissement"
5. -----	"proelium, pólemos "	-----
6. -----	"pólemos, bellum"	"pólemos, bellum"

La racine ***BHRĒI-** / ***BHRĪ-** :

Cette racine, à laquelle **J. POKORNY** attribue le signifié "tailler, couper à l'aide d'un outil tranchant", fournit en vieil-irlandais un nom du combat, à savoir le thème féminin en **-ā-** **bres** que **J. VENDRYES** glose "combat, vacarme" (cette seconde valeur, sans doute secondaire, semble ne pouvoir guère s'expliquer qu'à partir de la première : sans doute ce "vacarme" désignait-il, à l'origine, le tumulte et les clameurs du combat). Le linguiste, dans son *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, cite quelques expressions où le terme se trouve, fléchi à divers cas, avec son sens premier ; ainsi dans **baí bresse** "avantage au combat" qui désigne l'un des nombreux dons du héros ulate **Cú Chulainn** le mot est au génitif. Dans **co mbreis** "avec combat" nous le trouvons au datif singulier et dans **a mbressa** "leurs combats", au nominatif pluriel, mais toujours avec cette valeur guerrière qui est visiblement la plus courante. Notons également au passage le sens de "profit, accroissement ; davantage" pris par **bres** en irlandais tardif. Est-il en relation directe avec l'idée de combat ? S'agit-il d'un "profit", d'un "accroissement" de son bien ou de sa renommée acquis par les armes ? De l'idée de butin ?

Bres fournit quelques dérivés et composés en vieil-irlandais, parmi lesquels les dérivés **bresal** "combat" (hapax) et **breisim** (f.) "vacarme, déroute" (cf. **brisim** "tumulte"). Pour les composés nous pouvons citer, toujours dans le registre de la guerre, **breislech** "défaite, déroute", **breisbéimnech** "mêlée de la bataille", **breismaidm** "déroute" et un nom propre **Bresal** qui, malgré l'homonymie avec le dérivé, est signalé par **VENDRYES** comme un ancien composé en ***walo-** ainsi que nous pouvons le conclure d'après la comparaison avec une forme archaïque **Bressual**.

En dehors du vieil-irlandais, on trouve en brittonique le breton **brezel** "guerre", le cornique **-bresel** dans l'anthroponyme **Conbresel**, le gallois **brwydr** "combat".

VENDRYES rapproche ce groupe, qui comprend aussi le vieil-irlandais

brissid "il brisé" (sans doute un dérivé en **-i** de **bres**), du latin **friāre** "réduire en morceaux, concasser, broyer, pulvériser" et **brisāre** (6) = "frangēre", et du gallois **briw** "blessure". A l'instar de **J. POKORNY**, il pose un radical ***bhrei-** / ***bhri-** auquel il n'attribue en revanche aucun signifié. Chez **POKORNY**, au contraire, la forme ***BHRĒI-** / ***BHRĪ-** est clairement donnée comme un élargissement de la racine **BHER-** (voir ***BHER-(3)**) dont le signifié relatif à l'idée de "tailler, couper" est étayé par la mention de termes tels que le thrace **bralōn** "barbier", lequel appartient également, si l'on en croit **Max VASMER**, au groupe du vieux-russe **briti**, russe moderne **brit'**, bulgare **brić**, tchèque **briti** "raser". Citons encore, pour l'idée de "tailler, couper", le polonais **brzytwa** et le haut-lusacien **britej** (gén. pl. **britwje**) "rasoir", le sanskrit **bhrīṇāti** "<il> blesse", l'avestique **pairibrīnaiti** "<il> découpe tout autour" et l'iranien **burridan** "couper".

Quoique l'apparement du groupe celtique de **bres** soit, comme le signale d'ailleurs **J. VENDRYES**, très controversé, l'hypothèse de **POKORNY**, qui le rattache à une racine exprimant l'idée de "tailler, couper" apparaît tout à fait plausible. Comme nous l'avons vu précédemment avec le latin **caedēs** et le vieux-russe **seča**, il semble que ce soit là une évolution assez classique pour justifier un tel rapprochement.

La racine ***BHER-** :

Cette base lexicale à laquelle **J. POKORNY** attribue le signifié "sculpter, tailler à l'aide d'un instrument tranchant ou pointu, couper, découper, trancher" a donné naissance en slave à un groupe lié au registre guerrier : le verbe "combattre" présente en russe un vocalisme plein **borót'sja** et en vieux-slavon d'église un vocalisme réduit **brati(sja)** (" **pugnare, impugnare, -grec-**

(6) Le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de A. ERNOUT et A. MEILLET fait de **brisāre** "fouler aux pieds", un mot d'origine gauloise et cite également le vieil-irlandais **brissim**.

polemeîn, ekpolemeîsthai, mákhesthai, prosmákhesthai, sunáptein. Nous retrouvons cette même opposition vocalisme plein (oro) / vocalisme réduit (ra) entre les substantifs vieux-russe **bóronĭ** (f.) "**pugna, lucta**" et slavon **branĭ** (f.) "**mákhē, proelium, bellum**". Le russe moderne a conservé, outre le verbe **borót'sja**, un substantif féminin **bor'bá** "lutte" et un nom du "combattant" ou du "champion" **boréts** (m., Gén. sg. -> **bortsá**) qui s'est, dans la langue moderne, enrichi du sens de "militant". En dehors du russe le bulgare a **brànja** "je défends, je m'interpose". Le serbocroate a un verbe **branít'** (cf. russe **branít'** "**uituperāre**") et un substantif **brān** "**proelium, mákhē**". Le slovène a **brān** (f.) "défense" et le tchèque a une forme **braň** "armement, arme". Au polonais **broń** (forme dialectale **brónĭ**) "arme, armement" correspondent le haut-lusacien **brón** "défense" et le bas-lusacien **broń** "arme". Max VASMER cite encore comme apparenté au groupe le lituanien **barnis** "dispute, querelle" (Accus.sg. **bañni**), auquel correspond le verbe, **bárti, barù** "**uituperāre**" et le lette **bārt, baru**.

Le germanique possède également un petit lexique guerrier issu de la racine :

- v.isl. **beria** ou **berja** (prétérit **barða**) "frapper, ferĭre"
 beriask ou **berjask** "combattre, **pugnare**"
 bardage "**proelium, mákhē, caedēs**"
- v.h.a. **berjan** "frapper, battre, cogner"
- m.h.a. **berjen, bern** "frapper, battre"
- v.angl. **bered** "abattu"
- ger. com. ***barjan** (= slave **borjo**)

Enfin le latin a le verbe **ferĭre**, qui s'il n'est pas au sens strict un terme guerrier, désigne néanmoins clairement une action violente qui se donne libre cours dans le contexte du combat.

La racine ***BHER-** présente, elle aussi, un sémantisme relativement complexe : en effet, si l'on considère les divers sens des termes qu'elle fournit, nous constatons une hésitation entre l'idée de FRAPPER-TAILLER et celle de FOUIR-PERFORER (illustrée notamment par le groupe du latin **forāre** "fouir, creuser, percer", **forāmen** "trou") ; néanmoins, par delà toutes ces nuances, le registre demeure le même : celui d'un acte de violence et d'agression, propre à caractériser l'activité guerrière.

C. Les termes liés à l'idée de PIQUER-TRANSPERCER

Toujours dans ce même registre hostile mais concernant un autre geste, la racine indo-européenne ***BHEDH-**, exprimant l'idée de PIQUER TRANSPERCER, fournit en germanique un nom intéressant de la guerre et du combat.

En vieil-islandais nous trouvons un substantif féminin **bqđ** (< ***badwō**) désignant le "combat" ou la "bataille" et dont le génitif singulier est **bqđvar-**. Le vieux-saxon a **Badu-** "combat" et le vieux-haut-allemand **Batu-** (id.), tous deux en composition dans les anthroponymes. Le vieil-anglais a un thème féminin en **wō**, forme anglienne, **beadu** ou **beado** (gén./dat. sg. **beaduwe**) "combat, guerre" qui représente l'exact correspondant du vieux-norrois **bqđ**. Le terme vieil-anglais fournit d'ailleurs toute une série de composés dans le registre guerrier, tant comme noms communs que comme anthroponymes. On peut relever notamment dans les textes **beadu-hraegl** ou **beado-hraegl** (th. n. en **a**) "cotte de mailles", **beadu-ræs** (th. m. en **a**) "assaut belliqueux", **beadu-rūn** (th. f. en **o**) "rune(=secret) de bataille", **beadu-sierce** ou **beadu-serce** (th. f. en **n**) "cuirasse, broigne" (littér. "chemise (comparer avec v. nor. **serk-r**) de bataille") ou encore l'adjectif **beadu-cāf** "vaillant, hardi au combat". Le nom propre de femme **Beadu-hild** n'est que la forme anglienne du vieux-norrois **Bqđv-ildir** (de **bqđ** et **ildir** "guerre").

Le celtique possède également des termes liés au registre guerrier et formés à partir de cette même racine ***BHEDH-**. Citons une forme **boduo-**, **-ā-** dans les anthroponymes gaulois **Ate-boduus**, **-ā** et **Boduo-gnātus**. Par ailleurs le vieil-irlandais possède une forme **bodhb** "la corneille" qui pourrait n'être qu'une allusion à l'activité fouineuse d'un charognard dont la particularité est de se servir d'un bec acéré et pointu pour fouiller les entrailles des cadavres, si le terme n'était également le nom d'une déesse de la bataille, se présentant d'ordinaire sous la forme d'une corneille.

L'association n'a certes rien d'étonnant, cet oiseau étant, de même que son proche cousin le corbeau, bien connu pour hanter les champs de bataille. La présence constante de cet animal au dessus des combats ajoutée sans doute à un aspect sombre et inquiétant, a pu donner à penser qu'il s'agissait d'une divinité tutélaire des combats surveillant son domaine et à qui doivent tout naturellement échoir les dépouilles des héros tombés au cours des affrontements guerriers auxquels elle préside. En tout cas la corneille semble bien devoir se présenter comme l'oiseau des combats, que son nom soit en relation avec celui de la guerre ou directement issu de la racine ***BHEDH-** à cause d'un bec pointu. D'ailleurs, si l'on s'en rapporte à la mythologie non plus celtique mais scandinave, le corbeau, proche parent de la corneille, est l'oiseau d'**Óðinn**, le "Père des Tués". De même que pour les groupes précédemment étudiés, la racine fait ici référence à l'usage d'une arme, en l'occurrence une arme d'estoc permettant d'"embrocher" ou de "transpercer" l'adversaire.

Une fois de plus le signifié attribué par **POKORNY** à la racine ne possède, a priori, aucune connotation guerrière. La forme ***BHEDH-** se contenterait d'exprimer le simple geste de "piquer" et même, plus précisément de "creuser la terre". De fait cette valeur élémentaire est largement représentée dans les diverses langues indo-européennes et notamment en latin avec les verbes **fōdīō**, **-is**, **-ēre**, **fodī**, **fossus** et **fodicāre** qui tous deux expriment l'idée de "fouir, creuser". Cependant ce geste même est rapidement senti comme particulièrement adapté à devenir manifestation de violence et d'agressivité. C'est ainsi que **fodēre** peut aisément être utilisé en contexte (par exemple, précisé par un ablatif

instrumental **hastā** ou **gladio**) pour désigner l'acte guerrier. Par ailleurs **fodicāre** est associé à l'idée de douleur et de nuisance avec une valeur telle que "chagriner, faire souffrir, tourmenter". Il s'agit donc bien, à nouveau, d'une base lexicale dépourvue de nuance guerrière mais exprimant un geste par nature propre à véhiculer violence et agressivité.

D. Les termes exprimant l'idée d'EMPOIGNADE

En anglais moderne, le nom le plus usuel pour désigner le "combat" est sans doute **fight**. A ce substantif correspond un verbe **to fight** (**fought, fought**) dont l'apparente irrégularité des formes atteste le caractère ancien, un dérivé **fighter** qui désigne le "combattant" (et aujourd'hui également le "militant") et une série de composés. De surcroît le groupe est assez largement représenté, et cela avec une valeur résolument guerrière dans le groupe des langues germaniques.

Ainsi en vieil-anglais, le thème neutre en **-a feoht** "combat, lutte, mort" (> **fight**) est concurrencé par le composé **ge-feoht** (th.n.en a) "bataille, combat" et un thème féminin en **n feohte** "combat, lutte". Le verbe (**ge-**)**feohtan** "combattre, livrer (bataille)" (> **to fight**) possède plusieurs composés tels que **ūt-feohtan** "sortir en se battant" (de **ut**(adv.) "dehors, à l'extérieur, au loin" > **out**) et **be-feohtan** "résister" (-> part./adj. **un-be-fohten** "sans résistance"). A ces formes correspondent le moyen-anglais **fiht, feht** (subst.) "combat" et **fighten, fizte, fezt, fegh(te)** "combattre". Le vieux-haut-allemand a un verbe **fehtan** "se battre" dont est issu le verbe moderne **fechten** "ferrailler, pratiquer l'escrime, s'escrimer" (voir également **der Fechter** "l'escrimeur, le bretteur" et **das Gefecht** "le combat"). Enfin le néerlandais moderne a **Voor-vechter** "soldat", **Gevecht** "combat", **vechtende** "combattant", **vechten** "combattre".

Si cette famille germanique nous est bien connue, l'apparement en demeure, en revanche, extrêmement délicat. Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de **P. CHANTRAINE**, à l'instar de **J. POKORNY**,

rapproche étrangement le groupe du grec **pékō** "tondre, peigner" en passant sans doute par l'idée d'"arracher, tirer par les cheveux" (c'est en effet le sens affecté par **J. POKORNY** à la racine ***PEK-** "tirer ou tirailler de la laine ou les cheveux" cf. lit. **pešu, pešti**). Cette hypothèse est certes peu convaincante, cependant aucune autre proposition n'a hélas été émise pour tenter de rattacher le groupe à une racine dont le signifié serait plus approprié à une évolution vers le registre guerrier ("tirer les cheveux" : voilà une violence bien bénigne et bien peu proportionnée à la situation de lutte à mort qu'est le combat !). C'est pourquoi nous en sommes réduits, faute de mieux à une interprétation qui permet, au moins, d'envisager le "combat" comme une sorte de fantastique empoignade. Après avoir étudié un combat assisté d'armes contondantes, de taille, d'estoc, nous serions maintenant en présence d'un quatrième type : le combat à mains nues, sorte de "bagarre", de "rix" généralisée...

Signalons également, comme appartenant peut-être à ce registre, le grec **pólemos** que CHANTRAINE rattache à **pelemízein** "agiter, secouer, ébranler" et **pállein** "brandir, agiter". Chez HOMERE le terme signifie proprement "combat" (bien que l'on puisse rencontrer parfois le sens de "guerre" dans l'*Illiade*). Quant au rapport sémantique entre **pólemos** et **pelemízein** nous pourrions tout à fait, à l'instar de TRÜMPHY, le justifier par l'idée d'"agitation, mêlée".

Cette première partie nous a permis d'établir une vision de la guerre fondée sur l'observation des violences concrètes qui s'y donnent libre cours. Tous ces noms donnent l'idée d'une guerre-tumulte meurtrier, d'un combat – succession de gestes homicides ; ils sont assez bien glisés par des composés images tels que le vieil-islandais **hjár-leikr** (m.) (littér. "jeu des glaives") ou le vieil-anglais **ecg-ðracu, ecg-ðraecu** (th. f. en **ō**) (littér. "tempête des lames"), qui caractérisent clairement l'affrontement guerrier par l'usage d'armes meurtrières.

Au-delà de ces violences effectives et matérielles, notre deuxième partie s'attachera à interpréter une conception qui lie la guerre à l'idée d'énergie, c'est

à dire à une violence totale, non seulement physique mais aussi sans doute intérieure.

LE VOCABULAIRE LIE A L'IDEE D'ENERGIE

A. Etude de deux racines : *WEIK- et *G^wERĪ-

1. La racine *WEIK-

Cette racine, qui fournit un nombre important de termes se rattachant au lexique guerrier, atteste une structure et un sémantisme fort intéressants ; elle s'articule en effet, si l'on en croit J. POKORNY, de la façon suivante : la forme ***WEIK-** renverrait à une "manifestation de force énergique, plutôt hostile" tandis qu'une forme ***WOIKĀ-** exprimerait l'idée de "force vitale ; vitalité" sans nuance particulière.

***WEIK-** est donc à l'origine de nombreux noms de la guerre et du combat, essentiellement dans les groupes germanique et italo-celtique, tandis que la valeur de la forme ***WOIKĀ-** prévaut dans les autres groupes.

Etude du lexique guerrier :

On y trouve des substantifs désignant la GUERRE, le COMBAT, mais également des verbes se rattachant à l'idée de "combattre", "lutter" ou "vaincre".

GROUPE ITALO-CELTIQUE

- latin **uincere** (-ō, -is, **uicī**, **uictum**) "vaincre, prendre le dessus". Ce terme a, dans l'ensemble, connu une assez brillante fortune puisqu'il survit dans de nombreuses langues romanes : espagnol **vencer**, français **vaincre**, italien **vincere**, etc...
- vieil-irlandais **fichid** "il combat" **fecht** (< *wikta) "expédition militaire"
- brittonique : -vices dans le nom de peuple **Ordo-vices**, "les Combattants au marteau"

GROUPE GERMANIQUE

- gotique **weihan** "combattre" **wigana** (Dat. sg.) "combat, guerre" **waihjō** (f.) "guerre, combat"
- vieil-anglais **wīg**, **wīh** (th.m./n. en a) "guerre, combat" **wiga** (th.m. en n) "guerrier, soldat" **wigan** (vb.) "combattre, guerroyer" --> **wīgend**, **wiggend** (th.conson. m) "guerrier, combattant"
- moyen-anglais **wyze**, **wye** (sbst.) "homme, guerrier" > anglais **wye** (†) "guerrier, combattant"
- vieux-saxon **wig** "combat"
- vieux-norrois / vieil-islandais **vīg** (n.) "combat" ; "massacre, carnage (lat. **caedes**)" --> adj. **vigr** "habile ou expert au combat" **vega**, **vá** "combattre" ; "occire"
- vieux-haut-allemand **wīg**, **wīc** "combat" **ubar-wehan** (vb.composé) "vaincre"
- moyen-haut-allemand **anwīgen** "prendre à partie, attaquer" **widerwehen** "combattre à l'arme blanche"
- allemand **sich weihen** (forme dialectale, = **sich weigern**) "refuser, attaquer, contester"
- vieux-frison **wīch** "combat"
- moyen-néerlandais **wīch** "combat"

Nous trouvons donc là un lexique assez fourni et dont la nature spécifiquement guerrière apparaît très nettement. Parallèlement à ce registre de la guerre, le celtique possède une autre série de termes dont le sens permet d'éclairer la vision du COMBAT à laquelle renvoie la racine ***WEIK-**. Le vieil-irlandais a, par exemple, un substantif masculin **fich** "querelle, discorde, colère". Cette même idée de "colère" est également exprimée dans le vieux-gallois **guith** et le gallois **gwyth**. A ce groupe nous pouvons sans doute ajouter l'adjectif vieux-gallois **guich(i)r** "sauvage" qui confirme une image furieuse et fougueuse de la guerre, et qui n'est pas sans rappeler certaines observations de César sur les techniques de combat des Gaulois et des Germains.

Les autres termes issus de la racine procèdent de la seconde valeur, celle de la forme ***WOIKĀ-** "vitalité, énergie vitale", dont ***WEIK-** n'est qu'une spécialisation. L'idée qui domine est donc celle de puissance, d'énergie, de force.

2. La racine ***G^wERĪ-**

La racine ***G^wERĪ-**, qui fournit un nom de la GUERRE dans les langues germaniques, est porteur de la double valeur de POIDS / ENERGIE.

C'est à ***G^wERĪ-** que l'on doit le nom courant de la guerre en allemand, terme dont l'équivalent existe dans presque toutes les langues du groupe germano-scandinave :

allemand	krieg (m.)	} "guerre"
danois	krig	
néerlandais	krijg	
suédois	krig	

Les anciennes langues germaniques attestent bien de la valeur initiale d'ENERGIE et d'EFFORT attribuée par J. POKORNY à la racine ; nous pouvons citer à titre d'exemple le v.h.a. **kreg** "opiniâtreté" ou le m.h.a. **kriec** "effort, combat". La valeur de POIDS est représentée en grec par des mots de toutes catégories grammaticales :

le substantif neutre **to brîthos**, -ous "poids, charge, fardeau"

l'adjectif **brîthús**, -eîa, -ú "lourd, pesant"

le verbe dénominatif **brîthein** "être lourd, pesant, alourdir"

En partant de cette idée première de lourdeur, de poids, et en tenant compte de l'évolution courante des termes qui l'expriment d'ordinaire (voir l'allemand **schwer**), on eût pu envisager la guerre comme une réalité lourde (de conséquences), pénible, difficile (à supporter), tragique, funeste ou terrible.

Mais c'est vraisemblablement bien plutôt à la seconde valeur, ENERGIE, qu'il faut rattacher le nom de la guerre, si l'on considère le sens du vieux-haut-allemand et du moyen-haut-allemand. En outre, si la racine ne fournit pas de nom de la guerre en dehors du germanique, elle correspond cependant en grec à l'idée d'énergie violente et hostile, ce qui se rapproche nettement du contexte guerrier.

En grec, nous trouvons un lexique assez fourni :

hē brīmē : "colère, fureur, rage"

brīmoûsthai : "être furieux, gronder de colère, **furēre**"

óbrimos : "violent, puissant, fort"

brimós : "grand, difficile"

briarós : "ferme, solide, fort" (à rattacher au nom du fabuleux géant

BRIAREE : **Brī -áreōs** "dont l'ombre est immense", autre compo-

sé : **bri-ēpuos** "qui crie d'une puissante" (épithète d'Arès).

hē húbris, **-eōs** "acte de violence" (à ce terme, maître-mot de la langue grecque, qui exprime la Violence par excellence, tant sur le plan physique avec les nuances d'"outrage", "mauvais traitements" que moral avec les idées si essentielles d'"insolence", "injure", "orgueil" et surtout ce crime suprême qu'est la "démésure", se rattachent bons nombres de dénominatifs tels que **hubrízein** "être orgueilleux, insolent, brutal" "injurier, maltraiter, violenter", **húbrisma**, **(tó)** "injure, outrage, violence", **hubristēs** "orgueilleux, violent", etc...).

Le celtique exprime essentiellement les idées de PUISSANCE et de VALEUR, qualités qui trouvent généralement leur mode d'expression privilégié dans la pratique du combat :

vieil-irlandais	brīg "force, puissance, valeur"
gallois	bri "dignité"
cornique	bry "valeur"

On peut également citer, en balto-slave, le lette :

grins "furieux, cruel"
grīnums "dureté"

Enfin le germanique a encore un verbe **krīgen** "s'efforcer, tendre vers ; combattre ; recevoir" (c'est d'ailleurs ce dernier sens qui semble avoir seul vraiment survécu dans l'allemand moderne **kriegen** alors même que le substantif correspondant **Krieg** a, nous l'avons vu, sa pleine valeur guerrière).

Nous pourrions encore, outre ces deux racines véritablement essentielles, citer quelques termes plus isolés qui attestent également cette association de l'idée d'ENERGIE et de vitalité avec l'activité guerrière dans la conception indo-européenne. Ainsi, en celtique, le substantif masculin vieil-irlandais **tolg** (th. en **-o-** ou en **-ā-**) est porteur d'une double signification : "force, énergie" d'une part, "attaque, percée (du front ennemi)" d'autre part. Ce substantif fournit un adjectif dérivé **tolgach** "fort" qui répond à la première valeur, mais également un verbe **tolgaid** "<il> attaque" et un nom verbal **tolgad** "attaque" répondant à la seconde. L'ordre dans lequel sont donnés les deux sens chez **VENDRYES**, confirmé par le signifié "fermeté, force" que **J. POKORNY** attribue à la racine ***STEL-** (élargie en gutturale : ***STELG-/STOLGO-**) indique clairement une évolution sémantique similaire à celle que nous avons pu rencontrer dans notre étude de ***WEIK-/WOIKĀ-** et de ***G^wERĪ-**.

De même la racine ***TREG-** "force" qui, en vieil-irlandais toujours, fournit l'adjectif **trén** "fort", "courageux", est également du substantif **tress** "combat", que **VENDRYES**, afin de nous éclairer le lien sémantique entre les deux termes, rend également par "épreuve de force". On peut d'ailleurs noter, à l'appui que le composé **trēnfer** (de **tren** et **fer**(=latin **uir**)) a le sens de "guerrier, héros".

Le combat serait donc l'occasion d'un déchainement de violence s'alimentant d'une force ou d'une énergie toute particulière ; c'est ainsi que l'on pourrait, non sans raison, interpréter la coexistence de ces deux familles de noms désignant l'activité guerrière. En effet, si la guerre est aussi indissociablement liée au nom de l'énergie, c'est que la guerre est violence et que toute violence est grande consommatrice d'énergie. Une vitalité exacerbée est donc indispensable à la victoire et même à la survie du guerrier.

Certains faits linguistiques et culturels nous permettent de comprendre la nature et l'origine de cette énergie particulière à la guerre.

B. Nature et origine de l'énergie guerrière :

1. La racine *ER-/OR-/R- : une énergie particulière.

La racine ***ER-/OR-/R-** qui produit un lexique guerrier assez fourni ne renvoie pas proprement à l'idée d'"ENERGIE", mais plutôt, si l'on en croit J. POKORNY, à celle de "SOULEVEMENT - MISE EN MOUVEMENT - EBRANLEMENT". Il s'agit là d'une racine très intéressante, tant par son importance et sa productivité au sein du lexique indo-européen, que par la richesse et l'étendue de son sémantisme qui, à bien des égards rejoint et même permet de préciser notre conception de l'énergie qui semble devoir caractériser la guerre.

Tout d'abord, en ce qui concerne le lexique proprement guerrier, nous avons relevé les groupes suivants :

INDO-IRANIEN :

skr. **rāṇa-** (m., n.) "combat"
 sam-ará- (m.) "lutte, combat"
 sam-āraṇa- (n.) id.

v.perse **ham-arana-** (n.) "affrontement, rencontre guerrière, combat"

avest. **ham-arθna-** id.

arθnu- (m.) "combat, compétition"

r̥θna (n.) "rencontre, querelle, combat"

hamara- (m.) et **hamθrθθa-** (m.) "opposant, adversaire"

rāna-, rāna- (m.) "combattant, guerrier"

GERMANIQUE :

v.h.a. **ernust** "combat"m.h.a. **erdest** "combat"

SLAVE :

v.russe / v.blg.

rat', (f.) ; glosé chez SREZNEVSKIJ :

1. "l'armée, **stratós, exercitus**"
2. "l'armée hostile, **exercitus hostium**, l'ennemi"
3. "**pólemos, bellum**"
4. "l'attaque, l'assaut, l'agression, **epidromē, incursum**"
5. "**pólemos, proelium, parátaxis**, <polémou> **acies**
belli, "
6. "rixe, bagarre, mêlée" (?) 7. "lutte"
8. "malheur" (?)

serbo-cr. **rát'** (m.)blg. **rat**, (m.)v.russe **ratnik**, (m.) "guerrier, **bellator**" et
ratiti sja "contendëre"

CELTIQUE :

m.irl. **rūathar** (< *reu-tro-) "assaut" (lat. **ruëre**)gallois **rhuthr** id.v.irl. **rū(a)e** "héros" etc...

La valeur première de MOUVEMENT VERS LE HAUT OU VERS L'AVANT est abondamment représentée en indo-européen par des termes fondamentaux :

skr.	íy-ar-ti (pst. à rdbl) "<il> met en mouvement" álarti (pst. intensif) ṛṇóti ṛṇváti "<il> s'élève, se meut"
avest.	ar- "(se) mettre en branle, en mouvement"
grec	órnumi "<je> dresse, élève"
arm.	y-aṛnem "<je> me dresse, me hausse me lève" yordorem "<j'> éveille"
v.irl.	eirg (<*ergh-e, impér.) "va !"
got.	rinnan, rann (<*re-nw-ō) "courir" --> alld. rennen urrinnan "se lever" (au sujet d'un astre, du soleil)
v.isl.	rinna "couler, courir"
v.h.a. / v.sax.	rinnan "courir, couler, nager"
v.angl.	rinnan et iernan (yrnan) "courir" --> angl. run
latin	orior, ruere

Tous ces termes impliquent un mouvement rapide (v.isl. **orr**), violent (skr. **irin-**) et énergique (v.isl. **ern**) qui s'exprime particulièrement dans quelques termes relatifs à cette idée d'énergie proprement dite (skr. **írya-** "puissant, énergique", **írin-** "puissant, violent", avest. **-ṛṛṇti-** "énergie", v.isl. **ern** <*arnia- "capable, habile, énergique, **peritus**", v.angl. **arod** "puissant") mais peut-être plus encore dans un registre relatif aux éléments (et notamment à l'eau) déchaînés :

got.	runs (m.) "course, fleuve" et garunjō "inondation"
v.angl	ryne (m.) "fleuve"
v.isl.	run (n.) "petit cours d'eau"

- v.h.a. **run, runsa** "cours d'eau, fleuve"
runst (f.) "l'écoulement, le cours le lit (du fleuve)"
 irl. **rīan** "mer" et **rīm** "mauvais temps, intempéries"
 gaul. **Rēnos** (<reinos) "Rhin"
 v.irl. **riathor**, gall. **rhaiadr** "chute d'eau, cascade", v. gall.
reatir (<*riya-tro-)
 gall. **rhaiadr** "chute d'eau, cascade"
 v.gall. **reatir** (< *riya-tro-)
 v.angl. **rīd** (m., f.) et **rīde** (f.) "flot, ruisseau, rivière"
 v.saxon **rīth** (m.) "torrent"
 russe **rěká**, f., <*roi-kā) "rivière fleuve"
 latin **rīuus** (<*rei-wo-s) etc...

Ce lexique des forces de la nature donne bien la mesure de l'énergie déployée dans le cadre du combat. Le torrent, notamment, est l'image même de la violence et de l'impétuosité dans la nature ; il s'agit d'un déchaînement furieux et incontrôlé, d'un élan puissant vers l'avant (donc agressif) que reproduit le combattant dans l'assaut guerrier. Enfin le "mauvais temps" (irl. **rīm**) ce peut être la "tempête" qu'évoque souvent (voir les textes épiques) le tumulte dévastateur de la bataille. Il s'agit bien d'une énergie particulièrement intense et relativement agressive.

A cet élan, pour ainsi dire, physique correspond une impétuosité et une impulsion morale réalisée dans un sentiment violent tel que la "colère", la "fureur", l'"excitation" et exprimée par le lesbien **orīno** <**orīnyō** "<je> mets en mouvement, dresse, émeus, révolte, mets en colère", le grec **hē éris**, - **idos** "colère, querelle, rivalité" (et aussi, comme nom propre, Eris, incarnation de la "Discorde"), l'arcadien **erinúein**, "furere" d' **Erīnús** "Erinye" (proprement "Ame furieuse de la victime, du mort, qui poursuit de sa vengeance le meurtrier"), le latin **irritāre** "irriter, exciter, rendre furieux", le sanskrit

ruṣita-, ruṣta- "fâché, irrité, furieux", le vieil-anglais **rēow** "irrité, furieux, furibond, sauvage, excédé, rude, âpre, bourru", le gotique **unmana-riggws** "sauvage, cruel", etc...

Voilà donc une racine qui associe le nom de la guerre et du combat à une sorte de fureur fantastique dont la puissance serait telle qu'elle se trouverait comparable à celle des éléments déchaînés.

Le rapprochement qui est fait entre la notion de mouvement ou d'effort violent et l'idée de "colère, irritation" tend à manifester que, fait généralement vérifié, c'est par un état d'exaltation intérieure (en l'occurrence, il s'agit d'une exaltation hostile), d'excitation spirituelle que s'obtient cette sorte de "surpuissance énergétique" qui semble caractériser l'activité guerrière.

2. L'énergie guerrière : colère ou possession Wuotan et la Wut, Óðinn et l'óðr

L'origine psychique du phénomène n'échappe donc pas aux Indo-Européens et, de fait, leur épopée met souvent en scène des guerriers d'élite dont la force surhumaine réside essentiellement dans les ressources d'une âme exceptionnellement violente et impétueuse.

Cette exaltation du **ménos**, pour reprendre l'expression de HAUDRY peut être pour le guerrier provoquée de deux façons : dans un premier cas un événement précis provoque la colère (**órnumi érin**) et la fureur meurtrière du héros qui se trouve ainsi "conditionné" dès le début de l'affrontement, dans le second c'est une sorte d'ivresse du combat qui gagne peu à peu le combattant qui finit par se transformer en une sorte de brute aveugle et assoiffée de carnage.

Le vieil-islandais a nommé **óðr** (m.) et le vieux-haut-allemand **wuot** (> allemand **Wut**) ce **furor** (c'est l'heureuse traduction qu'a donnée ADAM DE BREME du terme scandinave) qui décuple les moyens normaux du guerrier. Pour ces peuples du Nord, il ne s'agit pas d'une simple excitation, mais d'un véritable "esprit du combat" qui s'empare du guerrier d'une façon qui, plus que tout, s'apparente à une réelle possession magico-religieuse. Le guerrier **óðr** ("véhément, furieux, **furens**") n'est plus lui-même, mais un instrument de mort entre les mains d'un dieu. Ce dieu, c'est **Óðinn** que son nom, en vieil-islandais, désigne clairement comme le "Maître de l'**óðr**" ou "l'Impétueux" et dont l'équivalent allemand est désigné comme **Wuotan** (cf. le **Wotan** de la Tétralogie wagnérienne), le dieu du **wuot**, le "Furieux". Or **Óðinn** n'est pas une divinité mineure ; c'est la figure principale du panthéon germano-scandinave. En tant que dieu de l'**óðr**, il est le grand maître de l'Inspiration sous toutes ses formes. Voici ce qu'écrit R. BOYER dans la notice de la *Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve*, parue dans le volume des *Sagas islandaises* publié chez Gallimard :

"**Óðinn** est donc l'**óðr**, le **Wut** allemand, le **furor** latin, cet enthousiasme qui s'empare de l'homme aux moments paroxystiques de son existence ; quand l'esprit du combat (**víghugr**) est sur lui et qu'il est guerrier-fauve (**berserkr** ou **úlfhedinn**), que ses forces sont décuplées et la victoire sienne ; quand la rage érotique le saisit et que nulle ne lui résiste ; quand, surtout, l'inspiration s'empare de lui et qu'il trouve les mots, les mètres et les images qui magnifient et dédoublent notre réalité pour en retrouver l'essence".

En ajoutant aux trois cas énumérés par l'auteur, celui de l'"ivresse" et du "délire prophétique" où il est également d'usage de parler d'**óðr**, nous aurions un catalogue complet des valeurs de la racine ***WAT-** ou ***WOT-** à laquelle J. POKORNY attribue le signifié global d'"exaltation spirituelle" ; citons, entre autres, pour la divination, le latin **uātēs, -is** (m.), le gaulois **ouāteis** (Nom. pluriel) et le vieil-irlandais **fāith**. (m.) "devin, voyant, prophète" ; pour la folie furieuse, le vieil-islandais **ōsa** "rendre fou", le vieux-haut-allemand **wuot** "**insanitus**" (= v.isl. **óðr**, adj.), le vieil-anglais **wēdan** et le vieux-haut-allemand **wuoten** "**furere**, être fou" ; pour la poésie, le gallois **gwawd** "Poésie" et le vieil-anglais **wōþ** "chant, son, voix, poème". Puissance créatrice (génie

poétique, fureur érotique) ou destructrice (*furor* guerrier) l'énergie insufflée par les dieux inspire un respect plein de crainte. En effet à qui, si ce n'est à la divinité, attribuer une force qui fait ainsi perdre à l'homme son propre contrôle et le rend, pour ainsi dire, étranger à lui-même, peut-être surhumain, mais en tout cas autre. Le **furor** peut être bénéfique, dans la création ou la destruction, il n'est jamais anodin. C'est parce que, sans doute, toute initiative procède de cette énergie redoutable, que création et destruction se rejoignent (la racine *ER-/OR- par exemple engendre simultanément un vocabulaire de la naissance et un lexique guerrier) dans une catégorie conceptuelle que Georges DUMÉZIL a nommée *celeritas* (il est d'ailleurs singulièrement intéressant de noter que la valeur du latin *celer* est également l'une de celles de l'adjectif scandinave *óðr*). Or cette vitalité, si indispensable à la vie et au dynamisme de la cité, est également un danger et une menace perpétuelle à son équilibre. Cette crainte et même cette horreur devant le **furor** se manifeste dans tous les domaines : le prêtre inspiré le devin, sont des personnages énigmatiques aux allures peu rassurantes ; la possession érotique ne porte pas pour rien le nom de "passion", terme qui marque l'impuissance de l'homme à lutter contre son pouvoir ; **Óðinn**, dieu du **furor** sous toutes ses formes, **Óðinn** le sage, le cauteleux, le magicien présente un aspect ténébreux et effrayant, de même que ses protégés : il n'est pas jusqu'au poète, au scalde, qui dans les *sögur* scandinaves n'apparaisse comme un personnage sombre, farouche ou, du moins, d'un abord peu engageant.

Dans la guerre, le **furor** est dispensateur de victoire, puisqu'il décuple les moyens normaux du combattant. Il représente donc un instrument indispensable. La pratique intensive de la guerre chez les Indo-Européens ne les empêche cependant pas d'avoir conscience de "jouer avec le feu". Plus que les violences du combat, la violence de la guerre fait peur. Ce déchainement sauvage et meurtrier qui aliène la liberté humaine et fait du guerrier une bête féroce (parfois au sens propre du terme) a quelque chose de monstrueux. Les Romains, ces conquérants, ces professionnels de la guerre éprouvent une telle horreur devant son **furor**, qu'aucun rite purificateur n'est épargné pour préserver la communauté de son influence néfaste : "On sait que des rites de désécration frappent

les guerriers même victorieux (...) De même les rituels de l'*Armilustrum*, célébré le 19 octobre, visaient à purifier les armes souillées du sang ennemi (...)" (Michel MESLIN, *L'homme romain*, chap.VI.).

De tous les termes étudiés dans ce chapitre il résulte donc une conception essentiellement axée sur l'aspect violent de l'activité guerrière. Les noms désignant la guerre et le combat sembleraient se borner à la constatation de cette brutalité et de son déchainement. La bataille apparaîtrait avant tout comme caractérisée par cet exercice d'une violence essentiellement chaotique et désordonnée sévissant sans frein et s'opposant aux règles sociales et communautaires de la vie civile. Par son caractère désordonné, débridé la guerre est rejetée hors de la cité.

Sans être réellement condamnée elle est exclue de la vie communautaire et condamnée à s'exercer à l'extérieur contre un ennemi étranger ; c'est pourquoi, pour les Romains, cette plaie que représente la guerre civile, à laquelle ils semblent voués, est l'une des plus douloureuses, étant ressentie comme une situation socialement et moralement monstrueuse, au même titre que l'inceste (la guerre externe de même que l'exogamie est une règle formelle) ou le parricide. La guerre, n'obéissant pas aux mêmes règles que la vie civile, n'a pas droit de cité à l'intérieur d'une communauté régie par des lois fondées sur des valeurs souvent opposées aux valeurs guerrières. En choisissant pour cette réalité un nom lié à l'idée de violence et de déchainement, (qu'il soit basé sur la notion d'énergie brutale ou sur celle, plus précise de l'usage d'armes de frappe, de taille ou d'estoc) la société met l'accent sur un contraste, fondant la guerre sur un comportement a priori banni de la cité parce que dangereux pour l'ordre établi.

DE LA GUERRE COMME MANIFESTATION DU DROIT

Dans son petit ouvrage intitulé *Les Indo-Européens* (collection "Que sais-je", n°1965, P.U.F., 1981 Paris) Jean HAUDRY présente ainsi la conception indo-européenne de la guerre :

"Intérieure ou extérieure, et quels que soient ses causes et ses buts, la guerre est avant tout un jeu dont les dieux sont les arbitres. Comme l'hymne et le sacrifice, comme la procédure juridique, la guerre se fait dans les formes : on la déclare solennellement, selon un rituel qui a pour but de prendre les dieux à témoins de son bon droit et d'attirer leur colère sur l'adversaire. Les dieux de celui-ci sont "évoqués", c'est-à-dire priés de changer de camp. La conduite de la guerre est soumise à des règles bien définies : la victoire consiste à "enfoncer la résistance" (véd. *vr̥tram tr̥-*) non à détruire l'adversaire. La décision peut donc être obtenue en une seule bataille, dont l'emplacement peut même avoir été choisi d'un commun accord et qui parfois se limite à un nombre déterminé de champions, comme les Horaces et les Curiaces, ou à un combat entre chefs. On refuse le combat quand les présages sont défavorables : quand la bataille tourne mal la fuite n'a rien de déshonorant, puisqu'elle revient à reconnaître que les dieux sont contraires. L'ennemi vaincu est épargné s'il se rend ; une curieuse pratique l'assimile au bétail. Le vaincu reconnaît dans sa défaite le jugement des dieux ; le vainqueur n'aura donc pas à craindre la rébellion. On est aux antipodes de la guerre d'extermination, telle que d'autres la pratiquaient. C'est pourquoi les peuples indo-européens ont taxé de perfidie ceux qui ignoraient ou refusaient ce code guerrier : la destruction de Carthage est le châtiment de sa *fides Punica*". (7)

Si nous en croyons l'auteur, la guerre, si elle est, de par sa nature de moment critique et conflictuel, le lieu d'un déploiement d'excès et de violence désordonnée (comme c'est le cas dans le cadre du combat lui-même), ne serait

(7) Jean HAUDRY - *Les Indo-Européens*, pp. 100-102.

pas cependant dépourvue d'un cadre de type juridique et religieux. Le combat avec sa mêlée serait certes l'occasion d'un renversement des normes juridiques et morales ordinaires, avec l'autorisation et même le devoir impératif d'accomplir ce qu'interdit la loi civile, à savoir le meurtre, le pillage et tous les autres excès et violences qui se donnent libre cours en période de crise. Cependant il ne semble pas s'agir, même alors, d'une anarchie totale comme cela eût pu le devenir, car cette violence même est soumise à des règles et un "code guerrier" vient se substituer à la loi civile. La guerre ne serait donc pas une simple période de trouble et de chaos, mais une situation régie par ses propres lois, lesquelles sont sans doute aussi strictes que la loi civile.

Nous pourrions donc représenter ainsi la guerre en fonction du schéma à double articulation adopté par Georges DUMÉZIL dans son ouvrage *MITRA-VARUNA* (Gallimard, N.R.F., 1948) : d'un côté s'exercerait la fonction guerrière proprement dite, consistant à se livrer à l'activité physique du combat ; c'est là l'affaire des *celeres* (8) de DUMÉZIL, type représenté par **Romulus** et ses compagnons les Luperques, par le dieu indien **Varuna** et les **Gandharva**, le dieu scandinave **Óðinn** ou ***Wôthanaz** et les guerriers-fauves auxquels il insuffle son **furor** (allemand **Wut**, vieil islandais **óðr**). De l'autre, la conduite de la guerre, régie par un code de type juridique, semble plutôt du ressort de la seconde catégorie souveraine, celle de la **gravitas**. La guerre n'y apparaît plus comme sauvage et chaotique, mais au contraire comme soumise à un ordre et une législation stricts ; non seulement elle entre dans le cadre d'une procédure juridique, mais elle devient une forme d'expression du droit. Cet aspect régi qui constitue un cadre à l'activité du combat proprement dite est d'ailleurs généralement confiée au juriste, plus qu'au guerrier pur. Dans la mythologie scandinave, trois dieux peuvent être tenus pour des entités guerrières : ce sont **Óðinn**, **Týr** et **Pórr**. **Óðinn** est le dieu magicien, seigneur des guerriers morts au champ d'honneur ; maître de la connaissance des runes (le terme signifie, à l'origine "secret") et de toutes les pratiques mystérieuses et

(8) Georges DUMÉZIL - *MITRA-VARUNA*, chap. I.

inquiétantes, comme celle du **hamfar** (9) par exemple, il est le protecteur et l'inspirateur du guerrier-fauve, celui qui se donne tout entier à la bataille, combattant non plus comme un homme, mais comme une bête féroce animée par une rage aveugle et dévastatrice. **Óðinn** est le dieu de cette puissance sauvage, cet **óðr**, qui habite le guerrier "officiant" et le rend éminemment redoutable. G. DUMÉZIL le classe donc dans la catégorie de la **celeritas**, celle des êtres puissants mais violents, excessifs et désordonnés, incarnations d'un principe actif, à la fois destructeur et créateur, et parmi lesquels il range le dieu grec **Ouranós**, le dieu védique **Varuṇa**, le premier roi de Rome **Romulus**, les **Gandharva** védiques, etc... G. DUMÉZIL note également que tous ces êtres mythiques ont en commun le fait d'être chargés d'ombre, caractère sans doute indissociablement lié à leur double nature de GUERRIER-MAGICIEN (**Ouranós** représente le ciel nocturne, **Varuṇa** est lié à la nuit et on lui offre des victimes de couleur sombre, **Óðinn** est également un dieu du soir (**kveld**) et des profondeurs de la nuit). En face de ce personnage inquiétant se dresse **Týr**, vieux dieu de la guerre supplanté par **Óðinn**. DUMÉZIL l'appelle ***Tiuz** ou ***Tiwaz** et attribue à son nom la même origine qu'à celui du **Zeus** grec, c'est-à-dire l'idée de JOUR ou de LUMIERE-CLARTE (voir l'opposition **Zeus** - "ciel diurne" / **Ouranós** - "ciel nocturne" dans *MITRA-VARUNA*) : il s'oppose donc déjà en cela au dieu ténébreux qu'est **Óðinn**. Il semble bien que ce soit ce ***Tiwaz** que les Romains aient reconnu pour leur **Mars** ; il s'agit donc bien d'un dieu de la guerre.

Or ce **Týr** présente la très intéressante particularité d'être également un dieu-juriste. En effet, dans son petit ouvrage, *Les dieux des Germains* (1959 Paris, P.U.F.), Georges DUMÉZIL nous apprend que l'épigraphie et la toponymie attestent un lien important avec le **þing** (thing ; comparer v. angl. **ding**, th. n. en **a**, = lat. **res** (à tous les sens du terme) ; angl. **thing**), c'est-à-dire avec l'assemblée du peuple où se débattent et se règlent les procès et toutes les difficultés juridiques, mais aussi où se concluent ventes (de terres, de bétail)

(9) **Hamfar** (de **Hamr** "peau, enveloppe" et **far** "voyage, migration") propriété pour une âme de quitter son enveloppe et d'aller en habiter une autre pendant un temps limité (voir chap.I).

et mariages (10). Le dieu est, nous dit G. DUMÉZIL, qualifié de **Thingsus** sur une inscription frisonne rédigée au début du III^{ème} siècle en Grande Bretagne et, au Danemark, en Seeland, **Tislund** était certainement un lieu d'assemblée.

Enfin un dernier argument assez convaincant est la traduction du nom de mardi, "**Martis dies**" dans les langues germaniques : en vieux norrois **týsdagr** "jour (**dagr**) de **Týr**", d'où l'anglais **Tuesday**. Mais en moyen-bas-allemand **dingensdach**, moyen néerlandais **dixendach** (néerlandais **dinsdag**) "jour de **Ding**" (11). Nous pouvons donc aisément en conclure que, si **Týr** et **Ding** sont également superposables au **Mars** latin, c'est qu'ils ne forment qu'une seule et même divinité. En fait le caractère juridique de **Týr** semble devoir être confirmé par l'un des actes les plus notoires de ce dieu, à savoir le sacrifice volontaire qu'il fait de sa dextre, placée en GAGE de bonne foi dans la gueule du jeune mais féroce loup **Fenrir**. Ce geste héroïque est en fait l'un des seuls que nous connaissions de la biographie légendaire du dieu de la guerre ; or, justement, cet acte d'intrépidité ne s'accomplit pas sur un champ de bataille (il ne relève donc pas de l'exploit guerrier), mais à l'occasion d'une situation à caractère juridique (fonction de dieu juriste ; il s'agit d'une sorte de contrat où **Týr** se porte garant. En tant que dieu du Contrat il se rapproche du **Mitra** indien). Enfin la mythologie germanique ne nous dépeint jamais **Týr** agissant sur un champ de bataille (12). Voilà un dieu guerrier qui n'apparaît jamais en situation de combat. Si **Óðinn** le Sombre, le Magicien, est le dieu de l'acte guerrier et règne sur tout l'aspect concret, sauvage et brutal des affrontements, sur leur réalisation pratique, insufflant aux guerriers, artisans et exécuteurs de la deuxième fonction, la force, l'audace et l'ENERGIE nécessaires à leur tâche,

(10) Le **þing** est, en Islande, présidé par une sorte de magistrat élu pour trois ans et appelé **lqsgumaðr** "l'homme (**maðr**) qui lit (**sog**) la loi (**lqg**)".

(11) G. DUMÉZIL émet également l'hypothèse fort vraisemblable d'un premier élément **Ding-** altéré dans l'allemand **Dienstag** (pour **Dings-tag**).

(12) Les seuls à s'y montrer sont **Óðinn** en tant qu'inspirateur et **Þórr** en tant qu'acteur. **Óðinn** voit les choses de haut ; il est le maître des destinées et le "père des tués" ; il est terrible et imposant. **Þórr**, au contraire, est plus "humain" ; c'est une sorte de "super-guerrier", de champion du combat. C'est pourquoi les Romains l'assimilèrent à Hercule. Il prend part aux combats ; il n'est pas très intelligent mais il est généreux et vaillant ; c'est l'un des dieux les plus appréciés du peuple (des artisans notamment qu'il protège).

Týr est lui le dieu des lois de la guerre, de sa raison d'être, de sa valeur juridique (moyen de vider un conflit) ; il est le garant de sa bonne conduite dans le respect des règles, condition indispensable à sa valeur de jugement. **Týr** n'est donc pas un acteur, mais un théoricien, un législateur de la guerre. Une fois le cadre et la structure fixés, il laisse la place à ses collègues exécutants **Óðinn** et **Pórr**, chargés de l'aspect concret, du passage à l'acte. Cette distribution nous ferait donc retomber sur le fameux schéma établi par G. DUMÉZIL, à savoir la classique opposition Magicien-guerrier (créateur-destructeur) / Juriste-organisateur (principe conservateur). Peut-être le couple GUERRE-DROIT, incarné par la personne de **Týr**, peut-il au premier abord sembler déconcertant, voire monstrueux. En fait, il n'en est rien : l'affrontement massif et sanglant n'est-il pas une façon comme une autre de régler un conflit ? DUMÉZIL, quoi qu'il en soit, nous propose cette intéressante interprétation : " on a, en général, trop mis au premier plan son (13) caractère de dieu de la guerre et insuffisamment reconnu sa signification pour le droit germanique. Il faut tenir compte du fait que, du point de vue germanique, il n'y a pas de contradiction entre les concepts de "dieu des batailles" et de "dieu du droit". La guerre, en effet, ce n'est pas seulement la sanglante mêlée du combat, c'est une décision obtenue entre les deux parties combattantes et assurée par des règles de droit bien précises. C'est pourquoi, fréquemment, le jour et le champ d'une bataille sont fixés d'avance : en provoquant Marius, Boiorix lui laisse le choix du lieu et du temps (PLUTARQUE, *Marius*, 25 3). Ainsi s'explique aussi que le combat entre deux armées peut être remplacé par un duel judiciaire, dans lequel les dieux manifestent la partie à qui ils reconnaissent le droit. Des mots comme **Schwertding** ("le **thing** des épées", périphrase pour "bataille") ou v.scand. **vapndomr** ("jugement des armes") ne sont pas des figures poétiques, mais correspondent exactement à l'ancienne pratique" (*Les dieux des Germains*, Paris 1959, P.U.F., p.69). La guerre apparaît donc selon l'expression même de G. DUMÉZIL, comme un "**thing** sanglant" où les dieux jouent le rôle de juges entre les deux parties.

(13) Il s'agit ici, bien évidemment, de **Týr**.

C'est sans doute cette valeur qui se manifeste dans le latin **BELLUM**, issu, si l'on en croit VARRON, d'un ancien **duellum** dissyllabique (14) où il est aisé de reconnaître un élément *DWE/DUWE "deux" : la guerre serait ici représentée comme une situation d'opposition entre deux parties, comme dans un procès. En effet, si l'on évacue cette dimension judiciaire de la guerre, il ne sera plus guère possible d'expliquer la forme **duellum** que par la simple idée concrète de lutte entre deux armées (ce qui en affaiblit beaucoup l'intérêt). Or la guerre n'est pas toujours limitée à deux armées ou à deux peuples. Depuis toujours le jeu des alliances permet d'en élargir le champ. Il faut donc bien penser que la guerre est un affrontement, non pas entre deux armées, mais entre deux parties, celles-là mêmes qui sont représentées chacune par un champion dans le cas d'un duel judiciaire se substituant au combat collectif. Justement le caractère juridique de la guerre se manifeste clairement dans le respect observé généralement vis à vis de l'issue du duel judiciaire ou du combat restreint (type Horaces et Curiaces) qui la remplace : le camp des vaincus a conservé l'ensemble de ses contingents militaires et pourrait refuser l'issue malheureuse pour lui ; or dans la plupart des cas il accepte l'arrêt. Si la guerre peut être remplacée par un combat ayant une fonction judiciaire, c'est qu'elle-même n'a pas d'autre fonction, ni d'autre but. De même une guerre trop longue, trop coûteuse pour l'un et l'autre camp peut, comme dans le cas d'un débat judiciaire, aboutir à une sorte d'accord à l'amiable. Enfin on peut également songer à l'instrument employé par le Destin, dans la mythologie gréco-latine, pour faire connaître ses arrêts dans un conflit guerrier ou un duel judiciaire. L'*Enéide* de VIRGILE, par exemple, nous montre Jupiter procédant, dans l'épisode qui met en scène l'ultime affrontement entre le héros et le roi des Rutules, à une pesée des destins des deux champions ; or la balance n'est-elle pas également le symbole même de la Justice ? Et le jugement irrévocable du Destin reflète clairement une sorte de justice supérieure.

(14) La théorie est reprise par ERNOUT-MEILLET dans leur *Dictionnaire Etymologique de la langue latine*.

Cela étant établi, une démarche de type inverse permet également de mettre en lumière le lien étroit qui unit la guerre et le phénomène juridique. En effet, ainsi que le note G. DUMÉZIL " Si la guerre est un **thing** sanglant, le **thing** du temps de paix évoque aussi la guerre : le peuple délibérant a les apparences et les moeurs de l'armée combattante." (*Les dieux des Germains*, p.69) Voici en quels termes TACITE évoque ces assemblées :

Vt turbae placuit, considunt armati.[...] Mox rex uel princeps prout aetas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate. Si displicuit sententia, fremitu aspernantur, sin placuit, frameas concutiunt ; honoratissimum adsensus genus est armis laudare. (Germania, XI)

[" Quand la multitude l'a décidé, ils prennent séance en armes.[...] Puis le roi ou le chef, chacun selon son âge, selon sa noblesse, selon la gloire de ses campagnes, selon son éloquence, se font écouter par l'ascendant de la persuasion plutôt qu'en vertu de leur pouvoir de commander. Si l'avis a déplu, ils le rejettent par des murmures ; s'il a plu, ils agitent leurs framées : l'assentiment le plus honorable est la louange par les armes."

(trad. J. PERRET)].

Un peu plus loin, l'historien romain va jusqu'à affirmer (*Germania*, XIII) : **Nihil autem neque publicae neque priuatae rei nisi armati agunt.** [*"Affaires publiques ou affaires privées, ils ne font rien sans être en armes"*].

Mais les peuples germaniques ne sont pas les seuls à user de ce protocole de type guerrier. Le procès romain archaïque fait, lui aussi, appel à toute une série de métaphores et symboles de même nature.

La **manuum consortio** [*"acte d'en venir aux mains"*] est un simulacre de combat organisé sur le lieu même du procès. La formule employée par le

revendiquant, à savoir **inde ibi ego te ex iure manum consertum uoco** ["d'ici (de devant le préteur) je t'invite à en venir aux mains là-bas"] (CICERON, *Pro Murena*, 26), ressemble en tout point à une provocation en règle, telle que l'on peut en trouver dans la bouche des héros grecs et troyens de l'*Illiade* : c'est presque une déclaration de guerre (15). La teneur belliqueuse de l'image contenue dans l'expression juridique n'échappe pas non plus au grammairien qu'est VARRON qui, à propos de l'expression **conserere manum**, écrit : [...] **Sic conserere manum dicimur cum hoste ; sic ex iure manum consertum uocare.** (*De lingua latina*, VI, 64) ["Ainsi on dit que nous en venons aux mains avec l'ennemi ; également inviter à mettre la main sur l'objet du litige selon le droit" (trad. P. FLOBERT)].

La *festuca* ("baguette") tient, au cours du procès, lieu de lance pour le revendiquant ; voici en quels termes GAIUS (*Institutes* IV, 16) évoque et interprète cette pratique :

[...] qui uindicabat, festucam tenebat ; deinde ipsam rem adprehendebat, ueluti hominem, et ita dicebat : HVNC EGO HOMINEM EX IVRE QVIRITIVM MEVM ESSE AIO. SECVNDVM SVAM CAVSAM SICVT DIXI, ECCE TIBI VINDICTAM INPOSVI ; et simul homini festucam inponebat. [...] Festuca autem utebantur quasi hastae loco, signo quodam iusti domini, quando iusto dominio ea maxime sua

(15) Voici comment AULU-GELLE nous décrit l'un de ces combats fictifs :

[...] institutum est [...], ut litigantes [...] "ex iure manum consertum" uocarent, id est alter alterum ex iure ad conserendam manum in rem de qua ageretur uocaret atque profecti simul in agrum de quo litigabatur, terrae aliquid ex eo, uti unam glebam, in ius in urbem ad praetorem deferrent et in ea gleba, tamquam in toto agro, uindicarent.

(AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae* XX, x)

"il fut établi que [...] les plaideurs [...] appelleraient à en venir aux mains conformément au droit, c'est-à-dire que l'un inviterait l'autre à mettre la main sur l'objet en cause, puis que, dépêchés en même temps vers le champ à propos duquel s'était élevé le litige, ils en rapporteraient un peu de terre – une motte par exemple – en ville, au tribunal du préteur et qu'ils revendiqueraient cette motte comme s'il s'agissait du champ entier."

esse credebant quae ex hostibus cepissent ; unde in centumviralibus iudicii hasta praeponitur.

[...] Le revendiquant tenait une baguette (*festuca*) ; puis il appréhendait l'objet du litige, mettons un homme, et disait : "j'affirme que cet homme m'appartient de droit quiritaire. Ayant dit quelle est sa condition, je t'ai imposé la vindicte." Et en même temps il appliquait la baguette à l'homme. [...] On se servait d'une baguette en guise de lance comme symbole de juste propriété, parce qu'on estimait que la propriété la plus sûre était le butin pris à l'ennemi ; c'est la raison pour laquelle une lance est fichée en terre devant le tribunal des Cent."

(trad. J. REINACH)

Le geste de brandir la *festuca* est donc assimilé à celui du fétial brandissant la lance pour déclarer la guerre. Le poète ENNIVS décrit le procès comme une lutte *manu* et non pas *ferro*, c'est-à-dire que l'on demeure dans le domaine de **QVIRINVS Bellorum potens** et dieu des luttes virtuelles, sans tomber dans celui de **MARS** qui est, lui, **Belli potens**, dieu de la guerre et, par conséquent, des violences effectives et réalisées (16).

(16) ENNIVS, dans un poème cité par AULU-GELLE (*Noctes Atticae* XX, x), oppose nettement les deux formes de combat, *manu* et *ferro* :

Pellitur e medio sapientia, ui geritur res
Spernitur orator bonus, horridus miles amatur
Haut doctis dictis certantes nec maledictis,
Miscent inter sese inimicitiam agitantes.
Non ex iure manum consertum, sed magis ferro
Rem repetunt regnumque petunt, uadunt solida ui
(*Annali*, VIII)

*La sagesse est rejetée et la force prévaut
On méprise le bon orateur, le soldat grossier est [apprécié]
Sans rivaliser ni de connaissances ni de médisances
On se rejoint dans la haine
On n'en vient pas aux mains conformément à la loi
Mais c'est plutôt par le fer qu'on revendique
Objet, royaume, et par la force.*

On peut encore, comme le fait **GAIUS** dans le passage cité un peu plus haut, évoquer les différents emplois de la lance (**hasta**) dans la vie publique romaine, dans les contextes juridiques et partout où il y a présence d'un tribun (vente, adjudication, etc...) ; la **hasta** n'y est pas l'arme du conflit lui-même, mais ce qui ouvre les hostilités et permet le passage de la paix à la guerre. Il convient de noter que, contrairement au **pilum** dont la pointe est en fer, la **hasta** est entièrement en bois ; elle n'est donc guère plus meurtrière que la **festuca** qui la remplace dans les procès en revendication et son rôle essentiel est surtout, non de frapper, mais bien plutôt d'être fichée en terre comme un objet qui sépare et oppose.

Enfin en celtique de nombreux termes désignant des conflits juridiques sont également des noms du combat ou sont issus de racines exprimant une idée relative au registre guerrier. Ce phénomène tient vraisemblablement, si l'on en croit J. VENDRYES, à ce que la parole, chez les Celtes est associée au combat. Ainsi **bag** (f.) en vieil-irlandais a le double sens de "combat, bataille (= **cath**) et "contestation, prétention, engagement, accord" (voire même "mot" = **briathar**) ; le verbe **bagaid** signifie "<il> parle, se vante, conteste, s'engage, s'accorde" mais également "<il> se bat" ; l'adjectif **airbagach** formé sur le même radical a le sens de "vantard" qui correspond à l'une des deux valeurs du

(Note : CICERON a **Tollitur** pour **Pellitur** dans le **Pro Murena**) Voici également l'interprétation et le commentaire proposés par le grammairien (*Noctes Atticae* XX, x)

[...] **Ennius significare uolens gestum, non, ut ad praetorem solitum est, legitimis actionibus neque ex iure manum consertum, sed bello ferroque et uera ui atque solida rem repeti dixit : quod uidetur dixisse, conferens uim illam civilem et festucariam, quae uerbo diceretur, non quae manu fieret, cum ui bellica et cruenta.**

"[...] Ennius désireux d'évoquer une semblable action, dit que la revendication s'est effectuée non pas, ainsi que c'est l'usage lorsqu'une affaire est portée devant le préteur, en une procédure légitime, ni par un **manum consertum** conformément au droit, mais par la guerre et par le fer, ainsi que par une violence authentique et puissante ; c'est là ce qu'il semble avoir voulu dire en comparant cette violence civile et symbolique* qui n'est exercée qu'en parole (que de nom) et non pas réellement en actes avec la violence guerrière et sanglante."

* (je traduis par "symbolique" l'adjectif **festucariam** tiré du nom de la **festuca** qui représente un symbole dans le procès de revendication)

verbe composé **airbaigi** "<il> se bat" / "<il> se vante", tandis que le substantif préfixé **combág** n'a que la valeur guerrière de "combat". Si l'on en croit J. POKORNY, ce groupe est issu d'une racine ***BHĒGH-** / **BHŌGH** qui exprimerait l'idée de CONFLIT-DISPUTE ; or cette notion est également valable, que ce soit dans le cadre d'une lutte judiciaire **manu**, ou guerrière **ferro**.

Une autre racine ***BHRĒI-** / **BHRĪ** ("couper à l'aide d'un outil tranchant"), fournit en brittonique des termes exprimant l'idée de DISPUTE - CONFLIT (cornique / moyen-breton **bresel** "dispute, querelle", breton **bresa** "se quereller") et en vieil-irlandais le nom du "mot", **briathar**. Or, de par son signifié, ***BHRĒI-** / **BHRĪ-** entre dans la catégorie, riche s'il en fut, des racines exprimant un geste hostile (ici "tailler ") et ayant, de ce fait, vocation à fournir des vocables du registre guerrier ; dans la première partie de notre chapitre premier, nous avons vu qu'en effet la racine, notamment en celtique, produisait un lexique de la guerre et du combat assez riche : m.irl. **bress** (f.) "combat", gal. **brwydr** "combat", etc... La valeur première est donc clairement liée à l'idée d'hostilité, c'est pourquoi J. POKORNY interprète **briathar** "le mot" comme ***bhrei-trā** "dispute, querelle verbale". Si nous pouvons rencontrer de telles évolutions sémantiques c'est parce que toute parole est combat, en tant que tout échange implique une forme d'affrontement. Or, si le simple échange verbal pacifique ou même amical est une lutte, que dire du procès qui oppose toujours deux parties dont les intérêts sont contraires ? L'action judiciaire est un duel comme peut l'être la guerre dans la mesure où l'on considère que celle-ci oppose deux parties ou deux camps adverses dont l'un doit sortir vainqueur. Seule diffère l'arme employée. Dans la lutte **manu**, l'arme n'est pas mortifère, tout en ne laissant pas d'être parfois redoutable : cette arme, elle est symbolique (**hasta**, **festuca**, **manus**) et surtout verbale. Lors d'un procès, c'est la plaidoirie, c'est-à-dire le verbe qui terrasse l'adversaire ; l'habileté de l'orateur se substitue à la **uirtus** du guerrier, et l'affrontement quoique d'un autre type, n'en est pas moins réel, ni moins violent. En fait l'action judiciaire est une procédure permettant de n'en pas venir aux mains mais c'est également, comme le combat, une épreuve de force et de prestige et il y a, comme à la guerre, un vainqueur

et un vaincu ; les deux parties ne sont pas renvoyées dos à dos. C'est la raison pour laquelle on a pu voir, dans certains cas de litige, le duel judiciaire (donc un affrontement sanglant) remplacer le procès ; la pratique était fréquente, notamment au moyen âge, dans la civilisation de l'Occident Chrétien, où l'ordalie (ou jugement de Dieu) était le moyen le plus incontestable de prouver son bon droit puisque le jugement émanait d'une puissance supérieure et reconnue infaillible.

Cette interchangeabilité entre le procès, lutte **manu** et l'ordalie ou duel judiciaire, lutte **ferro** nous permet de confirmer que, si le procès est un combat, le combat est, lui, bel et bien un jugement. C'est pourquoi nous devons croire G. DUMÉZIL lorsqu'il écrit, dans "*Les dieux des Germains*", que l'association attestée dans la langue ne relève pas de la simple image mais correspond à une conception et une pratique anciennes.

UNE FORME TRADITIONNELLE DE LA GUERRE : LA RAZZIA

Pour que la guerre apparaisse comme l'une des principales occupations de l'homme indo-européen, il faut nécessairement qu'elle ait exercé une fonction de première grandeur, voire vitale, indispensable à l'existence de la communauté. Ainsi que nous venons de le voir, la violence démesurée, le **furor** engendrés par le feu de la bataille inspirent une épouvante qui n'est apaisée que par l'existence d'un cadre juridique strict destiné à contenir ces redoutables débordements.

Cette crainte est telle, qu'il faut une bien grande motivation à l'homme indo-européen pour la dominer et intégrer à ce point l'activité guerrière à sa vie quotidienne. Pourquoi fait-on la guerre ?

Quels sont les avantages retirés de cette pratique ? Telles sont les grandes questions que nous tenterons de résoudre dans ce chapitre. La définition de PASTEURS (proprement "Bouvier") GUERRIERS, qui est celle qui a le plus fréquemment cours lorsqu'il est question des Indo-Européens, nous donne sans doute une première clef pour résoudre ce problème. On peut faire la guerre essentiellement pour deux raisons pour se défendre ; pour conquérir (ou reconquérir). Lorsqu'un peuple est nommé "guerrier" – et, nous l'avons vu, (cf. introduction à la première partie, citation empruntée au *Vocabulaire des Institutions indo-européennes* d'E. BENVENISTE) "guerriers", les Indo-Européens le sont – cela signifie rarement qu'il s'adonne à la guerre défensive ; si c'était le cas, il ne mériterait en rien ce qualificatif puisque l'initiative ne viendrait pas de lui. Par "guerrier" il faut donc entendre "belliqueux". Les Indo-Européens, "pasteurs belliqueux" pratiquent donc, avant tout une guerre d'AGRESSION, sans doute essentiellement motivés par un désir de CONQUÊTE. Leur condition originelle de nomades peut expliquer en partie cette attitude offensive : on peut avoir à conquérir momentanément un éphémère emplacement de séjour. Mais l'une des plus importantes causes de la guerre pour les Indo-Européens nous est, sans doute, révélée par l'autre grande occupation de ce peuple ; en tant que nomade, l'homme indo-européen ne peut certes pas s'adonner à l'agriculture qu'il ne pratiquera que tardivement, après s'être fixé en divers endroits du globe. En revanche, l'élevage constitue sans doute le fondement principal de son économie. Cet élevage, c'est d'abord celui des vaches (*G*OW- / G*OU-), qui fait des Indo-Européens un peuple de *G*OU-K*OLOI [littér. "ceux qui tourne autour des vaches"]. L'activité de ces "cow-boys" antiques, centrée sur le bétail, fait de celui-ci le butin idéal, l'objectif principal de l'entreprise guerrière ; on pratique donc avant tout une guerre offensive, une guerre "alimentaire" en vue d'un butin (d'ordinaire représenté par les vaches), une guerre de razzia.

Dans une première partie, nous nous attacherons à mettre en évidence dans la langue, cet aspect agressif et avide de la guerre, son objectif de rapine, lesquels se manifestent à travers quelques termes d'un groupe se rattachant fondamentalement à l'idée de "VIOLENT DESIR - CUPIDITE - AVIDITE",

après quoi, dans une seconde partie, nous tenterons de dégager les principales formes de la *razzia* traditionnelle, et notamment leurs objectifs et leurs motivations essentielles.

ETUDE D'UN LEXIQUE DE LA GUERRE-RECHERCHE

*Le groupe du russe **vojná**, le latin **proelium***

Le substantif féminin **vojná** est en russe le nom courant pour désigner la "guerre" ; ancien (on le trouve en vieux-russe sous la forme **voina**, parfois **vŭina**), glosé "**bellum**" chez SREZNEVSKIJ (17)), il a supplanté dans la langue moderne tous ses synonymes médiévaux. Il semble de surcroît que ce soit là le nom de la guerre le plus largement représenté dans le groupe des langues slaves :

ukr. **vijna**, v.slavon d'église **voina**,
 blg. **vojná**, slovène **vójna**, tchèque et slovaque **vojna**,
 polon. **wojna**, haut et bas-lusacien **wojna**.

A ce terme d'importance majeure se rattachent :

un nom de l'"armée" :

russe **vójsko**, (n.) ; blg. **vojská**, (f.) ; serbo-croate **vójska** ;
 slavon serbe **voiska** "**stratós**" ; slovène **vójska** ; tchèque
vojsko ; polon. **wojsko** ; < v.slave **vojisko**

(17) I.I. SREZNEVSKIJ - *Materialy dlja slovarja drevne-russkavo jazyka po pis'smennym pamjatnikam*, tome I, colonnes 284 à 286.

un nom du "guerrier" :

russe **vóin**, (m.) ; ukr. **vóin**, (m.) ; v.russe **voinŭ** ; pl. **voi** ; slavon **voinŭ** "**stratiôtēs**" ; blg. **vojnŭk** ; serbo-croate **vòjnŭk** ; slovène **vojnŭk** ; tchèque / slovaque **vojin**, **vojak**

un verbe "combattre" :

russe **vojevat'**

C'est donc un groupe d'une importance considérable que Max VASMER rattache à l'idée d'"ASPIRATION" et de "POURSUITE" ; en effet si l'on suit le *Russisches etymologisches Wörterbuch* (18), le nom de la "guerre" dans les langues slaves présenterait une commune origine avec le lituanien **vejù**, **výti** "chasser, poursuivre", le sanskrit **véti** "<il> poursuit, aspire (à)", l'avestique **vayeiti** "<il> chasse, traque", le latin **uēnāri** "chasser", le vieil-islandais **veiðr** "la chasse" auquel correspond le vieux-haut-allemand **weida** (même sens), le grec **hīemai** (Hom.), nous dit CHANTRAINE (19), atteste un *f* initial, le latin **uis** "<tu> veux" et l'irlandais **fíad** "sauvage" et **fíadach** "chasse".

Cet apparemment trouve un écho chez Julius POKORNY qui reconstitue la racine du groupe sous la forme ***uei-**, **uei-** : **uī-** (20) (CHANTRAINE avait proposé l'ancien thème ***WEI-** pour le grec et LAROCHE avait formulé, pour le hittite **hway** "se hâter", l'hypothèse d'une base ***WEI-** / **WĪ-**). Outre ce registre du "désir" et de la "recherche" l'auteur de l'*Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* rattache également au groupe tout un lexique exprimant l'idée de "VOYAGE - DEPLACEMENT (vers l'avant ?)", notion qui

(18) Max VASMER - *Russisches etymologisches Wörterbuch*, édition russe, tome I, pp. 334-335.

(19) Pierre CHANTRAINE - *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, tome I, P. 456.

(20) Julius POKORNY - *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, tome I, pp. 1123-1124.

est loin d'être incompatible avec celle d'une guerre de conquête.

L'apparement avec le latin **uia**, l'osque **víú**, le grec **oîmos** ["route, voie, chemin, trajet"] évoque aisément l'idée d'une guerre d'invasion et d'agression, d'une guerre d'initiative.

Une autre tentative est effectuée par POKORNY pour intégrer au groupe tout un lexique centré sur l'idée de FORCE et au sein duquel figure le latin **uīs** (grec **hīs**) ; cependant cette hypothèse, qui ne trouve guère d'écho chez d'autres linguistes, ne semble pas très satisfaisante sur le plan sémantique : peut-être serait-il plus fondé de considérer qu'il existe une racine homonyme (à moins qu'il ne s'agisse d'une "force" – ou plutôt d'une énergie – motivée par quelque aspiration violente).

Une heureuse initiative de Max VASMER rapproche du groupe slave de **vojná** le nom latin du "combat" **proelium** que le linguiste interprète comme issu d'un ancien ***pro-voiliom**. Cette théorie est d'autant plus intéressante qu'elle permettrait de comprendre un terme tout à fait courant en latin et dont, cependant, l'étymologie demeurerait un mystère ; en effet ni le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. ERNOUT et A. MEILLET (pour qui l'origine du mot est "obscur"), ni l'*Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* de Julius POKORNY (qui ignore le terme) ne proposent de solution à cette énigme. L'hypothèse de M. VASMER semble, si toutefois elle se conçoit d'un point de vue phonétique et morphologique, tout à fait envisageable et même satisfaisante sur le plan sémantique puisque, fait dont Julius POKORNY lui-même ne disconvient pas, la racine ***WEI-** / **Wī-** a déjà fourni l'important lexique guerrier du slave. Le latin **proelium** < ***pro-voiliom** ne ferait donc qu'attester que les Slaves ne sont pas les seuls à considérer la guerre comme une "poursuite" ou une "recherche".

ANALYSE DU PHENOMENE DE LA RAZZIA DANS LA CULTURE INDO-EUROPÉENNE

A cette image d'une guerre-agression, motivée par la convoitise, correspondent de nombreux mythes et récits (épiques notamment) où nous retrouvons certains thèmes qui nous permettent de préciser quelque peu notre conception des formes fondamentales de la razzia indo-européenne.

A. Les objectifs.

1. La quête du bétail

L'un de ces grands thèmes – le premier peut-être dans l'ordre chronologique –, est sans doute celui de l'enlèvement du bétail. Principale ressource des Indo-Européens, ce dernier est tout naturellement synonyme de RICHESSE et PRESTIGE SOCIAL, il évoque le POUVOIR et symbolise même souvent la SOUVERAINETÉ. E. BENVENISTE a clairement démontré le caractère fondamental de l'élevage dans l'activité économique (et par suite, sociale) indo-européenne en révélant le lien entre le nom du troupeau (latin **pecus**) et celui de la monnaie d'échange (latin **pecunia**) (21). Fondement du statut économique et social dans un monde où le prestige est l'une des valeurs essentielles le bétail ne peut être que le point de mire, la cible de l'entreprise guerrière. Ce bétail est fondamentalement bovin (le petit bétail ovin ne jouissant pas d'un grand prestige) par tradition ; cependant la domestication du cheval ne tarde pas à introduire un nouveau critère de prestige et de richesse qui, à son tour, excite la convoitise des uns et des autres et, à partir d'une certaine époque, on voit se multiplier les guerres entreprises dans le but de se procurer les

(21) Emile BENVENISTE - *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, Livre I (*L'économie*), section 1 (Bétail et richesse), chapitre 4 (*Le bétail et l'argent : pecus et pecunia*).

montures qui assurent notamment une telle supériorité au guerrier.

La quête guerrière du bétail est abondamment illustrée dans la mythologie ou l'épopée, et cela à travers tout le monde indo-européen.

La razzia des bovins est ainsi pratiquée couramment dans le *Rgveda* où l'usage apparaît comme traditionnellement admis. Il est clair que, pour le guerrier védique, les vaches constituent un objectif classique. La langue des hymnes possède même un lexique particulier au registre de la "razzia bovine" : B. OGUIBÉNINE cite ainsi (22) un composé *gáviṣṭi* "recherche de bétail" ou, plus précisément, "recherche des vaches" (véd. *gav-* "vache" -> cf. skr. *gaúh* ; l'élément *-iṣṭi* est formé sur le verbe *iṣ-* "désirer"), ainsi qu'une expression "*sátva bhariṣó gaviṣó*" ["il est (comme) un guerrier qui cherche à gagner un butin, qui cherche à gagner les vaches"] (23) où le parallélisme et la superposabilité de *bhariṣó* et *gaviṣó* (pour B. OGUIBÉNINE, *bhariṣá* est d'ailleurs, de par sa formation, un simple calque de *gaviṣá*) atteste l'identité des deux notions. Pour le guerrier védique le "butin matériel (*bhar-*) par excellence est donc de nature bovine (*gav-*).

La traditionnelle razzia du bétail s'illustre fréquemment dans les hymnes védiques, sans que soit manifestée aucunement de désapprobation particulière vis-à-vis de la conduite des pillards. Des héros exemplaires, des dieux même, se distinguent dans cette activité. Dans son ouvrage *Heur et Malheur du guerrier*, G. DUMÉZIL cite en traduction un passage où il est question de "deux peuples riches en biens, [qui vont se battre] avec toute leur bande guerrière pour l'enjeu de vaches brillantes" (*Rgveda*, V,34,8) ; ailleurs nous lisons que "*Trita Āptya*, connaissant les armes paternelles et poussé par *Indra*, combattit l'être à trois têtes, à sept brides, et, le tuant, enleva les vaches du fils de *Tvaṣṭr*". (*Rgveda*, X,8,8, traduction citée par G. DUMÉZIL, *Heur et Malheur du guerrier*)

(22) Boris OGUIBÉNINE - *Le symbolisme de la razzia d'après les hymnes védiques* in *REVUE DES ETUDES INDO-EUROPÉENNES*, avril 1983, n° 5.

(23) *Rgveda* IV, 40, 2 (cité dans le même article).

Si la razzia des bovins peut être tenue pour l'une des grandes occupations du guerrier védique, il convient de rappeler que cette pratique est loin d'être ignorée des antiques populations celtiques. Ainsi la grande épopée irlandaise communément désignée sous le nom de *Cycle d'Ulster* relate plusieurs expéditions de ce type dont certaines constituent même le sujet d'un épisode entier. La quête guerrière du bétail est ainsi au centre du récit intitulé *Táin Bó Froích* (*La Razzia des Vaches de Froech*) et, surtout, du célèbre épisode de *Razzia des Vaches de Cúalnge* (*Táin Bó Cúalnge*) (24) qui conte la guerre qu'entreprirent le faible roi Ailill et son orgueilleuse épouse, la reine Medb (25) pour s'emparer d'un fabuleux taureau, le "Brun de Cúalnge", propriété d'un noble d'Ulster. Ces deux textes reflètent parfaitement les usages d'une société irlandaise où, écrivent Myles DILLON et Nora CHADWICK, "les razzias du bétail étaient alors, comme plus tard, le plus fréquent prétexte à combat" et constituaient même, avec la chasse "la principale occupation des nobles". (*Les Royaumes Celtiques*, traduit et augmenté par C.-J. GUYONVARC'H)

A Rome, la tradition de ce type d'expéditions est moins bien attestée, mais quelques épisodes relatifs à l'époque pré-romaine ou aux enfances de la Ville, témoignent de ce que le Latium a connu, tout d'abord, de telles pratiques. Ainsi G. DUMÉZIL, dans l'ouvrage *Mitra-Varuna*, mentionne une anecdote de la

(24) En Angleterre ce récit a souvent été traduit sous le titre de "*Razzia des vaches de Cooley*" (Cooley étant une forme moderne, populaire et probablement anglicisée du nom irlandais de Cúalnge).

On trouve notamment un rapide résumé de cet épisode fameux des aventures de Cú Chulainn dans le petit ouvrage de Yann BREKILIEN, *La mythologie celtique*, paru dans la collection "Marabout Université"

Note sur le mot féminin Táin

1. "fait de pousser < le bétail >, de le mener" et surtout "de l'enlever, de le razzier" d'où
2. "bétail"
3. "butin"

Il s'agit d'un nom verbal de *do-aig* (composé du thème verbal *ag-* < *₂ g ; cf. lat. *agere*, grec *ágein*)

(25) Ailill [littér. "Fantôme"], personnage falot ainsi que l'indique son nom, est entraîné dans la guerre par la convoitise et l'ambition dévorante de son épouse dont le nom signifie "Ivresse" (en l'occurrence, il s'agit de l'ivresse du pouvoir la reine souhaitant s'approprier le taureau pour le prestige social qu'il représente).

jeunesse de Romulus, où l'on voit ce dernier défendre, avec l'aide de ses compagnons, les Luperques, son troupeau contre l'agression d'une bande armée de pillards. Cet épisode, somme toute assez distrayant ne saurait, bien sûr, être comparé à une véritable entreprise guerrière, Romulus et ses compagnons n'étant que de jeunes bergers armés de bâtons (ce qui limite beaucoup les hostilités) ; néanmoins le principe de la *razzia* est rigoureusement le même.

Enfin, analysant l'époque pré-romaine, M. MESLIN écrit qu'alors "la civilisation apenninique, qui se développe le long de l'épine dorsale de la péninsule italienne, rassemble des populations de bergers semi-nomades, groupés en sociétés patriarcales et guerrières, vivant autant de *razzias* que d'élevage et fixant leurs villages de pierres sur des lieux élevés, inhumant leurs morts sous des tombeaux en forme de dolmens." (*L'homme romain*, chap.I). Or quoi de plus proche de la vie de l'ancien Indo-Européen, telle qu'elle a été reconstituée par les comparatistes, que cette description d'une antique civilisation latine ? Des pasteurs guerriers et nomades, une société patriarcale, voilà incarnés dans ce peuple italique, les grands traits d'une culture indo-européenne qui est à la base de la brillante civilisation romaine. Et, justement parce qu'il s'agit d'une société primitive, encore proche des origines, la *razzia* traditionnelle est pratiquée de façon presque institutionnelle ; Rome conservera une trace de l'usage ancien sous une forme symbolique et épurée, et nombreux sont, dans la grande cérémonie du triomphe, les éléments qui rappellent que l'objet premier de la guerre était la conquête des bovins.

En Grèce, la *razzia* du bétail est attestée dans deux des travaux d'Héraclès, l'enlèvement du taureau de Crète et celui des boeufs de Géryon. La conquête des chevaux est le but du huitième travail, les cavales de Diomède. Enfin J.-P. VERNANT estime que la réputation des chevaux de Troie (entre autres richesses), attestée dans les épithètes homériques **hippó-botos** ["riche en chevaux", appliquée à la ville] et **hippo-dámos** ["dompteurs de chevaux", appliquée aux habitants], "ne fut sans doute pas étrangère à l'intérêt que les Achéens portaient à cette région avant même l'expédition guerrière qui, détruisant la cité de Priam (Troie VII a), servit de point de départ à la légende

épique." (*Les origines de la pensée grecque*, chap. I, p. 11).

Si les Scandinaves, enfin, ne pratiquent guère la conquête des bovins, c'est sans doute simplement parce que leurs expéditions empruntent très tôt la voie marine et qu'un troupeau n'est pas chose aisée à transporter par bateau (Guillaume le Conquérant, à une époque déjà tardive, créera un précédent lorsque, allant envahir l'Angleterre il prendra l'initiative d'embarquer des chevaux sur ses navires de guerre !)

Mais, surtout, au-delà de l'intérêt pour le bétail, c'est toujours le principe de l'appropriation *manu militari* du bien matériel d'autrui qui domine la plupart des guerres de l'antiquité. Les troupeaux étaient la principale richesse d'un peuple nomade et primitif ; la sédentarisation, la naissance des grandes cités, la vie urbaine introduisent un raffinement qui fait quelque peu évoluer les centres d'intérêt ; on cherche à acquérir, notamment, des richesses plus superflues : objets d'arts, pierreries, étoffes et métaux précieux qui sont souvent l'apanage de quelques grandes civilisations orientales non indo-européennes. Ainsi que le rappelle P. LEVEQUE, dans la guerre de Troie, "l'enlèvement d'Hélène, historique ou fabuleux, n'a pu être qu'un prétexte, saisi par les Achéens pour légitimer une expédition militaire" (*L'Aventure Grecque*, Armand Colin, p. 59). Le faste de la cour de Priam, l'opulence de la ville, l'immensité de ses palais n'ont pu que captiver les premiers Grecs, pour qui ce luxe est le nouveau symbole de puissance, le **pecus** ayant été supplanté par la **pecunia** dans cette fonction. A l'époque mycénienne, "c'est pour s'emparer du trésor qu'on détruit une ville". Lors du sac de Rome par les Gaulois, c'est de l'or qu'exige Brennus. Enfin la *razzia* du bétail se poursuit nettement dans la réduction en esclavage d'une population vaincue. Car on fait aussi la guerre pour acquérir des esclaves, ces hommes qui, au regard des institutions, ne sont pas plus que du bétail, qu'on achète ou qu'on vend comme de vulgaires biens meubles. Si l'on a recours à l'entreprise guerrière pour approvisionner la cité en "bétail humain", c'est qu'a priori l'esclave ne peut être qu'un étranger ; il n'est jamais **arya**, un membre de la communauté ne pouvant en aucun cas être réduit par ses concitoyens à cette condition dégradante. La similarité entre la démarche de *razzier* les troupeaux et celle de se procurer des esclaves par la guerre éclate dans de

nombreuses pratiques : lors du triomphe romain, le prisonnier de guerre (destiné ou non à la servitude) est parfaitement assimilé au bétail dans un défilé infâmant où les hommes avancent en troupeau avant de passer sous le joug (dont le symbole n'échappe à personne). Lorsque J. HAUDRY écrit qu'"une curieuse pratique l'(le vaincu) assimile au bétail", doit-il vraiment s'étonner d'une telle pratique.

2. *Le rapt des femmes et l'élargissement de la communauté*

La deuxième grande cause de guerre pour les Indo-Européens est sans doute la "razzia des femmes" dont la pratique s'explique aisément par l'impératif d'exogamie.

Dans tout le monde indo-européen, le pillage d'une ville s'accompagne d'une prise de captifs, et surtout de captives, qui, tout autant que les richesses pécuniaires et inertes, sont fréquemment à l'origine de conflits entre les chefs vainqueurs (cf. la dispute entre Achille et Agamemnon). Alors que le prisonnier masculin est presque toujours réduit en esclavage, il n'est pas extrêmement rare de voir une captive devenir l'épouse légitime (l'une des épouses) de celui à qui elle est échue en partage.

Les enlèvements suivis de guerres sont fréquemment attestés dans les textes : l'enlèvement d'Hélène, de **Sītā** l'épouse du légendaire guerrier indien **Rāma** (26), de **Grainne** (27) dans la tradition celtique, des femmes des Lapithes

(26) L'enlèvement de **Sītā** par l'Homme-Démon **Rāvaṇa** et sa reconquête héroïque par **Rāma** (l'un des nombreux avatars du dieu indien de la Conservation **Viṣṇu**) sont le sujet du célèbre **Rāmayaṇa**.

(27) L'**aithed** (récit relatant l'enlèvement de la femme d'un roi ou d'un prince par un jeune héros de l'entourage de ce prince, et les conséquences tragiques de cet acte ; genre littéraire de l'ancienne épopée irlandaise) de **Grainne et Diarmed**, de même que celui de **Noisé et Derdriu**, peut être considéré comme l'une des sources du célèbre *Roman de Tristan*

par les Centaures, de **Gudrun** par **Hartmut** dans la *Ballade des Hegelinge* ; néanmoins la plus spectaculaire des razzias de femmes, la plus significative, est sans doute le rapt des Sabines par les premiers Romains. Dans cet épisode, en effet, l'enlèvement et la guerre qui s'ensuit ne sont pas motivés par un sentiment romanesque et personnel (comme c'est le cas dans la plupart des épopées dont le point de départ est l'enlèvement d'une femme), les jeunes Romains ne voient en les Sabines que l'élément féminin qui manque à leur cité. Sans femmes, la communauté est condamnée à mort à plus ou moins brève échéance. Dans une telle situation, la razzia est plus qu'excusable ; elle est un devoir sacré. C'est là sans doute ce qui explique la relative impunité dont jouirent les Romains après leur entreprise, alors même qu'ils étaient parvenus à leurs fins par ruse, déloyauté et même sacrilège.

3. Un but "non matériel" : l'acquisition de la renommée

Enfin il existe un dernier but à la guerre-recherche, un but qui, s'il n'est pas matériel, n'est pas pour autant négligeable. On peut guerroyer pour la gloire ; gloire nationale ou gloire individuelle sont en effet des manes que nulle part on ne récolte mieux qu'au combat. Or la civilisation indo-européenne a fait de la notion de renommée l'une de ses grandes valeurs. On part en guerre pour reconquérir son honneur sur l'ennemi lorsque l'on s'estime outragé, l'insulte ne se lavant d'ordinaire que dans le sang ; la victoire inspire alors au monde le respect du peuple vainqueur. On acquiert gloire et renommée en se distinguant par sa valeur au combat : les sociétés féodales homériques, celtiques et germaniques sont toute entières fondées sur la prouesse et la gloire personnelle. Recherche de biens matériels, la guerre est donc également l'expression d'une poursuite de la renommée qui seule assure l'immortalité à l'individu quand la descendance ne fait que continuer la race.

B. Une interprétation religieuse du phénomène (par B. OGUIBÉNINE)

Pour B. OGUIBÉNINE (28), la razzia védique (et indo-européenne) a une fonction bien particulière, notamment sur le plan religieux. La razzia du bétail, en premier lieu, joue le rôle primordial de fondement de la pratique sacrificielle. En s'emparant des vaches d'une communauté étrangère, le guerrier védique sert doublement l'offrande religieuse : il permet d'alimenter le sacrifice matériel en fournissant les animaux et il patronne la composition de l'hymne prescrit par le culte sacrificiel en rétribuant à l'aide du reste (ou d'une partie du reste) du bétail le poète officiant (29).

Il participe encore à la promotion du sacrifice en razziant les "non-sacrifiants" et en les intégrant de façon violente au culte sacrificiel, ce qui a pour conséquence "l'enrichissement de la communauté des sacrifiants". Selon B. OGUIBÉNINE, le guerrier a même "pour première tâche d'attaquer ceux qui ne sacrifient pas".

Dans la ligne de ces considérations, on doit également estimer que la razzia des femmes participe de cette fonction : elle aboutit doublement à l'extension de la communauté culturelle en y introduisant de nouveaux membres et en permettant la procréation de nouvelles générations, ce qui assure la transmission donc la survie de la tradition religieuse à travers les âges.

Enfin la conquête de la gloire nationale ou individuelle a également pour effet de promouvoir le culte dont se réclame le vainqueur. Si un peuple, ou un champion s'illustre dans une guerre, cette renommée rejaillit bien sûr sur ses

(28) Note bibliographique :

- *Le symbolisme de la razzia d'après les hymnes védiques* (pour les références, voir la note 6),
- *Essai sur la culture védique et indo-européenne* chap. 3 : "Notes sur la guerre et la religion".

(29) Cette énumération porte le nom technique de *dákṣiṇa*.

dieux qui lui ont assuré la victoire. A l'issue d'un combat entre deux peuples de religions différentes, les dieux du vainqueur sont considérés comme les plus forts.

Bien au-delà du monde védique, bien au-delà de l'époque de l'antique *razzia*, ces grands principes demeurent vrais. L'aspect religieux de la guerre subsiste dans les conquêtes romaines ; sans imposer toujours leur culte aux populations soumises, les vainqueurs assurent sa promotion et son extension en même temps que celles du "Monde Romain". Plus près de nous, les "Croisades" et autres guerres de religion ne répondent-elles pas aux caractéristiques énoncées par B. OGUIBÉNINE ?

Quel qu'en soit le motif officiel, la guerre semble se caractériser avant tout comme une agression dont le but fondamental est l'acquisition d'un bien aux dépends d'une communauté étrangère. De fait les campagnes militaires sont rarement entreprises dans un autre esprit que celui de conquête ou de reconquête, qu'il s'agisse de s'approprier des biens meubles ou immeubles, les troupeaux d'une population étrangère ou cette population elle-même. La guerre est donc bien a priori l'expression d'une convoitise ou d'un besoin pour la communauté ; elle répond à un principe calqué sur la loi naturelle et selon lequel les communautés ne peuvent survivre et prospérer qu'aux dépends les unes des autres (cf. "manger ou être mangé", etc...). La guerre est donc une chasse : l'agresseur se comporte en prédateur qui souhaite acquérir une *praeda* lequel lui permet de subsister (physiquement et culturellement) ainsi que de croître en nombre et en importance. Cette attitude semble avoir été, de façon assez constante, celle des Indo-Européens qui se sont le plus souvent montrés des conquérants et qui doivent sans doute à cette agressivité, ce dynamisme d'extension et de domination leur survie physique et leur prééminence culturelle à travers les âges.

*

* *

Cette première partie, consacrée aux Visions de la guerre, nous a permis de dégager un schéma conceptuel assez complexe. En effet si les termes désignant cette activité fondamentale de la vie indo-européenne renvoient à des registres sémantiques aussi divers que celui de la violence, celui du droit, celui de la poursuite, c'est que la guerre a été envisagée sous divers points de vue ou plutôt a été appréhendée comme une réalité complexe, constituée de plusieurs aspects ou facettes.

La proportion massive, écrasante même, de noms se rapportant à l'idée d'énergie, ou à des gestes offensifs voire meurtriers, atteste qu'avant tout la guerre est violence. Cette désignation de l'activité guerrière a sans doute une valeur de mise en garde ; en caractérisant la guerre comme déchainement de violence, l'homme indo-européen la stigmatise d'emblée et la dénonce comme dangereuse pour le **Kósmos** social. Puisque la violence engendre le chaos et l'excès, puisqu'elle est un terrible engrenage qui prive l'homme de sa liberté, de son statut d'être social (en aliénant sa raison, cette faculté qui le distingue de la bête), la guerre, qui repose entièrement sur ce monstre, doit être soigneusement bannie de l'enceinte de la cité comme une vivante menace pour ne s'exercer qu'à l'extérieur, contre un ennemi étranger.

C'est sans doute cette crainte des fureurs de la guerre qui a inspiré à l'homme indo-européen le désir d'instaurer un code des hostilités, constituant une sorte de cadre juridique. Pas question, bien sûr, de limiter la violence des combats : le champ de bataille est un espace réservé, sacré même, où aucune ingérence n'est permise ("possible" serait plus juste). En revanche, la conduite de la guerre, l'organisation des hostilités leur déclenchement ou leur conclusion, obéissent à des lois strictes dont l'appareil juridico-religieux, agissant comme un garde-fou, a pour fonction de protéger les sociétés humaines et de garantir une certaine sécurité au vainqueur comme au vaincu.

Les limites définies par ce cadre sont spatio-temporelles, on combat d'ordinaire en dehors des murs, sur un terrain "neutre" choisi d'avance et d'un

commun accord ; il y a, à l'origine tout le moins, une saison pour la guerre et une saison pour la paix (symbolisées à Rome par l'ouverture et la fermeture du temple de Janus). Elles sont juridiques et religieuses : la déclaration de guerre doit être prononcée solennellement et accompagnée de rites dont l'accomplissement scrupuleux est indispensable pour assurer à l'entreprise le nom de **bellum iustum** qui seul peut valoir la faveur des dieux ; une purification des hommes et des armes efface la souillure du meurtre et préserve la cité (et notamment ses temples de l'influence néfaste de la violence. Ces limites enfin sont morales, tout un code de l'honneur guerrier régissant la conduite des belligérants : la trahison, la ruse et la félonie sont ainsi proscrites et condamnées sans appel ; un guerrier, un peuple ne peuvent sous peine d'infamie (c'est-à-dire que, dans un monde où la gloire est l'une des valeurs suprêmes, le coupable devient un paria) tuer un ennemi par trahison ou en combat déloyal, exterminer une communauté qui a déposé les armes, trahir sa parole (après une reddition, par exemple, le vaincu ne peut revenir sur sa décision et reprendre les armes), saccager un temple, etc...

Si la guerre, malgré la menace qu'elle représente, n'a pas été simplement condamnée mais a, bien au contraire, acquis le statut d'une respectable institution à l'appareil complexe, c'est qu'elle joue un rôle primordial dans les relations intercommunautaires. En effet la guerre ne se contente pas d'être encadrée par le droit (comme, par exemple, un fauve dangereux serait mis en cage, par précaution), elle est elle-même une forme d'expression du droit. De fait plusieurs éléments de civilisation et de vocabulaire nous dépeignent clairement l'affrontement guerrier comme une sorte de règlement judiciaire, de procès dont les dieux seraient les juges. C'est d'ailleurs cet aspect des choses qui semble le mieux devoir expliquer le respect du code qui régit les hostilités et notamment l'acceptation par le vaincu de l'issue de la guerre comme un verdict. La conception du combat procès justifie également l'interprétation de l'exaltation du guerrier, cet état générateur d'énergie surhumaine, comme une fureur sacrée, instrument du jugement divin. En inspirant le devin ou le poète, le dieu fait connaître par une bouche humaine sa volonté ou sa décision ; en animant d'une énergie supérieure les guerriers de l'un ou l'autre parti, il rend

une sentence et révèle de quel côté est le droit.

La conception divine du bon droit est d'ailleurs bien différente de la nôtre. Ainsi, dans une guerre, l'agresseur n'a aucune raison particulière de craindre la vengeance des dieux. Bien au contraire, l'entreprise militaire prend souvent figure de devoir sacré. Le peuple qui pratique le "bon" culte, sacrifie de la "bonne" façon aux "bonnes" divinités a ainsi l'obligation, la sainte tâche d'attaquer les populations pacifiques étrangères afin de les tirer de leur erreur en les intégrant violemment à la communauté sacrificielle. Il est donc beaucoup plus important, pour gagner la faveur divine, de respecter scrupuleusement tous ses propres rites que d'adopter une attitude humaine et conciliante vis à vis des voisins qui, au reste, se soumettront sans doute sans trop de problèmes s'il s'avère que leurs dieux ne sont pas les plus forts.

Car la guerre est avant tout une source inépuisable de dynamisme. Pour la communauté, elle est l'un des grands éléments de vie et de renouveau : grâce à elle la cité victorieuse se recharge en hommes, en denrées, s'enrichit culturellement, acquiert gloire et renommée. Elle est également source d'évolution sur le plan de la vie intercommunautaire ; car la guerre est échange, tant par le jeu des alliances qu'entre ennemis. Les victoires, les défaites, les traités débouchent sur un perpétuel changement des relations et donc sur tout un dynamisme historique politique et économique. Enfin si la guerre civile représente un danger de mort pour la communauté, la guerre extérieure est, au contraire un moment intense de vie et d'union, représentant un renouveau de vitalité dans la cité. C'est pourquoi, malgré les hécatombes sauvages qu'elle entraîne, la guerre n'apparaît guère, dans la conception indo-européenne, comme une catastrophe liée à l'idée de mort, mais plutôt comme un élan puissant lié au changement et au dynamisme, expression du jeu éternel de la destruction et de la création.

(A suivre)

Nathalie PLAGNE

DE LA LUMIERE ET DE L'EVEIL A LA VIGUEUR, LA VICTOIRE, LA CROISSANCE

Lumière et ténèbres tiennent une place éminente dans les conceptions du monde indo-européen, et sans doute dès la période la plus ancienne. L'alternance du "ciel diurne" et du "ciel nocturne", qui rythmait non seulement le cycle quotidien, mais aussi le cycle annuel, fut étendue à des domaines échappant à l'observation immédiate, et notamment au monde supra-humain, qui se trouva réparti entre les dieux "diurnes" (c'est le sens de **deywó-*) et des démons et esprits "nocturnes" (1). Sans doute plus tard, on appliqua ce même schéma à la succession des cycles cosmiques (2). La vie humaine était conçue dans les mêmes termes : à la formule de la *Bhagavadgītā*, 2,28 (trad. S. Lévi) "de commencement ténébreux sont les êtres, clairs au milieu, de fin ténébreuse" fait écho l'image médiévale (Bède, *Hist. Ecclés.* 2,13) de l'oiseau qui, un jour d'hiver, entre dans le palais par une fenêtre et en sort presque aussitôt par une autre pour se perdre dans la tempête hivernale. Et quand on différencie les fins dernières au lieu de projeter tous les morts dans le monde nocturne, c'est encore les mêmes images qu'on retrouve : une partie d'entre eux (héros, élus, etc.)

(1) Sur ces notions, voir le premier chapitre de ma *Religion cosmique des Indo-Européens*.

(2) Voir sur ce point mon article : Les âges du monde, les trois fonctions et la religion cosmique des Indo-Européens *EIE*, 1990, p. 99-121.

vont dans un séjour "solaire" (véd. *svarga*), en suivant la "voie des dieux" (véd. *devayāna*). Une part des conceptions dans le domaine psychologique et dans celui de la morale reposent également sur cette opposition de la lumière et des ténèbres. La vision est une lumière intérieure projetée sur son objet ; la cécité, une ténèbre qui recouvre les yeux. La parole est considérée comme l'homologue de la lumière : la racine du verbe "dire" du grec (*phē-*) et du latin (*fā-*) correspond exactement à celle du verbe "briller" de l'indo-iranien, **bhā-*. Et, dans le domaine de la morale, le bien, la vérité appartiennent au monde diurne, le mal, le mensonge, au monde nocturne. Rien de tout cela, pris isolément, n'est spécifique au monde indo-européen. Ce qui en revanche l'est probablement, c'est le système considéré dans son ensemble, et avec son troisième terme, le ciel rouge (**rég"os-*) des deux crépuscules, fondement de la triade des *guṇa* du Sāṃkhya, dont J. Naudou (3) a dégagé la composante indo-européenne et montré le lien avec les trois couleurs cosmiques et sociales : le lumineux *sattva*, le rouge *rajas* (le **rég"os* indo-européen), et le sombre *tamas* (**tēmos*) : le rapport entre le degré de luminosité (et la nature de cette luminosité) et l'état d'esprit y est clairement établi, *Sāṃkhya-kārikā*, str. 13 (trad. A.M. Esnoul) (4):

Le sattva est tenu pour léger et lumineux : (commentaire de Gauḍapāda) lorsque le *sattva* a la prédominance les membres sont vifs, alertes, l'intelligence brillante et les sens lucides.

Le rajas pour excitant et mobile : (comm.) tel un taureau excité jusqu'à la fureur par la vue d'un autre taureau, tel le comportement du *rajas*. De plus, on tient le *rajas* pour mobile : un esprit où le *rajas* domine est instable.

Le tamas n'est que pesanteur et obscurcissement : (comm.) Ainsi, quand le *tamas* prédomine, les membres sont pesants, les sens opaques, inaptes à appréhender leur objet.

Déjà, le R̥gveda attribue une valeur psychologique (difficile à préciser) à

(3) L'analyse ternaire de la nature dans la pensée indienne, *RHR*, CXCVII/1, 1980, p. 7-26.

(4) *Les strophes du Sāṃkhya*, coll. E. Sénart, p. 22.

ce terme dans un passage où le poète adresse une demande à Indra et Kutsa, 5, 31, 9b "Vous écarterez les ténèbres du cœur du généreux !", terme dont les représentants latins expriment plusieurs notions qui correspondent aux effets du *tamas* : l'irréflexion (*temere*), le sacrilège (*temerāre*), ou à l'une de ses causes : l'usage des boissons alcoolisées (*tēmulentus*).

On ne sera pas surpris de la place que tiennent dans cet ensemble de conceptions ce passage du monde diurne au monde nocturne que constitue l'assoupissement, image de la mort, ainsi que le passage en sens inverse, l'éveil, image de la naissance (5).

I - CROISSANCE, EVEIL, VIGUEUR ET VICTOIRE :

la racine **H₂ewg-/*H₂weg- (*H₂weg-*)

1. 1 Formes et sens

Cette racine, répartie entre deux entrées de l'*Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* de Pokorny, *aweg-*, *wōg-*, *aug-* "vermehrten, zunehmen" p. 84 et suiv.) et *weg-* (6) Zustandsverb *wegē-* "frisch, stark sein" (p. 117 et suiv.) qui

(5) Voir *EIE*, 19, déc. 1986, p. 43-44.

(6) La reconstruction de la dorsale finale pose un problème : certaines formes, comme le groupe iranien de **vazar-* "force", postulent une palatale **ḡ*, tandis que d'autres, comme celui de **augar-*, **augah-*, lit. *āgu*, *āgti* "croître" imposent une vélaire **g* (une labio-vélaire **gʷ* est exclue par les formes comme lat. *augeō*). Mais un tel flottement est fréquent dans les racines comportant un **w*, ainsi **lewḱ-* "briller" (dans v. ind. *rūṣant-* "brillant" à côté de la forme à vélaire, **lewḱ-*, représentée par la racine v. ind. *ruk-/ruc-* "briller". Malgré M. Morani (art. cité n° 10 p. 66 n° 4), ce n'est donc pas un obstacle au rapprochement. La répartition des dorsales, **g* dans la forme pleine I **H₂ewg-*, **ḡ* dans la forme pleine II **H₂wég-* suggère une explication par assimilation : une palatale serait devenue vélaire au contact de **w*. Mais on ne peut poser une telle loi phonétique, car il existe des séquences **w* + dorsale palatale (**yewḡ-* "(s') agiter" en face de **yewg-* "atteler") et dorsale palatale + **w* (**é ṛ wo-* "cheval"). Le changement supposé appartient donc à une phase très ancienne de la

sont, comme il l'indique p. 1118, "difficilement séparables" (7), présente deux pôles sémantiques : "vigueur", accroissement" d'une part, "éveil" de l'autre, ce dernier étant limité à la forme **H₂we/oğ-* :

1° "vigueur" (physique ou spirituelle), "énergie vitale"

- le groupe indo-iranien de l'adjectif **ugrā-* "fort", avec ses comparatif et superlatif primaires **aug-yas-*, **išti(h)a-*, et des substantifs **aug/j-as-*, **aug-ar-* "force", qui ne fournit pas de formes verbales primaires, ainsi que les noms iraniens de la "puissance", de la "grandeur" **vaza-* (avest. *vazārδt-* "qui se meut puissamment"), **vazar-* (v. perse *vazrka-* "puissant"), etc. Le nom indo-iranien du "foudre" **vāžra-* est ordinairement rattaché à cette racine, comme "manifestation cosmique de la virilité" (8); toutefois, Mayrhofer (9) préfère le rapprochement avec le grec (w)*ágñūmi* "je brise" ; on reviendra sur ce point ci-dessous § 3.3.

- le groupe latin de *augēre* "augmenter" (d'où : *auctiō*, *auctus*, *augmen(tum)*, etc.), qui comporte également *auctor* "instigateur", *augus-tus* (dont le radical est identique à l'indo-iranien **aug/jas-*) et peut-être *augur* (10) (= i. -ir. **áugar-*, tokh. A *okar*, cf. ci-dessous).

Comme l'a montré M. Morani (art. cité n° 10), le sens premier de ce groupe

dialectalisation de l'indo-européen, et s'est produit sur une aire linguistique continue : c'est pourquoi on observe parfois des traitements divergents à l'intérieur d'une même langue.

(7) De même Ernout-Meillet 1 p. 103, Walde-Hofmann 1 p. 82.

(8) A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, p. 320, citant une formule de M. Eliade.

(9) KEWA, III, p. 126.

(10) Ce rapprochement habituel, maintenu par G. Dumézil, *REL*, 35, 1957, p. 126 et suiv., a été contesté par G. Neumann, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* (NF) 2, 1976, p. 219-230, qui revient à l'interprétation par un composé **avi-gur-* (*gustāre*) ; mais il a été repris par M. Morani, *Glotta*, 62, 1984, p. 65-71.

n'est pas la "croissance", mais la "vitalité", la "force", le "renforcement", valeur sensible dans le nom des "troupes auxiliaires", *auxilia*. Le rôle de l'augure est de "renforcer", de "confirmer" une décision déjà prise.

- le groupe latin de *vigēre*, être fort, *vegēre*, "animer" et "être animé".
- le groupe germanique de **aukan* "augmenter" (incluant peut-être la particule de phrase **auk(e)* "aussi"). cf. ci-dessous § 4. 2 et n° 67
- le groupe balte de lit. *áugu/áugti* "grandir" (*áukštas* "haut" : lat. *augustus*)
- le groupe de tokh. A *ok-*, B *auk-* "augmenter, grandir", A *okar* "plante" ; B *okaro* : nom de plante, AB *oko* "fruit", "effet", "résultat", *ok* "encore" (11)

Les formes en **-s-*, qui peuvent procéder du dérivé nominal **H₂éwg-(e/o)s-*, "ce qui reçoit un accroissement", sont représentées dans les mêmes langues que les précédentes (i. -ir. **vakš-/ukš-*, lat. *aux(iliu)m*, germ. **wahs-(j)an* "wachsen", tokh. A *oks-*, B *auks-*, doublets de, *ok-*, *auk-*), et de plus en grec dans *a(w)éksō*, *áúksō*. Le nom du "taureau" **Huks-én-* s'y rattache peut-être (Mayrhofer, *EWA* I p. 210 sous *uksán-*) (12).

C'est à partir du sens de "vigueur" que H. Oldenberg a rendu compte des emplois très variés du védique *vāja-*, qui n'a pas de correspondant direct en iranien (13) : il pose une filière "force" > "rapidité dans la compétition" (course de chars) > "prix de victoire dans la compétition". Mais il souligne que

(11) A.J. van Windekens, *le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes*, I, p. 329 et suiv.

(12) *ZDMG*, 50, 1896, p. 443-447.

(13) *vāzišta-*, que rapproche Mayrhofer, *KEWA*, III, p. 182 équivaut en fait au védique *vāhiṣṭha-*, de *vah-* "véhiculer", "tirer un véhicule", "aller dans un véhicule". De même la forme gâthique *vāzā* de *Y* 51, 12 "les deux chevaux" que mentionne Oldenberg, art. cité n° 12, p. 447 n° 2. En revanche, le nom de l'"éventail", av. *-vazana-* (= v. ind. *-vājana-*), est bâti sur *vājāya-* au sens de "souffler sur le feu" qui est un dénominateur de *vāja-*. Le terme doit donc être considéré comme indo-iranien.

la "force" qui porte le même nom que la compétition ne saurait s'identifier à la résistance ou à la force offensive : c'est celle du coureur rapide. S'il convient de partir du sens de "force", on posera donc une limitation de l'emploi au coureur, en particulier au cheval de course, nommé *vājīn-*. C'est en lui que Varuṇa a placé le *vāja-*, comme il a placé le lait dans les vaches, etc., RV 5, 85, 2. Ce n'est donc pas, conclut Oldenberg, la "force" en général, comme *ōjas-*, c'est la "rapidité". D'où, par extension, la "compétition de rapidité, la "course (de chars)". Et gagner la course (*vājam san-*), c'est emporter le prix. Enfin, tous ces emplois peuvent servir de base à des métaphores applicables à toutes les formes de "concurrence", que ce soit entre les poètes, entre les sacrifiants ou entre des adversaires dans des affrontements guerriers. Mais le sens de "vigueur" n'est pas directement attesté pour *vāja-* ; Oldenberg ne le pose comme premier qu'en raison de l'étymologie. Or, l'étymologie offre une autre possibilité : le sens d'"éveil" (ci-dessous 2°), qui mène directement à ceux de "vivacité", et de "rapidité".

Une telle valeur originelle rendrait compte de la liaison, observée par B. Oguibénine, entre *vāja*, Aurore et *dakṣiṇā* : "la remise de la *dakṣiṇā* ne peut avoir lieu que si le poète officiant est métaphoriquement conçu en guerrier récompensé d'un *vāja*" (14). Rappelons à ce propos que la *dakṣiṇā* est remise le *matin* : le lien avec la déesse Aurore est, comme l'a montré Oguibénine, essentiel. A la base de cette liaison, on trouve une même notion d'"éveil" (ci-dessous, 2°).

Le cheval vainqueur est dit *vājīn-*, dérivé possessif de *vāja-*, qui en synchronie, s'interprète comme "celui qui emporte le prix-de-victoire" ; initialement, c'est probablement "celui qui possède la vigueur matinale, la force de l'éveil", un peu comme le cheval solaire nordique *árvakr* "qui s'éveille tôt" (Grm 37). Une filiation similaire s'observe en islandais pour l'adjectif *vakr* (ci-dessous § 1.2.1.1), signifiant initialement "éveillé", appliqué à un cheval : comme l'indiquent Cleasby-Vigfusson (15) "in mod. usage vakr is used of an

(14) *Essais sur la culture védique et indo-européenne*, Pise, 1985, p. 97.

(15) *Icelandic-English Dictionary*, s. v., p. 674.

ambling palfrey a horse which moves the legs on each side together (like a camel), such horses being much valued in Icel."

2° "éveil"

Ce sens est attesté principalement dans le groupe germanique de **waknan* "s'éveiller", et aussi "venir au monde", sens auquel on rattache le nom de la "descendance" **wōkra-* (qui, comme le grec *tókos* que traduit son représentant gotique, désigne le "prêt à intérêt"). Le latin *vigil* montre qu'il ne s'agit pas d'une innovation germanique. Mais surtout, malgré J. et W. Grimm (16), on ne voit pas comment le sens d'"éveil" pourrait venir de celui de "vigueur" ou d'"augmentation", alors que la filière inverse est aisée ; elle est illustrée par plusieurs exemples concrets, et confirmée par un parallèle celtique (voir l'article de Goulven Pennaod).

1.2 De l'éveil à la valeur guerrière et à la victoire : quelques liaisons significatives

1.2.1 De "éveillé" à "vaillant"

1.2.1.1 Allemand *wacker*

Le passage de "éveillé" - sens conservé par le néerlandais *wakker* - à "brave", "vaillant" est clairement attesté dans l'histoire de l'adjectif haut-allemand *wacker*, telle qu'on peut la suivre depuis le germanique commun. Il repose sur **wak-ra* (avec la gémiation westique, comme *Acker*, etc...) et est donc identique, au moins pour la forme, à l'indo-iranien **važra-* (ci-dessous § 3.3.). C'est, en synchronie, un dérivé de la racine du verbe fort **wak-na-* "s'éveiller". Ses autres correspondants v. isl. *vakr* et v. a. *wacor*, *wæccer*, ainsi

(16) *Deutsches Wörterbuch*, t. 13, p. 217 sous *wacker*. Il est suivi par E. Seebold dans sa récente révision de F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (ci-dessous § 1. 2. 1. 1.).

que leurs doublets v. isl. *vokull*, v. a. *wacol* signifient uniquement "éveillé", et n'ont pas connu la même évolution sémantique que *wacker* ; par ex. l'adjectif a pris le sens de "beau" en suédois. Le v. h. a. *wachar*, *wakar*, *wac(c)her* n'a que les sens de "wach ; wachend", "aufmerksam" (17). L'évolution se produit en m. h. a., où l'on relève plusieurs emplois de *wacker* en liaison avec un complément qui précise qu'il s'agit d'une situation guerrière : *strîtes*, *in strîte*, *zu strîte*, *z'urliuge*, Lexer s. v. Par ailleurs, *wacker* a évolué aussi vers le sens de "honnête, loyal" (*ein wackerer Mann* "un brave homme") ; et il a totalement perdu son sens originel d'"éveillé". La filière sémantique reconstruite par les frères Grimm (ci-dessus § 1.1.) est donc paradoxale : elle suppose que le sens de "éveillé", attesté en v.h.a. et dans les adjectifs germaniques correspondants (comme celui de "veiller" pour *wachen*) résulte d'un "rétrécissement du sens" à partir de celui de "(être) fort" ; sens qui, par une évolution inverse, aurait resurgi en m.h.a.

1. 2. 1. 2. v. isl. *vaskr*

Il en va de même pour le v. isl. *vaskr*, qui repose sur **wak-ska-* (18), ou plutôt, comme la forme est sans correspondant, et n'apparaît pas dans les textes les plus anciens, représente une réfection secondaire de *vakr* "éveillé" sur le modèle des adjectifs en *-sk-* signifiant "rasch, munter, tapfer" (19) comme par exemple **karska-* ci-dessous § 1.2.1.3. Cet adjectif n'a guère que le sens de "vaillant", si bien que Cleasby-Vigfusson s. v. envisageant de le rattacher à *verr* "homme" ! Mais l'origine de la spécialisation est visible : ce sont les emplois

(17) R. Schützeichel, *Althochdeutsches Wörterbuch*, s. v.

(18) Torp-Falk, p. 380 ; E. Seebold, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch der germanischen starken Verben*, p. 535. J. de Vries, qui adopte cette étymologie, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* p. 648, mentionne aussi comme moins vraisemblable le rapprochement proposé par K. Schneider *IF*, 58, 1941, avec tokh. *wāsk-* (rejeté par A. J. van Windekens, *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes*, I, p. 553.

(19) H. Krahe, W. Meid, *Germanische Sprachwissenschaft*, III (Samml. Götschen) p. 195.

dans lesquels la spécialisation guerrière est explicite, comme *vaskr í vápnun*, *vaskastr til vápna*, que citent Cleasby-Vigfusson s. v. Et cette spécialisation part naturellement du sens de "éveillé", non de celui de "bon" qui apparaît dans quelques passages, comme : *en vaskasti maðr* opposé à *enn verst maðr*, *Flateyjar bók* 1, 142, que citent également Cleasby-Vigfusson.

1.2.1.3 *karska-

On reconstruit un adjectif germanique commun *karska- à partir de v. isl. *karskr* "alerte, hardi ; vigoureux" et m. h. a., m. nl. *karsch* "munter, frisch" qui survit dans le néerlandais *kersvers* < *kars inne varsch* (*varsch* = *vers* "frais") (20). Cet adjectif se rattache probablement à la racine i.-e. *ger-(s') éveiller", (21). Cet adjectif en est resté au premier stade de l'évolution qui d'"éveillé" mène à "vaillant" : mais par la suite, il s'est orienté vers la valeur de "gaîté", d'"allégresse", comme son dérivé v. isl. *kerski*.

1.2.2. La "Bravoure" avestique

L'Avesta récent connaît une entité féminine nommée *nairyā- hqm.varōti-* "bravoure" (22), qualifiée de "vigoureuse" (*uγrā-*), qui accompagne Mithra (*Yt.* 10, 66), *Vr̥thraghna* (*Yt.* 10, 71), *Kṛsāspa* (*Yt.* 19, 39). Or en ce dernier passage, elle est aussi qualifiée de "aux chevilles droites", "sans sommeil", "éveillée" (23). La formule se retrouve dans l'*Ātash Nyāyish*, *Y.* 62, 4-5, pour désigner

(20) J. de Vries, *Nederlands Etymologisch Woordenboek*, p. 314.

(21) Torp-Falk p. 39 ; Pokorny p. 390 ; De Vries la reprend, mais en cite une autre sous *karskr*.

(22) Ainsi rendu par E. V. Pirart, *Kāyan Yasn*, p. 51 et suiv.

(23) C'est ainsi que traduit Pirart, ouvr. cité N° 22. Comme le quatrième qualificatif, *āsītō.gātu-* signifie "étendu sur un lit", "couché" - sens qui paraît en contradiction avec les trois autres - on lui donnera une valeur "circonstancielle", comme aussi à *dr̥d̥wō.zānga-* et on traduira en conséquence : "qui ne dort pas debout, et reste éveillée couchée".

l'un des bienfaits demandés à Âtar. Sur ce syntagme nominal agglutiné a été bâti un dérivé possessif *naryqm hqmvr̥d̥tivant-* "brave". Le personnage ainsi qualifié, *Yt.* 19,42, l'est également de *jiγāuru-* "éveillé". C'est un qualificatif habituel de Mithra, *Yt.* 10, 7 "héros sans sommeil, éveillé", *ibid.* 61 "aux chevilles droites, vigilant". Par là, ces héros sont directement comparables à Beowulf, l'"homme vigilant" (*wæccendne wer*) que Grendel trouve en face de lui au cours de son intrusion nocturne, *Beowulf* v. 1268.

1. 2. 3. Parallèles germaniques

Ce lien entre l'éveil et l'ardeur guerrière que révèlent ces passages de l'*Avesta* (et leur parallèle anglo-saxon) ne semble pas à première vue (mais cf. ci-dessous 1. 2. 4.) avoir de correspondant védique - à part *vāja-* ci-dessus § 1.1. : dans le *R̥gveda*, l'éveil est associé au sacrifice du matin, à la *dakṣiṇā*, rémunération qui est offerte le matin, et aux chants de louange auxquels il est associé de surcroît par une série de jeux verbaux fondés sur l'homophonie partielle entre la racine signifiant "(s') éveiller", issue de **ger-* (grec *egetrō*, etc.) et la racine signifiant "louer", issue de **g^{er}H-* (lat. *grātus*). En revanche, on retrouve la même association dans le monde germanique, où le parallèle mentionné ci-dessus n'est pas isolé.

1.2.3.1 Le début de l'*Ancien chant de Biarki* (*Bjarkamál in fornu*)

La mention conjointe de l'éveil et de l'ardeur guerrière caractérise les deux versions connues de l'*Ancien chant de Biarki*, celle de Snorri (24) et celle de Saxo Grammaticus (25).

(24) Texte de F. Genzmer, *Die Eingangsgesätze des Biarkiliedes*, *PBB* (Tübingen), 77, 1955, p. 88. Les interprétations qui lui sont propres sont signalées entre parenthèses.

(25) Texte de A. Heusler, W. Ranisch, *Eddica Minora*, p. 21.

Snorri :

Le jour est levé
 Bruissent les ailes du coq (de bruyère ?)
 C'est l'heure, pour les hommes de peine (= pour les guerriers,
 "compagnons de souffrance" ?)
 De peiner à la tâche (...)
 Que s'éveillent aussi, oui, que s'éveillent
 Le chef des amis,
 Tous les meilleurs
 Compagnons d'Adil,
 Le haut seigneur à la rude poigne,
 L'archer Hrolf,
 Les hommes de bonne race,
 Qui jamais ne fuient.
 Je ne vous éveille pas pour le vin,
 Ni pour les galants entretiens
 C'est pour le rude jeu de Hild (la bataille)
 Bien plutôt, que je vous éveille

Saxo :

Que s'éveillent au plus vite tous les amis du roi
 Ceux qui se montrent tels par leurs mérites
 Ou se déclarent tels par la seule affection.
 Que les grands chassent le sommeil, que la torpeur maligne les quitte,
 Que s'échauffent les âmes vigilantes ; chacun par sa dextre
 Recevra la gloire, ou sera couvert de l'opprobre de l'inertie.

Et cette nuit marquera la fin de nos malheurs, ou les vengera.
 Je ne vous invite pas à des jeux de demoiselles,
 A caresser de tendres joues, à donner à de jeunes épouses
 De doux baisers, à serrer des seins délicats,
 A vous servir du vin clair, à frôler une tendre
 Cuisse, et à jeter des regards sur des bras de neige.
 C'est plutôt pour les joutes cruelles de Mars que je vous appelle.

Si ce texte était isolé, la liaison entre l'éveil et l'invitation au combat ne serait pas significative, car on pourrait l'imputer à la situation. Mais il ne l'est pas ; et la liaison appuyée, chez Saxo, entre sommeil, volupté et lâcheté comporte, elle aussi, une signification (ci-dessous § 2).

1.2.3.2. Un passage du *Fragment de Finnsburh* (26)

Les vv. 10-13 du *Fragment de Finnsburh* présentent cette même liaison de l'éveil et de l'héroïsme :

Eveillez-vous donc, mes guerriers
 Prenez vos boucliers, ouvrez vos cœurs à l'héroïsme
 Montez en première ligne, soyez pleins d'ardeur !
 Alors maint vassal chargé d'or se leva et ceignit son épée.

1.2.3.3. Un passage de *Waltharius* (27)

Les vv. 537-541 de *Waltharius* font écho : (Hildgund vient d'appeler Walther à la vigilance) :

(26) texte de D. K. Fry, *Finnsburh Fragment and Episode*, p. 32.

(27) Texte de K. Strecker, *Waltharius*, p. 54.

Quant à lui, se frottant les yeux pour en chasser le glaucome du sommeil,
 Il avait revêtu de fer, peu à peu, ses membres durs
 Et repris son lourd bouclier et sa lance,
 Et, d'un bond, de son fer, il transperce les airs
 Et, rapide, il brandit ses javelots, préluant à l'amer combat.

1.2.2.4. Un passage des *Nibelungen*

Après avoir déjoué une attaque nocturne par surprise, Hagen éveille les Burgondes (28) :

Alors les rayons du matin, pénétrant dans la salle, éclairèrent les étrangers.
 Hagen se mit à éveiller de toutes parts les guerriers. (Ceux-ci s'habillent pour aller à la messe ; Hagen les avertit :)

Il nous faudra combattre aujourd'hui, je tiens à vous le dire.
 Il vous faut porter, au lieu de chemises de soie, le haubert,
 et, au lieu de manteaux, vos forts et larges écus...

Ici encore, moins appuyée que chez Saxo (ci-dessus § 1.2.2.1) et mêlée à d'autres éléments intercalés, comme la mention de la messe, on retrouve la liaison entre l'éveil et l'ardeur guerrière.

1.2.3. L'éveil redoutable de Cúchulainn

Une liaison significative entre éveil et vigueur ressort d'une anecdote de la jeunesse de Cúchulainn (29): "Une autre fois, un autre homme alla le réveiller, et (Cúchulainn) le frappa du poing au front si bien qu'il lui mit le front dans la cervelle et qu'il traversa le pilier de son avant-bras". "On sait", dit Ailill, "que

(28) Trad. M. Colleville et E. Tonnelat, *La chanson des Nibelungen*, p. 317.

(29) *Táin Bó Cúailnge*, rec. I (éd. C.O 'Rahilly, Dublin, 1976) p. 15.

c'était un poing de héros et un bras de champion". "Depuis cela, dit Fergus, "personne n'a osé le réveiller avant qu'il ne se réveillât tout seul" (trad. Chr. J. Guyonvarc'h (30)).

1.2.4. L'Aurore védique *sūnītā* et les Aurores guerrières

Qualification fréquente, parfois désignation d'Uṣas, l'Aurore védique, *sūnītā*- est l'un de ces termes dont le sens premier, garanti par l'étymologie, est plus assuré que la valeur effective dans les hymnes. Renou, *Etudes sur le vocabulaire du R̥gveda* p. 8-10 hésite entre "don", "libéralité" et "inspiration" ; mais c'est initialement "force". La situation est comparable à celle de l'adjectif *viśvānara*- "qui possède toute force" (ci-dessous 4.3.3.) qui a été nécessairement réinterprété, en raison de la disparition de **nar*- "force", à partir de *nar*- "homme supérieur", "seigneur". *sūnītā*- est donc l'un des quelques vestiges d'une Uṣas guerrière que rappellent également ses qualificatifs rgvédiques de "qui écarte les hostilités" (*yāvayāddveṣā*, 1, 113, 12 auprès de *sūnītā*) et surtout "très semblable à Indra" (*īndratamā*, 7, 79, 3). Or ce trait n'apparaît pas dans les passages des hymnes à Indra qui évoquent son affrontement avec le dieu guerrier, lorsque celui-ci brise son chariot, et qu'elle s'enfuit apeurée (10, 138, 5). C'est sûrement un archaïsme, car il existe par ailleurs de nombreuses Aurores guerrières dans le monde indo-européen, dont certaines, comme Uṣas ne le sont qu'à titre résiduel. Ainsi Aphrodite "fille de Zeus", dont la nature originelle d'Aurore, vue par Max Müller, imprudemment contestée par ses successeurs (Farnell et autres), a été démontrée depuis. Blessée par Diomède, *Iliade* 5, 330 et suiv., son père Zeus lui conseille de se consacrer "aux douces œuvres d'hyménée" : "ce n'est pas à toi, ma fille, qu'ont été données les œuvres de guerre" (v. 428-9, trad. P. Mazon). Le fragment orphique 28, 4 confirme : "Arès est la guerre, Aphrodite la paix". Et pourtant, il existe à Sparte un vieux temple d'Aphrodite armée, *hōplisménē* (Pausanias 3, 15, 10-11) et, dans plusieurs cités, des Aphrodites guerrières dites "Porte-victoire", *Nikēphoros*, "Alliée", *Summakhta*, etc. Avant d'être une "amante d'Arès", l'Aphrodite *Areia* est une Aurore «guerrière». L'Aurore divine dont le caractère guerrier s'est le

(30) *Ogam*, XV, 1963, p. 150.

mieux conservé, y compris dans l'Iliade, est Athéna, elle aussi "fille de Zeus" (comme Uṣas est "fille de Dyau"), sortie toute armée du crâne de son père. A sa nature originelle attestée notamment par les récits et les représentations de sa naissance (le fronton oriental du Parthénon p. ex.) se rattachent d'autres fonctions, comme celle de fileuse, puis de technicienne en général, d'inspiratrice de poètes, de protectrice des héros. Ce dernier rôle est tenu à Rome par Mater Matuta, dont on connaît par ailleurs les affinités particulières avec l'Uṣas védique. Le monde germanique offre un large choix d'Aurores guerrières ; la plus manifeste est la valkyrie Sigrdrífa qu'éveille Sigurd, et qui s'identifie dans certaines versions à Brynhild. Il en va de même pour le monde celtique, avec les figures étudiées par Ch. J. Guyonvarc'h dans sa *Souveraineté guerrière d'Irlande*, et par Ph. Jouet dans son *Aurore celtique*. Plus près de l'Inde védique, on trouve dans l'Avesta une ancienne Aurore désignée par trois qualificatifs, dont l'un est guerrier : Ardvī Sūra Anāhita (30) bis). Le texte même de l'Avesta conserve peut-être le souvenir de sa nature originelle en un passage, *Yt.* 5, 62, si l'on entend : "il invoqua l'Aurore, l'Humide, l'Héroïque, l'Immaculée" (et non, comme on le fait habituellement : "à l'aurore, il invoqua A.S.A. ").

Toutes ces figures d'Aurores guerrières, et bien d'autres encore, confirment et illustrent la liaison entre l'éveil et la vigueur, la valeur guerrière, la victoire.

(30) bis) Epithète de l'Aurore (Vd 18, 15) et de diverses autres divinités ; l'adjectif avestique *sūra-* signifie «fort, puissant» et, avec un complément au génitif, «maître de». Il correspond au substantif védique *sūra-* «héros, guerrier» (MAYRHOFFER, *KEWA*, II p. 365) et au grec *-kūro-* «maître» (dans *ákūros* «sans autorité», et cf. *kūrios* id., *kūros* «autorité»,) CHANTRAINE, *DELG*, II p. 601 et suiv.). La notion initiale est celle de «gonflement», qu'exprime le racine **kewH-*.

2. Du sommeil à la lâcheté, à la défaite et à la mort

Que le sommeil soit considéré comme le frère de la mort (Hypnos et Thanatos) est naturel : on trouve un peu partout des exemples de cette homologie, par exemple, dans le Vêda, où le sommeil est un substitut de la mort, qu'on appelle (euphémisme ou sous-entendu sinistre ?) sur ceux dont on souhaite se débarrasser, comme les Paṇis ; c'est aussi une arme dont les dieux qui, contrairement aux dieux d'Homère, ne dorment pas (RV 8, 2, 18 b ; 10, 63, 4 a ; AV 12, 1, 7 a ; en particulier les Ādityas, RV 2, 27, 9 c) se servent pour abattre leurs ennemis (RV 2, 15, 9a). De même, le verbe vieil-anglais *swefan* "dormir" s'applique au sommeil de la mort, comme aussi son causatif *swebban* "endormir", qui peut équivaloir à "tuer" : c'est une contrepartie naturelle de l'emploi de **waknan* (v. angl. *ā-*, *on-wæcnan*) au sens de "naître", ci-dessus § 1.1. Sommeil et chagrin sont des liens qui "souvent lient le malheureux solitaire", *L'errant*, v. 39,40. Liaison formulaire, à en juger par les deux parallèles (*Phénix* 56, *Salomon et Saturne* 313) que citent T.P. Dunning et A.J. Bliss dans leur commentaire au passage (*The Wanderer*, p. 113). Le sommeil est compté parmi les maux entre faim, soif, maladie, etc. *Christ* 1660-2, et il est qualifié de "honteux" (*hēanlic*), *Jour du jugement* II, 258. On notera que dans ces passages la forme employée appartient à la famille du verbe germanique **slēp-a-* qui signifie initialement "faible", "faiblir" (v. sl. *slabŭ* "faible", lit. *slàbti*, *slōbti* "faiblir"), avant de concurrencer **swef-a-*. Assurément, la sagesse des nations assure que "le monde appartient à ceux qui se lèvent tôt", dicton qu'illustrent les strophes 58 et 59 des *Hávamál* eddiques et leurs nombreux parallèles. Les constatations sur lesquelles il se fonde peuvent rendre compte en partie de cette dépréciation du sommeil considéré comme une maladie, et comme le frère de la mort. Mais on rencontre des exemples d'une liaison plus spécifique, et plus significative, entre le sommeil et la mort par la perte de la valeur guerrière. Ce sont ici encore les domaines germanique et iranien qui les fournissent.

2.1 Būšyastā

L'Āvesta range parmi ses démons une entité féminine dont le nom, dérivé abstrait du participe futur du verbe "être", *būšyastā-*, indique la signification : comme l'a définie E. Benveniste (31), il s'agit de la tendance à remettre au lendemain, ou "procrastination". Le passage le plus explicite qui la concerne, *Vd.* 18, 15 et suiv. la présente en ces termes (32):

L'oiseau (= le coq) qui lève la voix à l'heure de la puissante
Usah (= l'Aurore) : " Levez-vous, ô hommes : louez la Sainteté
parfaite, conspuez les Daêvas : voici que se précipite sur vous
Būshyāsta, aux longues mains : elle veut rendormir, aussitôt
éveillé, tout le monde vivant : "dors, pauvre homme (dit-elle) ;
il n'est pas temps encore."

Ainsi présentée, c'est la paresse matinale, qui a pour effet de faire oublier au fidèle le rite du matin. Le texte poursuit (§ 26) :

Alors l'ami, couché sur le coussin, dit à l'ami : "Debout, le coq
me fait lever." Celui des deux qui se lèvera le premier entrera au
Paradis. Celui des deux qui, le premier, avec des mains bien
lavées, apportera du bois pur à Âtar, fils d'Ahura Mazda, Âtar,
satisfait, sans déplaisir, bien rassasié, le bénit."

Il s'agit là manifestement d'une application particulière au domaine religieux. C'est ainsi que l'entend Benveniste, qui conclut : "Dans une religion résolument "diurne" et qui enseigne la vie active, la nuit et le sommeil sont

(31) *RHR*, 130, 1945, p. 14-16.

(32) Trad. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 2, p. 254.

hantés de démons, et le passage difficile qui achemine au réveil est une des épreuves que doit surmonter le fidèle : le clair appel du coq brise la somnolence où s'incarne le démon de l'aube." On peut supposer, avec P. Thieme (33), que cette Būṣyastā que met en fuite le dieu vigilant Mithra (ci-dessus § 1.2.1.) est initialement "le démon au dangereux sommeil qui s'abat sur un homme quand la vigilance est essentielle pour son salut et sa vie." D'où son qualificatif de *zairina-* (34) Vd. 11, 9 ; Yt. 18, 2 "qui use", "qui ruine", donc "qui conduit à la mort". Son autre qualificatif *darḍyō.gava-* "à la longue main" l'oppose directement au dieu védique Savitar l'Incitateur, dont le rôle ne se limite pas à l'éveil en vue du sacrifice du matin : c'est le dieu de l'activité en général, et de la fortune (*bhāga-*) qu'elle procure.

2.2. Herfjotur(r)

Un tel "démon du dangereux sommeil" existe dans le monde nordique : c'est Herfjotur(r), à qui R. Boyer (35) a consacré une étude. Il définit cette entité, masculine initialement, féminisée comme nom de de valkyrie (d'où la double forme de son nom) comme "cette paralysie soudaine qui frappe un homme au moment où il urgerait qu'il passât aux actes, prît la fuite, se portât au-devant de ses ennemis, etc., et qui, en conséquence, le mène à la mort" (p. 153). Comme l'indique son nom, elle agit à la façon d'un lien (*fjotur-*) dans le domaine guerrier (*her-*). C'est là, contrairement à Būṣyastā, une spécialisation originelle. La notion de "lien" tient une grande place dans la religion nordique,

(33) *Mitra and Aryaman*, p. 30 n° 16.

(34) Ce qualificatif, qui se rattache à la racine exprimant les effets du vieillissement (av. *zar-* dans *azarōśant-* "qui ne vieillit pas", ép. de *ahu-* "vie", est identique à véd. *jar-*, même sens), évoque l'Aurore védique, dont il est dit qu'elle "fait vieillir les hommes", "réduit leur durée de vie", p. ex. RV 1, 92, 10 d *mārtiyasya devī jarāyanty āyuh* "déesse qui altère par l'âge la vitalité du mortel". Par là Būṣyastā est liée à l'Aurore, comme elle l'est à Savitar par son autre qualificatif.

(35) Herfjotur(r), *Visages du destin dans les mythologies*, Mélanges Jacqueline Duchemin, Paris, 1983, p. 153-168.

et sans doute déjà dans la religion germanique de l'époque commune. Boyer rappelle le fait (p. 157 et suiv.), et il met en évidence un aspect de leur diversité : il y a le lien de la "magie fatidique", et celui de la "cohésion", cosmique et sociale. L'une des désignations collectives des dieux est bond "liens", mais ces liens n'ont rien de commun avec celui que personnifie Herfjotur(r) : ils représentent plutôt, comme les Ādityas védiques, des "liens sociaux" (36). Herfjotur(r) ne s'identifie pas davantage à ce "nœud de la lutte brutale et du combat qui n'épargne personne, le nœud qu'on ne rompt ni ne dénoue, mais qui brise les genoux à des combattants par centaines" d'Il. 13, 358-360 (trad. P. Mazon), cf. aussi 14, 389 ; 17, 401, malgré Cleasby Vigfusson (s.v.). Les autres passages homériques cités ibid., mentionnant le lien de la destinée (Il. 22, 5-6), ou l'aide qu'un dieu porte à un combattant en terrorisant son adversaire (Od. 22, 297 et suiv., où Athéna déploie son égide au-dessus des prétendants, qui s'enfuient épouvantés) n'ont guère de rapport avec Herfjotur(r) qui, au contraire, immobilise celui sur qui il (elle) tombe : c'est une torpeur, comme Būšyastā. Une torpeur (lat. *torpēre*) qui engourdit (lit. *tīrpti* < **(s)trp-*) et conduit à la mort (germ. **sterban* < **sterbh-*), non par l'agitation, mais par l'immobilité, la rigidité (**(s)ter-*). C'est probablement à partir de telles situations de panique paralysante que l'adjectif germanique **faigja-* "voué à la mort" a évolué, dans une partie des langues westiques, vers les sens de "faible", "timide" et "lâche", le seul que le terme ait conservé en allemand. Et si l'on adopte le rapprochement avec le latin *piger* "paresseux" (Torp Falk p. 223), en supposant une alternance consonnantique **k/g*, le rapport est à considérer comme originel.

(36) Voir mon article : La religion de la vérité dans le monde germanique, *EIE*, 1991, p. 125-168.

3 - Lâcheté, sommeil, ténèbres : valeur guerrière, éveil et lumière

3.1 - Ténèbres, lâcheté, mort

3.1.1 - Les ténèbres de la mort

Cette torpeur qui aveugle et paralyse ceux qui sont voués à la mort est naturellement associée aux ténèbres, ainsi dans un passage de l'Odyssée où Théoclymène essaie d'avertir les prétendants du danger qui les menace, 20, 351 et suiv. (trad. V. Bérard) :

Pauvres gens ! à quel mal êtes-vous donc en proie ?...
de la tête aux genoux, la nuit vous enveloppe ; elle noie vos
visages ; sous vos sanglots ardents, vos joues fondent en
larmes ! Je vois le sang couler aux murs, aux belles niches...
Et voici que l'auvent se remplit de fantômes ! Ils emplissent
la cour ! ils s'en vont du côté du noroît, à l'Erèbe ; dans les
cieux, le soleil s'éteint, et la nuée de la mort recouvre tout !

Ces ténèbres sont celles de la mort, dont Théoclymène a le pressentiment, la vision prémonitoire. Plusieurs sagas islandaises présentent des situations similaires, comme l'indiquent Cleasby-Vigfusson sous *feigr* (p. 149), Ce sont aussi des ténèbres qui obscurcissent la conscience du mauvais roi Heremod, *Beowulf* v.1741 et suiv., quand il est pris d'un "sommeil meurtrier", à la faveur duquel se développe en lui l'orgueil "pendant que sommeille le gardien, qui a charge de l'âme" (trad. A. Crépin) (37). Et le sommeil qui saisit les compagnons de Beowulf les rend incapables d'affronter Grendel, vouant l'un d'eux à la mort.

(37) *Beowulf, Edition diplomatique et texte critique, traduction française commentaires et vocabulaire*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991, p. 758. L'auteur indique, en note, quelques parallèles chrétiens.

3. 1. 2. La "nuit de la lâcheté"

Mais les ténèbres symbolisent aussi la lâcheté, l'indolence, ainsi dans ce passage de Saxo, dans lequel Fridlevus blâme Amundus, 6, 4, 7 (Olrik Raeder) :

(Nous avons tué le monstre) tandis que toi, Amund, qui guides la Norvège vers le désastre, tu es pris d'un profond sommeil, toi qu'a abandonné ton courage disparu tandis que la nuit de la lâcheté tombait sur ton cœur privé de lumière.

Une formule eddique utilisée pour désigner péjorativement l'inaction est "rester assis et dormir sa vie", *sitia oc sofa lifi*, Sg. 11, où Brynhild l'emploie pour exciter Gunnar à tuer Sigurd ; Gudrún, pour exciter ses fils à venger leur sœur, Ghv.2.

Cette "nuit de la lâcheté" correspond exactement aux effets du tamas indien (ci-dessus, Introd.) tels que les énumère la *Bhagavad-Gītā* 14, 8 : "négligence, indolence, sommeil". Ils peuvent être provoqués par les boissons alcoolisées : par la *surā*, le démon Namuci fait perdre à Indra sa force, son héroïsme, son goût pour le *soma* et son appétit (*ŚB* 122, 7, 1, 10). Elles sont interdites au brahmane, (Manu, 11, 95) et lui font perdre sa qualité (*ibid.* 11, 97) car elles font croître le *tamas* aux dépens du *sattva*. Notons en passant que le groupe latin de *tēmētum* "vin pur", *tēmulentus* "ivre", qui repose sur l'une des formes de la même racine (probablement un présent **tēm-ē-* correspondant au présent v. ind. *tām-ya-* "s'épuiser, défaillir") confirme l'ancienneté du rapprochement entre ivresse et ténèbre. On en trouve une illustration dans un passage de *Waltharius*, vv. 251 - 418 : otage au palais d'Attila, le héros organise un banquet et s'évade avec sa fiancée Hildgund, à qui il a pris soin de conseiller de boire modérément, pendant que tous les convives dorment. Ruse banale, assurément, mais dont la narration comporte deux points significatifs : quand il s'éveille le lendemain vers midi, Attila reste inactif ; c'est seulement le surlendemain au matin (bien

qu'il n'ait pas dormi de la nuit) qu'il ordonne de poursuivre les fugitifs ! Ce décalage entre l'éveil physique et la reprise de l'activité met en évidence une forme de "torpeur éveillée", la négligence provoquée par l'ivresse. Le védique a donné une désignation à cette forme de négligence avec le verbe préverbe *prá-mad-* "négliger" et son substantif dérivé *pramád-a-* "négligence", qui combinent la notion d'ivresse (*mad-*) et celle de "perte" (38).

3.2. Lumière, rapidité, ardeur guerrière

3.2.1 Germanique **hug-i/u-*

Cette lumière qui donne l'ardeur guerrière fonde la dénomination germanique du principe qui s'étend de l'intelligence au courage, **hug-i/u-*, qui a été rattaché à la racine **hewk-* "briller", "brûler" (v. ind. *sócate*, etc.) ((39) C'est pourquoi les ténèbres et la torpeur font perdre à la fois ces deux aptitudes, comme on l'a vu ci-dessus § 3.1.

3. 2.2. Germanique **balpa-*, avestique *Spitāma-*, védique *krātu-* *dyumníntama-*

Parallèlement, il est envisageable de rendre compte, à la suite de J. Grimm, *Germ. Myth.* I³ p. 202, de l'adjectif germanique **balpa-* "hardi" (angl. *bold*) et "rapide" (all. *bald* "bientôt") et du nom du "héros" v. isl. *baldr*, v. angl.

(38) Valeur rare, mais sûrement ancienne, du préverbe *pra-*, qui correspond à l'une des valeurs du préverbe germanique correspondant *fra-*, par ex. dans got. *fra-qiman* "dépenser", Combiné à ce même préverbe, le verbe "boire" exprime aussi l'idée de "dépenser pour boire", lit. *pra-géti*.

(39) Torp-Falk p. 91 sous *hugi*, *hugu* ; Feist p. 273 sous *hugjan* mentionne d'autres possibilités ; Mayrhofer ne la retient pas *KEWA* sous *sócate*.

bealdor (40) à partir d'une racine exprimant la lumière, le blanc brillant et le feu, représentée en germanique par le nom du "bûcher funéraire" **bēla-*.

On observe la même image dans le qualificatif avestique, devenu un nom propre, *spitāma-* "à l'ardeur-offensive éclatante" (41) et dans le qualificatif *dyumnintama-* appliqué au *krātu* "pouvoir spirituel" RV 1, 127, 9 (à Agni) = 175,5 (à Indra). Le **krātu* indo-iranien, comme le **hug(i/u)* germanique et le **ménos* indo-européen s'étend de l'intelligence à l'ardeur guerrière, en tant qu'elle est conditionnée mentalement. Si l'on maintient le rapprochement usuel avec le groupe de gr. *krátos* "supériorité" (initialement "dureté", *kratús* "dur", dont Ch. de Lamberterie (42) a montré qu'ils ne devaient pas être dissociés l'un de l'autre, et avec l'adjectif germanique **hardu-* "dur", tous issus de la racine **(s)kert-* "couper", l'image est initialement celle d'une pointe ou d'une lame aiguisée, appliquée aux diverses utilisations, pacifiques ou guerrières de l'énergie mentale.

3.2.3. La "lumière du héros"

C'est encore la même image qui fonde la notion irlandaise de "lumière du héros" (V. irl. *lúan láith*) qui, précédée par des étincelles, brille sur la tête de Cúchulainn : "(attaqué par cent cinquante jeune garçons, Cúchulainn) tomba alors sur eux dans ses contorsions et on aurait dit que c'était un marteau qui avait frappé chaque petit cheveu dans sa tête de la manière dont ils se dressaient. On aurait dit qu'il y avait une étincelle de feu à chacun de ses cheveux..." (Suivent quelques grimaces impressionnantes, puis :) "la lumière

(40) Torp-Falk p. 267 les rattachent au contraire à 2 *bel-* "schwellen".

(41) Cette interprétation a été contestée par Kellens et Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, I, p. 7, en raison du trisyllabisme de la forme, qui exclut une formation *spita-ama-* ; il convient donc de modifier l'étymologie conformément à cette observation, et de reconstruire un composé **spit-āma-* avec un premier terme identique au véd. (*sūrya-*) *śvīt-*, et une *vṛddhi* à l'initiale du second terme (type v. ind. *śatá-śārada-*, Wackernagel-Debrunner II/1 p. 100 et suiv.

(42) *Les adjectifs grecs en -us*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1990, p. 323 et suiv.

du héros jaillit du sommet de sa tête. Il frappa alors les garçons" (trad. Guyonvarc'h, (43)). Un autre passage donne une relation similaire du phénomène : "Then a great distortion came upon Cuchulainn so that he became horrible... The torches of the war-goddess, virulent rain-clouds and sparks of blazing fire, were seen in the air over his head with the seething of fierce rage that rose in him... The hero's light rose from his forehead, as long as a hero's fist and it was as long as his nose" (44).

Dans l'article qu'il consacre à cette image, E. Campanile (45), après avoir rejeté l'interprétation ancienne de *lúan* par "lune", en établit l'origine indo-européenne par la comparaison de faits romains (le feu qui entoure la tête de Servius Tullius, celui qui brille sur celle d'Ascagne), avestiques (le *x'arnah*, cf. ci-dessous 4.3.), grecs (la description d'Achille revenant au combat, *Illiade* 18, 206 et 225 ; et ici, comme je l'ai montré (46), il y a plus qu'une image).

3.2.4. Le feu du regard

Ce feu de l'héroïsme se manifeste aussi par le regard, qui est conçu comme une "projection" (ci-dessus, Introduction) : quand Thor, travesti en femme, se fait passer pour la déesse Freyja pour duper le géant Thrym qui lui a dérobé son marteau, le feu de son regard manque de la trahir : "un feu me semble sortir des yeux de Freyja", observe le géant. Mais Loki donne aussitôt le change : "Freyja n'a pas dormi pendant huit nuits tant elle était pressée de venir". Le feu du regard est ambigu entre l'ardeur belliqueuse et l'ardeur amoureuse qui tient éveillé tant qu'elle n'est pas assouvie.

(43) *Ogam*, XV, 1963, p. 150.

(44) Ouvr. cité n° 29, l. 2245-2273.

(45) Meaning and prehistory of OIr. *lúan láith*, *Languages and Cultures, Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, ed. by Mohammad Ali Jazayery and Werner Winter, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton de Gruyter, 1988, p. 89-95.

(46) Achille et Patrocle, *L'univers épique*, éd. par Michel Woronoff, Besançon, Institut Félix Gaffiot, 1991, p. 33-55.

3.2.5. v. irl. *arg*

Le v. irl. *arg* "guerrier", "héros", que J. Vendryès laisse sans étymologie dans son *Lexique étymologique de l'irlandais ancien* a été rapproché par G. Pennaod (47) de l'adjectif grec *argós*, issu par dissimulation de **argrós*, qui signifie "blanc brillant" et "rapide", comme l'adjectif correspondant v.ind. *rjrá-* en composition *rji-*. Les deux valeurs sont indissociables, comme l'a indiqué Ch. de Lamberterie (48) qui précise : "c'est l'idée de brillance qui est fondamentale" ; elle figure seule pour hitt. *harki*, tokh. A *ārki*, B *ārki*.

Ces observations conduisent à poser un réseau d'homologies :

lumière	éveil	vitesse, vigueur, courage	victoire
ténèbres	sommeil	lenteur, faiblesse, lâcheté	défaite, mort

3.3. La racine **aug-* "briller" et le **važra* indo-iranien

Ce réseau d'homologies engage à rattacher à **H₂ewg-/*H₂weg-* (ci-dessus §1.1.) une racine que Pokorny *IEW* p. 87 pose comme *aug-* "glänzen, sehen". Cette racine, qu'on posera sous la forme **H₂ewg-*, est donc identique à la forme pleine I de la précédente. Elle est représentée de façon sûre en grec par le nom de la "lumière du soleil" *augē*. Le rapprochement avec les formes albanaises (guègue) *agó* "le jour se lève", *agume* "aurore" demeure admissible, bien que E. Çabej (49) ait proposé une autre possibilité ; il est satisfaisant pour le sens, et pour la phonétique (i.-e. **aw* > alb. *a*). On notera que G. Meyer (50)

(47) Chez E. Peralta-Labrador, *EIE*, 1991, p. 114 n° 127.

(48) *BSL*, 73, 1978, p. 256.

(49) *Studime etimologjike në fustrë të shqipes* II, AB, Tiranë, 1976; p. 420.

(50) *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891, p. 4.

rattachait ces formes non au grec *augē*, mais directement à la racine posée ici comme **H₂ewg-/H₂weġ-*. Pour le slave **jugŭ* "sud", il n'y a donc pas lieu d'hésiter entre les deux possibilités envisagées par M. Vasmer (51), le groupe du v. ind. *ójas-* et celui du grec *augē* : ces deux groupes se rejoignent dans une racine qui désigne initialement le retour de la lumière, et en particulier, comme **wesr-/wēr-* "printemps", son retour annuel, source de toute croissance, celle des plantes comme celle des jours, renouveau de la vie et de l'activité, en particulier de l'ardeur guerrière assoupie pendant des mois d'inaction. C'est pourquoi l'Aurore guerrière (ci-dessus 1.2.4.) est la protectrice des héros (52) : l'Aurore de l'année éveille tout ce qui s'était endormi dans la nuit de l'hiver. Parallèlement, l'angoisse (véd. *aṃhas*) est désignée à partir d'une racine qui a servi également à désigner la période du solstice d'hiver, les *angusti dies*. Le rapport n'est pas fortuit : c'est ce que montrent deux poèmes anglais, *l'errant et le marin*, dans lesquels l'angoisse est mise en parallèle avec la froidure et les ténèbres de la mer hivernale, lointain écho d'une image héritée (53). Il devient donc possible de confirmer et de préciser l'équation (ci-dessus §1.1.) i. -ir. **važra-* "foudre" = germ. **wak-ra-* "éveillé", envisagée par K. Brugmann (54). Il convient tout d'abord d'en limiter la portée : malgré leur homophonie, les deux formes ne sont pas superposables. Germ. **wak-ra-* est, comme on l'a indiqué ci-dessus § 1.2.1.1, une forme motivée, parallèle à **bait-ra-/bit-ra-* "amer" sur **beit-a-* "mordre", **fag-ra-* "plaisant" sur **feh-a-/fag-* "se réjouir", etc. Au contraire, i. -ir. **važra-* est une forme synchroniquement immotivée, et probablement un ancien dérivé du neutre **važar-* qu'on peut supposer à la base du v. p. *vazrka-* "grand, puissant". On se gardera donc de les superposer pour reconstruire une forme indo-européenne. Pourtant, il est fort probable que la

(51) *Russisches etymologisches Wörterbuch*, III, p. 467, sous 101.

(52) Voir G. Dumézil, *Mythe et épopée*, III. On rappellera que le nom grec du héros est indissociable de celui de la "belle saison" représenté par *Héra* et les *Heures*.

(53) *La religion cosmique des Indo-Européens*, ch. 8.

(54) *Grdr.*² II 1, p. 349.

"puissance" sur laquelle repose la dénomination du **važra*- ne soit autre que l'éveil de la nature au printemps. Arme du dieu guerrier indo-iranien, l'Indra védique, transférée dans l'Iran avestique au dieu Contrat Mithra qui l'utilise pour punir ceux qui manquent à leurs engagements (55), le **važra* sert initialement à "briser la résistance" du démon nocturne et hivernal **Vrtra*. Ce mythe du cycle annuel, qui n'apparaît pas dans ce que nous connaissons de l'Avesta, se présente dans le Vêda comme un mythe cosmogonique, ainsi que l'a démontré Lüders (56). Mais Lüders n'a pas vu que le mythe védique repose sur un transfert du cycle annuel à son homologue le cycle cosmique (57). D'autre part, le *vrtrahatya* est devenu le prototype de l'offensive victorieuse, et Indra, le dieu guerrier, dès l'époque commune indo-iranienne. Mais une forme plus ancienne du mythe est conservée dans l'épopée nationale arménienne, comme l'a établi Ch. de Lamberterie (58) avec l'histoire de la Ville verte, privée d'eau par un dragon dont les héros, Sanasar et Balthasar, brisent la tête à coup de pierres :

Le dragon tomba, baignant dans son sang, et creva.

Les bouches des sources s'ouvrirent :

L'eau de la source coula abondamment, il en coula, il en coula...

Tous emportèrent de l'eau en abondance

(trad. F. Feydit), (59)

Il s'agit là manifestement d'une réplique du *vrtrahatya* (art. cité n° 58, p.

(55) Voir mon article à paraître dans, *The Punishment of the Perjurer*, *Word*, 44, 1993, 445-457

(56) *Varuna*, I, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1951, p. 183-186.

(57) Voir sa critique des conceptions antérieures, en particulier celle de Hillebrandt, p. 165-183.

(58) *EIE*, 4, 1983, p. 1. et suiv.

(59) *David de Sassoun*, Paris, Gallimard, 1964, p. 139.

23), que ce soit par héritage indo-européen ou emprunt à une tradition iranienne qui nous est inconnue (*ibid.* p. 27) - cette seconde hypothèse étant la plus vraisemblable, si l'on attribue à l'épisode une signification cosmogonique dans l'économie générale de ce cycle, comme je l'ai proposé (60).

Le **važra* (61) est une arme mythologique. Ce n'est en aucune façon une arme réelle, ou un objet usuel (la seule indication en ce sens que cite le *Vedic Index* (II, p. 237) un passage de l'*Aitareya Brāhmaṇa*, 6, 24, 1, où *vājra*-désigne le manche du marteau (61) est manifestement secondaire). C'est aussi une pièce unique : Bartholomae observe que dans le char de Mithra il y a mille massues de jet (*gaḍa*-), mais un seul *vazra* (62). Assurément, le formulaire indo-iranien reconstruit atteste clairement que le **važra* est déjà conçu comme un objet matériel : il est en cuivre (**āyas*-) fabriqué (**takš*-), réalisé par fusion (**sič*-) ; le *Ṛgveda* (1, 80, 6 ; 8, 6, 6) et l'*Avesta* (Yt. 10, 96 ; 132) donnent des précisions sur sa forme. Mais ces indications ne doivent pas faire illusion : comme le marteau de Thor (*mjöllnir* "foudre" ? (63) auquel on l'a comparé à juste titre, le **važra* s'identifie originellement à la foudre (64). Or, on sait que

(60) *EIE*, 2, 1982, p. 18.

(61) Voir B. Schlerath, *Vedisch Vājra*- «die Keule des Indra», *Orbis* 24, 1975, 493 - 518, qui maintient la conception traditionnelle d'une arme mythologique, conçue sous la forme d'une massue, contre W. Ran, qui soutient qu'il s'agit d'un harpon (thèse que ce dernier reprend dans sa réplique, *ORBIS* 25, 1976, 356-8, et *Zur vedischen Albertumskunde* (A.A.W.L. Mainz, 1983 p. 41 et suiv.). Le caractère essentiel de la liaison du *vājra* avec Indra est souligné par le parallélisme des deux formations (en *-ra*-, à ton radical, sur une racine disparue).

(62) *Air. Wb.* col. 488.

(63) Que la forme soit empruntée ou apparentée au v. sl. *mlūnji* "éclair", apparenté au nom de la "neige fraîche" *mjoll* ou tirée de la racine de **mal-a*- "moudre", c'est une désignation de la "foudre" ; le nom du dieu est initialement celui du "tonnerre" (cf. all. *Donnerstag*). On peut évoquer aussi le marteau du Forgeron céleste baltique.

(64) bien qu'il en soit devenu clairement distinct aussi bien dans l'*Avesta* que dans le *Véda*, comme l'a souligné à juste titre J. Varenne, *Cosmogonies*

les armes préhistoriques ont été considérées par de nouveaux arrivants comme produites par la foudre ; d'où leur nom de "céraunies", et de "pierres de foudre", quand il s'agit d'armes de pierre (on rappellera que le *vajra* védique est assimilé parfois à une pierre, Varenne ouvr. cité n° 64, p. 98, et que, dans l'épopée nationale arménienne, les héros utilisent des pierres pour tuer le dragon). Mais si c'est à partir d'armes préhistoriques de cuivre qu'il a été décrit, le **vážra* ne leur doit pas sa dénomination, qui repose sur le phénomène de la foudre printanière, que ce soit comme "lumière" (cf. *vidyút-*) ou "éveil (de la nature)", et, dans ce second cas, **vážra-* rejoint le germ. **wak-ra-*. Par là s'interprète aussi la massue d' *Héraklès* «Celui qui a la gloire de la Belle saison».

4. Conclusion : Filiation des sens et rapport entre les notions

4.1. La direction de l'évolution sémantique

Pour cet ensemble de formes, si on le considère comme unitaire, on posera donc comme premier le sens de "lumière solaire", celui de gr. *augē* (ci-dessous § 4.4.), et sur lequel repose sl. **jugŭ* "sud" ; peut-être plus précisément celui de "apparition (retour) de la lumière solaire" (alb. *agóĵ* "le jour se lève"), bien que le sens de "croissance, augmentation" soit très largement majoritaire. Car si l'on part de ce dernier, il faut poser trois racines indépendantes, en séparant **weg-* "frisch, stark sein" (Pokorny p. 1117) de **aweg-* (etc.) "vermehren, zunehmen" (Pokorny p. 84), comme le suggère à première vue la phonétique, puisque la première se termine par **ĝ*, la seconde par **g*. Mais, comme on l'a rappelé ci-dessus note 6, cette discordance, d'un type connu par ailleurs, n'est pas un obstacle au rapprochement ; c'est seulement un indice de l'ancienneté du rapport entre les formes, comme l'est toute anomalie recons-

védiques, p. 101 : contrairement à Thor, ni Indra, ni Mithra ne sont, même à l'origine, des dieux de l'orage. Mais Zeus et Jupiter ne le sont pas davantage, puisqu'ils représentent le «ciel diurne».

truite de façon sûre. Certes, on observe une certaine répartition des valeurs entre les deux formes : celle d'"éveil" se limite à la forme en *ǵ, mais elle n'y figure pas seule : celle de "force" (lat. *vigeo*, *vegeo*, *vegetus*) établit l'existence d'un lien avec l'ensemble précédent, où ce sens est représenté notamment par l'i. -ir. **áugas-* (**áugar-*). Or, comme on l'a indiqué ci-dessus § 1.1, 2°, il n'est pas aisé de tirer la notion d'"éveil" de celle de "force" ou de celle de "croissance", alors que la filière inverse est naturelle, et apparaît justifiée dès lors qu'est levée l'hypothèse de la répartition dialectale des sens par l'intégration des formes grecque, slave et albanaise exprimant ou incluant la notion de "lumière solaire".

Dans cette hypothèse, la filière se restitue : "(retour de la) lumière solaire → "activité (humaine et animale)", "croissance (végétale)".

4.2. Confirmation : conceptions védiques à l'appui de cette filière

L'hypothèse présentée est illustrée et confirmée par les hymnes *rgvédiques* à *Uṣas* l'Aurore et *Savitar* l'Incitateur, qui accompagne le Soleil à son lever et à son coucher. Ces deux divinités président donc au retour quotidien (et, en ce qui concerne *Uṣas*, également au retour annuel) de la **lumière solaire**. Ce retour provoque l'éveil, 1, 48, 5cd "l'Aurore va, éveillant tout ce qui a des pieds, et fait s'envoler les oiseaux" (sim. 49, 3 ; 113, 4 etc.). L'éveil est renouveau de **vie**, prolongation de la durée de vie, tandis que le sommeil figure la mort, 1, 124, 10 ab :

Eveille, ô généreuse Aurore, ceux qui donnent,

Et que les avares dorment sans jamais s'éveiller !

C'est en elle que "réside le souffle et la vie de tout être" 1, 48, 10 a. L'éveil ouvre la voie à toute forme d'**activité**. L'aurore ouvrant les chemins (il est même dit qu'elle les "éveille" 7, 75, 1d), pousse à s'y engager (7, 79, 3b) pour chercher fortune et gloire, par le négoce ou la *razzia*. L'éveil est une sorte de feu intérieur, qui confère l'énergie ; et l'énergie se manifeste par un regard particulier que dénote le composé *nr-cáksas-* "au regard de seigneur" (et aussi,

appliqué au soleil : "qui regarde les seigneurs") ; ce regard est l'expression de leur énergie mentale (*ménos) (65). Le lien entre ces conceptions apparaît clairement dans un passage où l'Aurore est dite améliorer la vue de ceux qui l'ont faible, 1, 113, 5 :

Pour que celui qui gît en travers (du chemin) se remette en marche,
 Pour que l'un cherche sa subsistance, et l'autre la richesse,
 Pour que ceux qui ont la vue faible voient au loin,
 L'Aurore vient d'éveiller tous les êtres.

De même, Savitar a pour fonction de "pousser" (*sū-*) hommes et bêtes à vaquer à leurs occupations pendant la journée (mais pas au-delà). Il est, comme indiqué ci-dessous § 2.1, à l'opposé de la démons avestique Būšyastā. Celle-là conduit à la mort ; Savitar, poussant à l'activité, favorise la vie et la prospérité : c'est pourquoi il est assez souvent identifié à *Bhaga*-Fortune. (ci-dessous II 1)

Le retour de la lumière est aussi l'image de la victoire, en tant qu'elle triomphe des ténèbres, 10, 170, 2 :

La resplendissante (et) haute Lumière...
 gagnant les prix-de-victoire (*vāja*)...
 Qui détruit les adversaires, qui détruit les résistances,
 qui détruit les démons mieux (que tout autre),
 La lumière est née, elle qui détruit les Asura, qui détruit
 les rivaux. (trad. L. Renou (66)).

Il marque aussi le triomphe de la vérité (*ṛta*) sur le mensonge (*druh*), 7, 75,

(65) Sur la liaison formulaire de *ménos et de *nér, voir *Les Indo-Européens*³ (coll. Que sais-je ?) p. 15.

(66) *Etudes védiques et pāṇinéennes*, 15, p. 11.

1 :

L'aurore, fille du Ciel, vient de briller avec (= amenant à sa suite) la
Vérité ;

Elle vient d'arriver, dévoilant sa grandeur ;

D'exclure les Mensonges, l'odieuse ténèbre,

D'éveiller les chemins, elle qui ressemble le plus aux Aṅgiras.

On voit ainsi par quel chemin la racine étudiée est passée de la lumière à l'éveil, à la vigueur, à la victoire.

Reste la notion de "croissance", notion essentielle et ancienne dans cette racine, puisque c'est sur elle que se fonde la particule discursive tokh. AB *ok* "encore" = germ. **auk* (67). Or les hymnes ṛgvédiques susmentionnés ne font aucune allusion à la croissance animale (seule figure la durée de la vie), ni à la pousse végétale, à laquelle s'applique fréquemment la racine (lit. *ūgis*, *ūgys* "croissance des plantes", tokh. AB *oko* "fruit", A *okar* "plante", B *okaro* "ail", v. irl. *fer*, gall. *gwair* "herbe"). Cette absence peut être attribuée aux conditions climatiques de l'Inde où la pousse des plantes, qui a lieu trois fois par an (68), dépend davantage de la pluie que de la luminosité. Pourtant, c'est bien une forme de la lumière solaire qui est censée résider dans les végétaux. Si surprenante que soit pour nous la conception sous-jacente à un grand nombre de passages des hymnes à Agni Feu, les plantes ont en elles un feu, qui entre avec

(67) Cette identification, proposée par A. J. van Windekens, *Lexique étymologique des dialectes tokhariens*, 1941, p. 78, et reprise dans *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes*, I, p. 78, a remis en honneur une ancienne étymologie du germ. **auk* abandonnée au profit d'un rapprochement avec le groupe du grec *αὐ* "d'autre part" (Torp-Falk p. 5) ; elle est adoptée par E. Seebold, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des germanischen starken Verben* p. 84. sous **auk-a-* "mehren".

(68) *Śatapathabrāhmaṇa* 7, 2, 4, 26 que cite A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, p. 197, n° 501 a.

l'eau de pluie et qui en sort quand, desséchées, elles brûlent . Ainsi, dans ce passage qui met en parallèle la croissance des plantes et celle des enfants, 1,67, 9 :

(Agni) qui croît dans les plantes par l'effet de sa puissance

Ainsi que (dans) les enfants et encore à l'intérieur (des choses) qui germent,

(lui qui est) la pensée-active des eaux...

(trad. L. Renou (69)).

Cette dernière indication identifie Agni à la lumière solaire qui, dans les eaux, donne naissance à l'or, "feu des eaux" (70). Comme, de son côté, la génération animale et humaine est aussi de nature ignée, Agni-Feu est bien le principe premier de toute croissance.

4.3. *H₂éwg-e/os-

4.3.1. Gonda : «énergie vitale»

Cette diversité d'applications s'observe dans le dérivé *H₂éwg-e/os-, pour lequel le sens d'"énergie vitale", proposé par J. Gonda (71) est préférable à celui de "force", mais probablement trop restreint. Au départ, c'est une forme de lumière : d'où les fréquentes associations du substantif védique *ójas-* et de son adjectif *ugrá-* avec les notions lumineuses comme *téjas-* (terme par lequel Sāyana le glose habituellement), *jyótiṣ-* (cf ci-dessous), *vārcas-*, *bhārgas-*, ou

(69) *Etudes védiques et pāṇinéennes*, 12, p. 14.

(70) Voir mon article à paraître *Nomina rerum*, hommage à Jacqueline Manessy - Guitton, 1994, p. 259-271.

(71) *Ancient-Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European nouns in -es/-os*, Utrecht, 1952.

celle de "chaleur de l'ascèse" *tápas*- : l'*ojas* est engendré par le *tapas* selon *Taittirīya Āraṇyaka*, 3, 11, 9 et le *tapas* est qualifié d'*ugrá*- RV 10, 109, 1. La Lumière du soleil est une forme d'*ojas* selon RV 10, 170, 3 (trad. L. Renou (72)) :

Cette lumière, la plus belle des lumières, la plus élevée s'appelle "celle qui remporte tout" (ou) "qui remporte les enjeux", la haute (Lumière)./ Le Soleil qui resplendit puissamment, s'est étendu au loin en sorte qu'(on) le voie, force-dominante (*sahas*), force-redoutable (*ojas*) impossible à ébranler."

Si la lumière solaire est assimilée à une "force", c'est peut-être qu'inversement cette même "force" est d'abord une lumière, et sûrement parce qu'il existe une homologie entre le triomphe de la lumière sur les ténèbres et la force victorieuse qui permet de triompher : c'est pourquoi elle est dite "vaincre les ennemis" (*amitrahā*), "vaincre les étrangers mieux que tout autre" (*dasyu-hántamam*) *ibid.* 2 (cf ci-dessus § 4. 2.).

C'est probablement à cette valeur première que se rattache directement l'adjectif latin *augustus*, sans passer par l'une des valeurs dérivées. Il en va de même pour l'*ojas* que confèrent lors de l'onction royale les feux qui résident dans les eaux, *Aitareya Brāhmaṇa* 6, 6.

4. 3. 2. Dumézil : notion trifonctionnelle

Comme l'a montré G. Dumézil (73), l'adjectif latin conserve la valeur originelle du terme, qui s'est au contraire spécialisé dans le substantif *augur*. Précisons que cette valeur originelle est celle d'"éclat lumineux", et que l'application secondaire à des personnes rejoint l'emploi similaire du v. ind. *śrī* qui, avant d'être un titre honorifique, désigne l' "éclat lumineux" (ci-dessous II 1). Dans cette même étude, il établit que le védique *ojas*- et ses correspondants

(72) *Etudes védiques et pāṇinéennes*, 15, p. 12.

(73) Remarques sur "*augur, augustus*", *REL*, 35, 1957, p. 126-151

avestiques se sont au contraire spécialisés dans la deuxième fonction et désignent non pas la vigueur physique et guerrière mais ce qui en est la condition, mais sans préciser la nature de cette condition. Or un passage du RV qu'il cite et traduit p. 136 donne cette indication, 8, 6, 5 "son *ójas* brille (*tvíṣ-*) quand il roule (*saṃ-vṛt-*) les deux mondes, comme une peau". Une bonne illustration de cette conception de la vigueur et de la valeur guerrière comme lumière est fournie par le personnage médiéval de Gauvain "soleil de toute chevalerie" (*Yvain*, v. 2405-10) dont G.P. Sansonetti rappelle (74) que "ses capacités guerrières croissent au fur et à mesure que l'heure approche de midi". On sait que d'autre part l'aventure qui l'oppose au Chevalier Vert se situe dans le cadre du cycle annuel, d'un solstice d'hiver au suivant, et il paraît probable que ce cadre est un élément essentiel de la signification. Enfin, un **augos* "de troisième fonction" serait à la base du nom d'*Augias* (art. cité n° 73, p. 150). Ici encore, l'emploi s'explique à partir de la nature lumineuse du phénomène, et de l'origine solaire du personnage : Augias, rappelle Dumézil, est fils du Soleil, et c'est à cette origine qu'il doit son succès dans l'élevage, comme l'indique la XXV^e *Idylle* de Théocrite : "C'était le Soleil qui à son fils avait accordé ce don exceptionnel d'être plus riche en troupeaux que tous les hommes et qui, en personne, lui faisait prospérer toutes ses bêtes : aucune des maladies, en effet, qui détruisent l'œuvre des pasteurs ne vint attaquer ses étables, et ses vaches cornues se faisaient d'année en année plus nombreuses et plus belles, car toutes avaient des portées sans mesure et produisaient des femelles..." "Ce texte indique beaucoup plus qu'un rapport avec la troisième fonction. A propos de la santé, rappelons un emploi du v. ind. *ojas* dans les textes médicaux, signalé par Gonda p. 44-46 et mentionné par Dumézil p. 140 n° 1 (qui y voit un aspect particulier de la valeur de "réserve générale de force"). En fait, l'*ojas* doit cette fonction à sa nature de *tejas* "rayonnement calorifique d'activité" selon la formule de J. Filliozat (75). L'*āyurveda* distingue dans l'organisme sept éléments (chyle, sang, chair, graisse, os, moelle, sperme) dérivant d'une

(74) *Graal et Alchimie*, Paris, Berg International (L'Ile Verte), 1982, p. 124.

(75) *Doctrine classique de la médecine indienne*, p. 136.

substance primordiale, le *rasa* "goût". "Les sept substances contiennent un principe liquide de rayonnement *tejas* qui les rend vivantes et se nomme *ojas*, c'est-à-dire "force" (76). Suśruta précise : "L'*ojas* est de la nature de Soma, onctueux, blanc, frais, substantiel, fluide, pur et doux ; il est le siège principal de la vie" (77).

Cet *ojas* est donc proche du feu *Vohu-fryāna* de l'Avesta que J. Darmesteter (78) définit en ces termes : "c'est le feu qui brûle dans le corps de l'homme (où il se manifeste par la chaleur vitale)".

La tripartition fonctionnelle que Dumézil a discernée dans les diverses applications de l'**H₂éwge/os* rappelle la "classification sociale des feux" de la société avestique, telle que la formule le *Grand Bundahish* (trad. Darmesteter, *ibid.* p. 151) : "le feu *Farnbag* est le feu du prêtre... le feu *Gūshnap* est celui du guerrier, le feu *Bûrjîn Mitro* celui de laboureur". Et dans son commentaire au *Štôrza*, Neriosengh précise ainsi leur rôle : le premier "fait les docteurs savants et habiles", le deuxième "rend les guerriers plus rapides et plus braves", le troisième "rend les laboureurs plus actifs, plus experts dans l'agriculture". Une triade voisine est celle des *x'arnah* que perd Yima, l'un après l'autre, dans la décadence qui mène de l'âge d'or à l'âge actuel (79) : ce sont ceux des trois classes de la société, dont ils représentent les charismes respectifs. Or, comme l'indique l'origine du terme, qu'il ne faut pas séparer du nom du "soleil", av. *x'ar-*, véd. *svâr-* (80), le *x'arnah* est de nature solaire : c'est une lumière intérieure, qui peut éventuellement se manifester à l'extérieur, que ce soit sous la forme d'une auréole ou, quand il quitte Yima, sous la forme d'un oiseau (Campanile, dans l'étude citée n° 45, compare à juste titre l'"oiseau de la furie

(76) *ibid.* p. 22.

(77) *Sūtra* 15, 14, trad. Filliozat, *ibid.*, p. 136.

(78) *Le Zend-Avesta*, I, p. 149 et suiv.

(79) Voir mon article cité note 2.

(80) Voir *BSL* 1993 II, c. r. 51.

guerrière" irlandais).

4.3.3. Feu, ardeur guerrière et guérison (ou immortalité)

La nature ignée de l'*H₂éwgos a pour contre-partie la vertu curative du feu qu'illustrent parallèlement un récit du *Śatapathabrāhmaṇa* et un passage de la *Seconde bataille de Mag Tured*. Selon le *ŚB*, 2, 2, 2, 8-15, dieux et démons en guerre étaient dépourvus d'âme (*ātman*) et donc mortels. Seul, Agni, le Feu, était immortel, et assurait la survie des uns et des autres. Mais ceux des dieux qui tombaient au combat mouraient. Les dieux ayant le dessous tentent vainement de négocier un partage du feu. Les démons refusent et cantonnent le Feu dans des tâches vulgaires, tandis que les dieux le placent "à l'intérieur d'eux-mêmes" (*antarātman* : jeu verbal fréquent entre *ātman*- "âme" et *ātman*-pronom réfléchi) : les voilà donc immortels, et c'est ainsi qu'ils triomphent des démons. Cette conception du Feu comme principe d'ardeur guerrière, d'où son qualificatif védique de *vaiśvānarā-*, dérivé à *vrddhi* de *viśvānara-* "possédant, pouvant donner toute force", et principe d'immortalité, ou tout au moins de guérison, se retrouve dans un passage de la *Seconde bataille de Mag Tured*, § 123 (81) : les Túatha Dé Danann (dieux) affrontés aux Fomores (démons) trouvent un moyen de "mettre de l'ardeur" (*bruth*) dans les guerriers blessés, qui étaient ainsi guéris, et rendus plus ardents le lendemain. On retrouve les deux effets du feu : ardeur, guérison (immortalité). Notons au passage que ce feu provient à la fois de l'eau d'une source dans laquelle les dieux-médecins plongent les patients et de leurs incantations : feu de la parole (82), feu des eaux

(81) Le passage est ainsi traduit par Elizabeth A. Gray, *The Second Battle of Maige Tured*, published by the Irish Texts Society, 1982, p. 55 :

Now this is what used to kindle the warriors who were wounded there so that they were more fiery the next day : Dían Cécht, his two sons Octriuil and Míach, and his daughter Airmed were chanting spells over the well named Sláine. They would cast their mortally-wounded men into it as they were struck down ; and they were alive when they came out. Their mortally-wounded were healed through the power of the incantation made by the four physicians who were around the well.

(82) Voir mon article *EIE*, 1988, p. 99-130.

(83), deux images héritées. Cette conception du feu guérisseur suprême semble être à la base du célèbre aphorisme d'Hippocrate (84) "Ce que les remèdes ne guérissent pas, le fer le guérit ; ce que le fer ne guérit pas, le feu le guérit ; ce que le feu ne guérit pas doit être considéré comme incurable". Secondairement appliquée à la cautérisation, cette maxime reflète initialement la hiérarchie fonctionnelle des trois formes de médecine (85), où le feu tient la première place, celle de la première fonction, réservée généralement aux "formules", c'est-à-dire aux charmes. Les charmes curatifs seraient donc une forme du «feu de la parole».

4.4. *H₂éwge/os- et grec -augēs, augē

4.4.1. Les deux *aûgos du grec

Ces observations conduisent à voir dans *H₂éwge/os- la base des adjectifs grecs en -augēs (86) "brillant, clair ; que l'on aperçoit au loin ; qui aperçoit au loin". Le substantif aûgos qu'ils "peuvent supposer", selon le terme de Chantraine (qui avait envisagé de le rapprocher de skt. *ójas-*, *La formation des noms en grec ancien*, p. 426) n'est autre que celui qui, à partir du sens d'"éclat lumineux", "lumière intérieure" a pris les sens de "force", d'"énergie", de "vitalité", etc. et qui, selon Dumézil, est aussi à la base du nom d'*Augias* (ci-dessus 4.3.2).

4.4.2 *aûgos et augē

*H₂éwge/os- et son doublet *H₂éwgr- (av. *aogar-*) et peut-être l'hapax rgvédique *ogaṇá-*, Mayrhofer EWA I, 276 forment avec l'étymon du nom grec

(83) Voir mon article cité note 70.

(84) *Aphorismes*, VII c. 87, cité et traduit par J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 223.

(85), E. Benveniste, *RHR*, 130, 1945, p. 5-12 ; J. Puhvel, *Indo-European and Indo-Europeans*, 1970, p. 369-382.

(86) Liste chez P. Chantraine, *DELG*, I, p. 137.

de la "lumière du soleil" et de l'"éclat du regard" *augē*, qu'on peut reconstruire comme $*H_2\bar{e}wg\acute{e}H_2-$, un trio dérivationnel d'un type connu, attesté par les trois formes du nom védique de l'"aurore", *uṣ-ás-*, *uṣ-ár-* et *uṣ-ā-* (87)

D'autre part, le dénominatif *ojāyá-* moy. «montrer sa force» repose sur un doublet $*ojā-$ qui recouvre exactement le grec *augē*.

4.4.3. $*H_2\bar{e}wge/os-$: le charisme nobiliaire et royal

Ce principe, identique par nature à la lumière éclatante du ciel du jour ou du soleil, est celui de la caste supérieure (comme le *sattva* dans l'Inde brahmanique, ci-dessus Introduction). C'est l'éclat lumineux que dans les poèmes eddiques, le *Chant de Ríg* attribue à Jarl, str. 34, le représentant de la caste nobiliaire germanique des $*eri/ula-$ (88): il a les cheveux blonds clairs (*bleikr*), les joues brillantes (*bjartr*) et ses yeux sont effrayants (*atall*) comme ceux d'un petit serpent, sans nul doute en raison de cette lumière intérieure qu'il a en lui. Rappelons que le grec *augē* désigne aussi l'"éclat du regard". Les strophes suivantes indiquent ses attributions : c'est un guerrier (str. 35 et 37), et aussi un chef (str. 36), auquel Ríg (le dieu Heimdall, qui est le Feu divin (89)) lui enseigne. Les strophes 43 à 45 énumèrent les runes qu'apprend son plus jeune fils, le futur roi : elles correspondent aux différents domaines de l' $*H_2\bar{e}wge/os-$, tels que nous les avons passés en revue ci-dessus § 4. 3. Outre "force et vigueur de huit hommes" (*afl ok eljun átta manna*) - l'*ojas* d'Indra -, les runes confèrent les pouvoirs thaumaturgiques en particulier dans le domaine médical (on pense aux rois thaumaturges de l'époque médiévale, et aussi à l'*ojas* des textes médicaux), dans le domaine de l'esprit, et dans le monde physique. De plus, elles lui permettent de comprendre le langage des oiseaux - comme l'*augure* romain.

(87) Debrunner, *Alt. Gr.* II 2 § 125 : "Mehrere Stämme auf -as- finden sich im Wechsel mit solchen auf -ā-, -a- und -ar-".

(88) Sur ce nom, voir *EIE*, 15, 1985, p. 43-50.

(89) F. R. Schröder, Heimdall, *PBB*, Tübingen, 89, 1967, p. 1-41.

4.5. Parallèle : véd. *jyótiḥ*

On invoquera pour terminer le parallèle de véd. *jyótiḥ* qui désigne la "lumière", y compris la lumière intérieure de l'illumination, dans les termes mêmes de J. Gonda (90) : "The term "light" (*jyótiḥ*) is further used for "victory" RV 8, 16, 10 *kartāraṃ jyotiḥ samatsu* ["(Indra) qui procure la lumière (= la victoire) dans les combats"] ; for "welfare" (...) 1, 117, 21 ["O Aśvins, semant le blé avec le loup, extrayant le liquide-nourrissant pour l'homme, ô merveilleux, soufflant dans la trompe contre l'étranger, vous avez fait une vaste lumière pour l'Aryen"] ; for "welfare, well-being" (as opposed to the darkness of hunger and distress)" (VS 12, 73) ["soyez dételés, ô inviolables (bovins), marchant vers les dieux ! Nous voici parvenus à la rive-opposée de cette ténèbre, nous avons atteint la lumière", si on l'entend selon ŚB 7, 2, 2, 21 "ténèbres signifie sans doute famine"]. Soma is (RV 9, 94, 5) implored "to make a broad light" ["Coule pour le breuvage-réconfortant, la force, le cheval, la vache ; fais une vaste lumière"] (cf. 9, 35, 1 and VS 6, 33) and to win sun and light and all forms of happiness (RV 9, 4, 2) ["Gagne la lumière, gagne l'éclat-solaire, et toutes bonnes-fortunes"] ... Hence also 6, 47, 8 *urūṃ no lokam anu neṣi vidvān svarvaj jyotiḥ abhayaṃ svasti* (Indra is addressed) ["Toi qui sais, conduis-nous par le vaste monde vers la lumière solaire, la sécurité, pour notre bien-être"]. Rappelons enfin à ce propos que pour l'Inde védique le monde est une "vaste clairière", *urú-loká-*, puis *uloká-*, et finalement *loká-* (véd. *loká-*, originellement *"clairière", < i. -e. **le/owk-ó-*, est proche de vha. *lōh*, < **lōwk-o-* (91), forme qui est également à la base du

(90) *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, Mouton, 1963, p. 274 et suiv.

(91) Conformément à la loi de Verner, le maintien de la spirante sourde dans vha. *lōh* (ainsi que dans va. *lēah* masc., génitif *lēas*, "pré", "terre non cultivée") atteste un ancien ton radical. La différence de place avec la forme indienne peut s'expliquer soit à partir de deux formations indépendantes **lowk-ó* (ou **lew-ó-*) et **lōwk-o-*, soit plutôt -puisque l'on n'observe pas entre les formes le contraste habituel entre le type **tom-ó-* "coupant" et le type **tóm-o-* "coupure" - à partir d'un paradigme mobile comme celui de lit. *laukas*, pl. *laukaī*, si toutefois l'on admet qu'il en a existé de tels dans la flexion

lituanien *laũkas* "champ" : cette *kenning* védique illustre la place que tient la lumière dans cette antique vision du monde.

II. DE LA LUMIÈRE À LA FORTUNE, À LA CROISSANCE ET À LA VITALITÉ

1. De la lumière à la fortune

De la lumière solaire à la fortune, aux deux sens de ce terme - chance et richesse - la filiation est claire pour la notion avestique de *xvarnah* et pour les emplois de véd. *svār* tels que RV 7, 90, 6 «les puissants patrons qui nous confèrent le soleil (*svār*) sous la forme de vaches, de chevaux, de biens, d'objets d'or» : elle passe par l'or (cf note 70). L'intermédiaire peut aussi être la gloire, comme pour les deux représentants de la racine **krey-* "briller", grec *kreiōn* et le groupe indo-iranien de véd. *śrī-*, av. *srī-*. Au départ, c'est un éclat lumineux (p. ex. celui de l'aurore : dans les hymnes aux Aśvins du *R̥gveda*, la Fille du Soleil est fréquemment désignée par ce terme), d'où l'éclat de la gloire, qui à son tour fonde la puissance : gr. *eurū kreiōn* a dû signifier initialement «dont le renom s'étend au loin», d'où «dont le pouvoir s'étend au loin». Et l'éclat de la richesse : le *śreṣṭhin* des textes brahmaniques est d'abord un "notable", avant que le terme se spécialise dans la désignation du président d'une guilde. Car à l'inverse la richesse confère la gloire, comme en témoignent plusieurs passages védiques et avestiques. On peut supposer une filiation similaire pour le groupe de véd. *śunā-* «réussite, prospérité», gâth. *spōncā aspōncā* (Y 45, 9) «heur et malheur», *spōnta-* (et lit. *šveñtas*, v. sl. *svetŭ* "saint"), en le rattachant à la racine **kew-* "briller" (Pok. 595) qu'on trouve p. ex. à la base du nom indo-iranien du "matin" et du "lendemain", v. ind. *śvāḥ* etc. plutôt qu'à la racine **kew(H)-* "gonfler", "creux" (Pok. 592).

Les divinités matinales sont liées à la fortune et à la prospérité, ainsi qu'à la vitalité sous toutes ses formes : les Aurores sont à la fois riches (l'or de l'Aurore, Hélène et ses trésors, etc.) et amoureuses. Le dieu védique Savitar,

thématique.

qui "pousse devant lui" le soleil, est identifié à Bhaga-Fortune. Pūṣan, autre dieu matinal, règne sur la fécondité des troupeaux. Le rapport joue dans les deux sens : des dieux de la fécondité peuvent devenir des dieux matinaux. C'est le cas des Jumeaux divins "fils du Ciel diurne" qui semblent avoir été identifiés initialement à l'étoile du matin et à l'étoile du soir. Les aurores elles-mêmes présentent des vestiges d'une double nature originelle, matinale et vespérale : elles sont liées initialement au "ciel rouge" **rég*⁹²os. Il en va de même pour Savitar ; mais, contrairement aux précédents, il a conservé cette double fonction : éveilleur matinal, c'est lui qui fait rentrer bêtes et gens au coucher du soleil.

2. De la lumière à la croissance

L'évolution qui conduit de la lumière (ou du feu) à la croissance des végétaux et des animaux, à leur vitalité, à la joie de vivre, est illustrée par le rapprochement usuel entre d'une part le groupe étroitement lié du grec *thállein* "pousser, être florissant" et de ses correspondants immédiats, l'arménien *dalar* adj ; "vert, frais", subst. "la verdure" (92) et le verbe albanais *dal*, prétérit *dola* "pousser", et de l'autre celui des formes germaniques en **del-*, **dal-* exprimant l'éclat, la luminosité (les noms propres de personnages mythologiques lumineux : *Delling* "le père de Dag "jour", le dieu Feu *Heimdall* (93), et *Mardoll*, autre nom de la déesse Freyja (94) la fierté (v. angl. *deal*(l), et leurs correspondants celtiques, comme v. irl. *dellrad* "éclat". Il reste peut-être des traces du sens de "pousser" dans les quelques formes germaniques réunies par Falk-Torp p. 203-4 sous **del-* "blühen" : le nom du "fenouil" **deli* (etc.), all. *Dill*, celui de l'"ombrelle" **dulpan-*, all. *Dolde*, et celui du "rameau", vha. *tola*. Mais ce groupement s'appuie sur celui des formes grecques, arménienne et

(92) n° 107 des "echtarmenische Wörter" de l'*Armenische Grammatik* de H. Hübschmann.

(93) "der die Welt beleuchtet" ? R. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, p. 165, et cf. Schröder, art. cité note 89.

(94) "vielleicht ist M. "die das Meer Erleuchtende", Simek, *ibid.* p. 250.

albanaises précitées. Or le rapport, sur lequel Walde-Pokorny I p. 865 et Pokorny p. 234 formulent seulement des réserves d'ordre sémantique, se heurte à une difficulté phonétique : ces formes paraissent reposer sur une racine **dhal-* (ou **dhâl-*) alternant avec **dhāl-* (grec *thāl-* = alb. *dol-* ?) qui serait incompatible avec la base **dhel-* des formes germaniques et celtiques. Il faut donc supposer, avec M. Camaj (95), que les formes albanaises reposent sur une racine à vocalisme **e*, sans pour autant adopter le rattachement à la racine **del-* "fendre" qu'il propose à la suite de Çabej. Dans cette hypothèse, l'alternance des formes grecques serait à considérer comme secondaire ; le degré *ā* serait refait sur le degré *ā*, issu d'un degré zero, sur le modèle de *stā-* : *stā-*, etc.

Quant à la filiation des valeurs, elle ne fait pas difficulté. L'idée d'un feu qui, passant par l'eau de pluie, pénètre dans les végétaux, est elle aussi bien attestée, en particulier dans les textes védiques. Il n'y a donc aucune difficulté sémantique à poser une filière menant du feu ou de la lumière à la luxuriance végétale et à la vitalité.

Notes additionnelles : 1- "l'âme (lumière ?) sèche est la plus sage et la meilleure" (Héraclite).

Comme me l'indique Jean Lallot, le rattachement de gr. *augē* au groupe de **aūgos* engage à reconsidérer la correction apportée au texte du fragment 68 d'Héraclite (Marcovich), *aūē psukhē* "l'âme sèche", alors que les *testimonia* unanimes indiquent *augē ksērē psukhē* "l'âme lumière sèche". La conception de l'âme comme "lumière sèche", c'est-à-dire non obscurcie par les vapeurs de la passion ou de l'ivresse, exprimées par la racine **mad-*, est proche de celle de la *Kaṭha Upaniṣad*, 4, 13, de l'âme comparable à un "éclat-lumineux sans fumée" (*jyotir iva adhūmakāḥ*). Il appartient aux spécialistes de décider si le texte des *testimonia* doit être maintenu, ou si, au contraire, une survivance de la conception de l'âme comme "éclat lumineux" explique l'altération supposée.

(95) *Albanische Wortbildung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1986, p. 37-38.

3. La " lueur rougeâtre du combat "

La notion d'«aurore guerrière» survit peut-être dans le monde nordique sous la forme de la «lueur rougeâtre du combat», v. isl. *vígroði*. Dans sa première attestation, *HH* II 19, la «lueur rougeâtre du combat» est le signe des intentions belliqueuses de ceux sur qui elle brille, mais sans qu'on puisse déterminer la nature du phénomène, faute de précisions. Apercevant Helgi sur le bateau, son adversaire Gudmund observe : "la paix ne me semble pas à la pointe de l'expédition" (parce que, commentent Gering et Sijmons, *Komm.* II p. 120, à la str. 22³, Sinfjotli a déployé l'étendard du combat à l'étrave), «la lueur rougeâtre du combat illumine les vikings». Ces mêmes commentateurs ajoutent : «vraisemblablement une lumière rougeâtre dans le ciel, que l'on a interprété comme le présage d'un combat imminent". Mais ils n'identifient pas cette lumière, dont l'impersonnel *verpr* masque l'origine. Il en va de même pour deux autres attestations ultérieures dans lesquelles ils voient des imitations de ce texte. Mais un passage de la «saga légendaire» de saint Olaf est plus explicite : *Óláfs saga hins helga*, hsg. und üb. von Anne Heinrichs u.a., Heidelberg, C. Winter, 1982, p. 190, l. 29-30 : avant le combat où périra Olaf, son ennemi Kalf a une «vision» : «La rougeur du combat brille dans les nuages avant que le sang n'atteigne la terre. Grandes sont les menaces ; le soleil ne parvient pas à briller». Il s'agit manifestement de l'aurore d'un jour où le ciel est couvert. Le présage sinistre qu'en tire Kalf ne sera pas confirmé par l'événement puisqu'il sera victorieux, comme Helgi dans le texte précédent. On notera que la saga, un peu plus haut (*ibid.* p. 184 l. 27 et suiv.) signale qu'Olaf s'est endormi peu avant le combat, et s'est vu monter au ciel. Si ce rêve annonce sa prochaine élévation à la sainteté (l'auteur insiste sur ce point), le sommeil préfigure sa mort. Par sympathie pour son héros, l'auteur a quelque peu infléchi la symbolique du présage, comme dans le cas précédent. Mais la confrontation entre les signes et les événements correspondants aboutit aux deux homologies établies ci-dessus :

aurore (éveil) : victoire

sommeil : défaite, mort

Quant au *vígroð* nt. que mentionnent Gering et Sijmons, et que, dans son lexique, Hans Kuhn considère comme obscur, il s'agit d'une leçon isolée de *Vm* 51 *at vígroði*, là où les autres manuscrits lisent *at vígþroti*, forme non attestée par ailleurs, mais qui s'interprète sans peine comme «à la fin du combat». Voici ce qu'en pense F. X. Dillmann (lettre du 6 mars 1994) :

«En ce qui concerne la strophe 51 du poème mythologique *Vafþrúðnismál*, il ne me paraît pas prudent d'accorder tant d'importance à la leçon du Codex Upsaliensis, *at vígroði* : cette strophe est en effet transmise par les deux principaux manuscrits des poèmes eddiques et par les quatre principaux manuscrits de l'Edda de Snorri, or seul l'un de ces derniers donne la leçon *at vígroði* alors que les cinq autres offrent en commun la leçon *at vígþroti* ; la leçon d'Upsaliensis apparaît ainsi clairement secondaire et doit sans doute s'expliquer au mieux comme une faute de lecture de la part du scribe (On conçoit aisément en paléographie norroise la possibilité d'une confusion entre *-þroti* et *-roði*, d'autant plus que dans le Codex Upsaliensis, comme j'ai pu le vérifier à l'aide de mon édition fac-similé de ce manuscrit, le mot est orthographié «vigroþi», la forme «-roði» n'étant qu'une graphie normalisée par les éditeurs et les lexicographes...).

De plus, le sens de la leçon donnée par les cinq autres manuscrits est pleinement satisfaisant dans ce contexte, à l'inverse de celui de la leçon transmise uniquement par Upsaliensis. Si nous acceptons cette dernière, il faudrait en effet entendre la strophe de la sorte :

«Modi et Magni posséderont Miolnir lors de la rougeur du combat / lors de la lueur rougeâtre du combat / lors de l'aurore guerrière de Vingnir (i.e. : Thor). » Cela viendrait indubitablement contredire le sens général de la strophe (cf. les trois premiers vers) et celui du déroulement du Crépuscule des dieux, car Modi et Magni n'interviennent nullement au cours de celui-ci, ils ne reçoivent pas le marteau Miolnir pendant le terrible combat entre les dieux et les monstres, mais après le drame eschatologique. (Pendant l'affrontement avec le serpent de Midgard, Thor utilise bien entendu son arme...) »

Qu'il s'agisse du masculin *vígroði* ou de l'improbable neutre *vígroð*, rien n'indique une personnification de la notion; à plus forte raison un rapport mythologique avec les Aurores guerrières, féminines. Le témoignage se limite au lien établi entre le rouge de l'aurore et celui du sang versé au combat.

Jean HAUDRY

III- DE L'EVEIL A LA VICTOIRE : celtique *boudi-

Le thème *boudi- est attesté aussi bien en celtique continental qu'en celtique insulaire.

C'est en irlandais que ses emplois sont les plus significatifs. Il est répertorié sous la forme *búaid* au DIL B 221, 43 - 222, 79 et donné comme un *i*-thème neutre, avec la remarque qu'il fut peut-être antérieurement un *ā*-th. féminin. Sa forme la plus ancienne est *boid* "(ad) brauuim" en Wb¹. 24a16. Il est traduit par : (a) 'victory, triumph' ; suivi d'un génitif déterminatif, en particulier dans les contextes religieux, il prend le sens de 'victory, palm, crown, &c. (of martyrdom, penitent's death, &c.) Cf. aussi *b. n-ailithre* 'the prize of pilgrimage' *Ir. Review* 1912 250 § 19. ; (b) 'special quality or attribute gift, virtue' (*JCS* 1, 98-104) ; pre-eminence, excellence ; prerogative' ; suivi d'un G. : 'the choicest, best' ; (c) 'good, advantage, profit, benefit' (employé en ce sens dès les Lois ; cf. plus loin le témoignage gaulois). Le LEIA B 107-108 confirme ces indications : 'victoire, don, vertu spéciale, avantage, profit'. Bachellery, qui a rédigé l'article, ajoute la remarque intéressante suivante : 'ce don (*buaid*) semble être le correspondant positif du *géis* "tabou" : le héros perd ses vertus naturelles sitôt qu'il enfreint les tabous'. Il renvoie à M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes* 92s où *buada* 'supériorités' du héros est assimilé aux 'facultés' (*cynneddfau*, de *deddf* 'law, decree' &c. de **dedmā*, sur $\sqrt{*d^heh_1}$ -) du héros gallois "par quoi il se distingue du commun des mortels". La saga *Aided con Culainn* (éd. A. G. Van Hamel, dans *Compert c. C.*) dit notamment : *gur coiled a gesa , gur brised a buada*, traduit "(Cúchulainn vit) que ses interdits avaient été violés et que ses vertus étaient anéanties". Parmi les dérivés, il faut surtout citer *buadach* "victorieux, triomphant". Il n'est pas sans intérêt de mentionner le récit *Echtra Condla*, l'aventure de Conle (éd. H. P. A. Oskamp, *ÉC* 14/1 1974 207-228) où le héros est entraîné à suivre une fée du *sid* dans l'outre-monde merveilleux où règne "un roi victorieux" (*rig boadag*), un roi immortel, un roi sans larmes, sans affliction dans son pays depuis qu'il s'empara de la royauté". On a discuté si *boadach* était un adjectif ou le nom du roi ; le premier est le plus probable, mais même si on devait accepter le second, il n'en demeurerait pas moins que le sens en était fort clair et cette épithète

convient bien au roi merveilleux qui règne sur cette terre des femmes et des jeunes filles que "bien qu'elle soit lointaine, nous [la fée et Conle] atteindrons avant qu'il ne fasse nuit" (*cid cein ricfem ria n-aigid*) alors que la fée vient de dire : "je vois que le soleil se couche" (*adchiu tairinde in ngrein*) : tout ce long voyage s'accomplit donc au crépuscule.

Le mot est bien attesté en brittonique également. Dès le britannique ancien, on trouve le nom de la célèbre reine *Boudicca* (Tacite, Ann. 14 ; Diodore 62,2 [écrit *Βουδουίκα*], cf. Holder, ACS I, 497 s.) dont le nom ne peut guère signifier autre chose que "la victorieuse". En néobrittonique, l'attestation la plus ancienne est le vieux-breton *bud* /byð/ glosé "bradium" pour "brabium, brabeum, brauium" de *βραβεῖον* "gain, profit". On cite aussi les anthroponymes vBr. *Bud-hoiarn*, *Bud-uolou*, *Bud-hemel*, litt. "fer, lumière de victoire, semblable à la victoire"), cf. Fleuriot DOB 91, 406. Le mot ne semble pas attesté en moyen-breton mais il a peut-être survécu, contaminé par *beuz* "buis", dans l'expression rare *an dra-se zo beuz avat* "cette chose est pourtant excellente, supérieure", équivalent à peu près au tour familier "c'est du tonnerre !". Sous la forme *buz*, le mot a été repris par la langue littéraire, adapté sans aucun doute du gallois avec le sens de "victoire" (GIB² 341) tandis que la néologie technique l'empruntait, toujours sous la forme *buz* m. au vieux-breton avec le sens de "profit" et son dérivé *buzad* m. avec celui de "bénéfice" (*Ger. ar brezh. arnevez* 56 [1980]). En gallois, il est attesté depuis le Livre Noir de Carmarthen, *but* (5 x), *bud* (1 x), *bvt* (1 x) où il a le sens de "profit", gain ; bénédiction, faveur" (cf. A.O.H. Jarman, *Llyfr Du Caerfyrddin* 127 [Caerdydd 1982]). Il se prononçait alors /bʊð/, mais il est resté toujours vivant, aujourd'hui prononcé /bið/ (cf. *Geiriadur Prifysgol Cymru* 345) toujours avec le sens de "profit, bénéfice", et non de "victoire" qui semble propre à l'irlandais et aux anthroponymes : sa réutilisation en ce sens par le breton littéraire est très artificielle et provient sans aucun doute des commentaires d'érudits du début de ce siècle, Meven Mordiern en particulier, qui eurent une grande influence sur les écrivains.

L'étymon postulé par l'irlandais **boudi*, *i*-thème neutre (l'hypothèse d'un *ā*-th. féminin antérieur est sans fondement) est en fait attesté en celtique

continental ancien dans l'inscription gauloise dite du plat de Lezoux, analysée par L. Fléuriot, *ÉC* 17 1980 133, où on lit (ligne 5) *pape boudi macarni* traduit, avec vraisemblance, comme un datif : "pour tout profit nourrissant, tout avantage en nourriture". C'est donc encore ce même sens économique que l'on trouve ici comme en brittonique. Néanmoins, les nombreux composés anthroponymes cités par D. Ellis Evans, *Gaulish Personal Names* 156-158 (Oxford 1958), de même que les dérivés, paraissent plutôt avoir le sens de "victoire".

En dehors du celtique, le rapprochement le plus voisin est avec le théonyme germanique *Baudi-hillia* qui se trouve dans une inscription de Housesssteads sur le mur d'Hadrien (Whatmough, DAG 836, 939 ; E. Polomé, *Ogam* 6 1954 168 et n. 77). Il convient d'écarter les rapprochements avec nAh. *Beute* emprunté au mAb. *bū(i)te*, trop peu assurés et qui ne semble pas un emprunt du germanique au celtique (malgré les doutes de Seebold (-Kluge) 81 ; cf. Polomé, *I. c.*).

Pokorny, IEW 163, isole un *boud^hi-* "Sieg" ? dont seul le théonyme germanique est rapproché. Il semble pourtant qu'une explication par Ie. *b^heud^h-* "wach sein", &c. (IEW 150-152) soit assez naturelle. Il n'y a évidemment aucune difficulté phonologique ni morphologique à la formation d'un nom d'action sur cette racine qui, par ailleurs, est abondamment attestée au degré nul en celtique (Ga. *bodd* "will, goodwill" (GPC 294), mCo. *both* "volonté", vIr. *buide* "satisfaction, reconnaissance, remerciement, faveur" (LEIA B 113s.), vBr. *bod-* "contentement, faveur, satisfaction" (DGB 87, 403), &c.). Le Ga. *rhybudd* "warning" semble une formation ancienne du fait de son /b/ occlusif et être directement tiré d'une forme verbale : il suppose **b^he/oud^h-*, exactement comme notre mot et son rattachement à la racine Ie. citée n'est mis en doute par personne.

Sémantiquement, il faut donc partir, en celtique, de la notion d'*«éveil» et de là à celle de «victoire». Ce n'est qu'à partir de ce dernier sens que l'on passe

à la notion de "gain, profit". La démarche à ce propos est exactement celle que l'on trouve dans **k"enno-tamiko*- qui a donné en gallois le nom du "prince" ; chef", *pendefig*, mais, en breton (avec métathèse) "riche" mBr. *pinuyzic* (cf. E. Hamp *ÉC* 14/1 1974 189 s.) C'est parce que le chef obtient la victoire qu'il devient riche et réalise des profits et non pas parce que l'on est riche que l'on devient chef...

Pour sacrifier à l'habitude, tous les anthroponymes ont été interprétés d'après un des sens de l'irlandais par "victoire/victorieux". On peut nanmoins se demander si bien plutôt que "victorieux, qui a remporté un combat" au sens moderne, il ne s'agit pas de celui "qui jouit des *búada*", des "vertus", autrement dit "qui est éveillé".

Goulven PENNAOD

LA DERIVE DES SIGNIFIES

NOTE SUR L'ALCESTE D'EURIPIDE

1. Comment lire ?

Le 27 mai 1961 Charles Joatton, professeur au Lycée du Parc, à Lyon, – l'un de nos maîtres très chers, à la mémoire de qui nous dédions ces lignes – fit représenter à l'Odéon du Théâtre romain de Fourvière une traduction en vers de l'*Alceste* d'Euripide. Nous avons sous les yeux l'exemplaire dont il nous fit alors présent : une dédicace amicale nous invitait à admirer ce "poème à la gloire de l'amour conjugal", et un Avertissement fort spirituel définissait la pièce comme la célébration d'une triple fidélité : "fidélité dans l'affection qui lie les serviteurs aux maîtres et les maîtres aux serviteurs (Alceste n'est-elle pas une "mère" pour ses esclaves ?)", fidélité dans l'amitié, telle qu'on la trouve chez Apollon et Héraclès, fidélité dans l'amour. Ces formules ne nous avaient posé jadis aucun problème, mais il n'en va plus de même aujourd'hui. Il nous semble en effet que notre maître, en parlant de l'amour et de la fidélité *sub specie aeternitatis*, s'inscrivait dans une tradition assurément vénérable, puisque directement issue de l'Humanisme, mais reposant sur une attitude illusoire :

l'idée selon laquelle les Anciens, des Archaïques aux Sages contemporains du premier christianisme, auraient vécu des expériences et élaboré des notions définitivement acquises pour l'humanité ultérieure, que nous pourrions répéter et reprendre à notre compte sans changement en dépit des vicissitudes de l'Histoire. Or, il est clair qu'ici, comme partout peut-être, les mots nous trompent. Pour prendre un exemple familier : le grec *πατήρ* et le latin *pater* subsistent, à peu près inchangés, dans l'italien *padre*, le français *père*, l'anglais *father*, l'allemand *Vater*, etc. ; mais qu'y-a-t-il de commun entre le chef de famille antique, disposant du droit de vie et de mort sur les membres de sa maison, et le géniteur de rencontre qui lui a désormais succédé ? La permanence des signifiants suggère à tort celle des signifiés ; et ce qui vaut pour la notion de paternité vaut aussi bien pour celles d'amour et de fidélité – de même, il faut le postuler, que pour l'ensemble des représentations traditionnelles (1).

Deux siècles d'historicisme et plusieurs décennies de structuralisme auraient dû rendre une telle remarque banale. Dès 1774, dans un petit écrit qui peut passer pour l'un des manifestes de l'historicisme, Herder mettait en garde contre le processus d'abstraction indissociable du langage. Celui-ci, expliquait-il, ne peut rendre compte de la réalité vivante dans son unicité ; recourant aux notions figées du lexique, il n'en livre qu'une ombre exténuée. Pour comprendre un être historique, peuple ou individu, il faut le replacer – et aussi bien se replacer – dans son contexte et dans la continuité de sa durée. Puisque le singulier ne tient son sens que de sa relation au Tout et que celui-ci est en évolution constante, la permanence des singularités à travers les âges n'est qu'apparente, et c'est à tort que "nous croyons tous avoir maintenant encore les instincts paternels, domestiques et humains tels que les possédait l'Oriental, le loyalisme et l'application aux arts tels que les possédait l'Égyptien, la vivacité

(1) Nous retrouvons là le problème des "similitudes" soulevé par Paul VALÉRY à propos du mot *peuple* (*Regards sur le monde actuel*, éd. La Pléiade, II, 918-919).

phénicienne, l'amour grec de la liberté, la force d'âme romaine... " (2). L'âme d'une époque est totalement présente à elle-même en chacun de ses avatars, elle "imprime sa marque" à tous les penchants et à toutes les forces psychiques ; "colore" tous les actes des hommes, même les plus indifférents, si bien que nous devons nous installer en son centre pour appréhender ses manifestations périphériques. Et Herder, admettant la possibilité d'un tel décentrement, développe une théorie de l'intuition historique ou *Einfühlung*, seule susceptible de rendre un contenu aux mots (3). Le structuralisme partit d'un constat analogue : lui aussi mesure l'abîme qui sépare l'interprète de son objet et aurait pu reprendre à son compte le mot dont Herder scande les analyses que nous venons de rappeler : *Kluft* ; lui aussi chercha la vérité au point d'intersection des analyses synchronique et diachronique. Mais son souci de scientificité lui imposa de renoncer à tout intuitionnisme et de substituer à l'*Einfühlung* l'analyse des relations objectives : voici longtemps déjà que Jean-Pierre Vernant nous a priés de ne plus chercher à savoir "ce qui se passait dans la tête de Sophocle" et que nos spécialistes de l'Antiquité, au lieu de tenter de "coïncider" avec l'objet de leurs recherches, l'abordent en toute humilité de l'extérieur en s'efforçant de reconstituer des systèmes synchroniques.

Pourtant, le spontanéisme humaniste n'en resurgit pas moins à tout moment. Il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il imprègne les œuvres et les réflexions théoriques de nos classiques – par exemple, en dépit des moments où il s'efforce d'évaluer la distance qui le sépare de ses sources, les Préfaces et les notes de lecture de Racine. De même, les Jésuites et leurs émules ont enseigné les Humanités pendant des siècles en admettant, comme le célèbre Père de Jouvancy, que la matière antique offrait aux pédagogues un fonds inépuisable d'exemples pouvant servir à la défense et à l'illustration de la morale chrétienne.

(2) HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte (Une autre philosophie de l'Histoire)*, édition bilingue de MAX ROUCHE (Aubier), p. 169.

(3) "...um diese mitzufühlen, antworte nicht aus dem Worte, sondern gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen..." (*Ibid.* p. 168).

Il est bien difficile, ayant été nourri aux Lettres, de dépasser cette perspective, et nous croyons la retrouver, malgré l'évolution des méthodes, chez d'éminents savants actuels. Dans son dernier ouvrage d'helléniste, Mme de Romilly présente les Grecs comme les initiateurs de la pensée universaliste et, pour cette raison, nous presse de nous remettre à leur école. Toutes les oeuvres de l'Antiquité grecque, affirme-t-elle, "cherchaient de façon constante, obstinée, délibérée, à atteindre l'universel, c'est-à-dire, précisément, ce qui pourrait toucher les hommes, en tous temps et en tous lieux. Cela fut le cas pour la Grèce en général, et plus encore pour l'Athènes du V^{ème} siècle" (4). On retrouve dans ces lignes la conception humaniste de paradigmes intemporels accompagnée de l'interprétation historique qui en découle, selon laquelle l'esprit grec serait resté identique à lui-même d'Homère à Aristote – puisque c'est entre ces limites que se développent les analyses de l'auteur – de sorte qu'il serait licite de considérer le V^{ème} siècle non pas comme un moment précaire, traversé par des tensions et laissant deviner des lignes de rupture, mais comme la manifestation la plus parfaite d'un génie inaltérable. Or l'histoire grecque recouvre exactement la période que Jaspers a nommé époque axiale (*Achsenzeit*). Ce bouleversement, contemporain de l'expansion de l'écriture, s'est accompli en Chine, en Inde et dans le bassin méditerranéen entre – 800 et – 200, la phase critique se situant aux environs de – 500. Selon Jaspers, la nouveauté de cette époque réside dans le fait que l'homme y prend conscience de l'Être dans son ensemble en même temps que de lui-même et de ses limites, qu'il y éprouve le caractère redoutable du monde et sa propre impuissance et pose dès lors les questions radicales, "éprouvant l'absolu dans la profondeur de l'être-soi et dans la clarté de la transcendance." (5) Jaspers cite lui aussi d'une traite, comme représentants de l'époque axiale en Grèce, Homère et les philosophes – Parménide, Héraclite, Platon –, les Tragiques, Thucydide et Archimède ; mais il est clair qu'Homère a le regard encore tourné vers l'âge mythique auquel

(4) Jacqueline de ROMILLY, *Pourquoi la Grèce ?*, Paris 1992, Présentation.

(5) Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, série Piper 298, p. 19.

l'époque axiale met un terme, alors que les Tragiques et les philosophes, comme Thucydide et les premiers savants, travaillent exclusivement à l'avènement de la raison. Aussi, pourrait-on peut-être dire, en adoptant - 500 comme date-charnière, que, du point de vue de l'histoire de l'esprit et en dépit de la chronologie, la distance qui sépare Homère d'Aristote est plus grande que celle qui sépare Aristote de la modernité. Ce paradoxe semble conforté par un commentaire de Mme de Romilly sur le chant VI de *l'Iliade*. Il s'agit des adieux d'Hector et d'Andromaque et de la prière adressée aux Dieux par le héros au sujet de son fils :

"Zeus ! et vous tous, Dieux ! permettez que mon fils, comme moi, se distingue entre les Troyens, qu'il montre une force égale à la mienne et qu'il règne, souverain à Ilion ! Et qu'un jour on dise de lui : "Il est encore plus vaillant que son père", quand il rentrera du combat ! Qu'il en rapporte des dépouilles sanglantes d'un ennemi tué, et que sa mère en ait le cœur en joie !" Il dit et met son fils dans le bras de sa femme : et elle le reçoit sur son sein parfumé, avec un rire en larmes" (VI, 459 - 484).

"Un seul détail, peut-être," commente Mme de Romilly, "risque de provoquer au passage un léger grincement : nul ne souhaiterait en notre temps voir son fils s'illustrer par des massacres d'ennemis. Ce détail nous montre ce que pourrait, partout, être le récit, sans cet art d'Homère de ne retenir que le plus humain ; et il nous aide à comprendre l'ampleur du dépouillement qu'il pratique dans tout le reste" (6). Pour illustrer sa thèse universaliste, l'interprète veut montrer à toute force que les héros homériques sont proches de nous ; et lorsqu'elle se heurte à un trait susceptible de suggérer le contraire, elle décide de n'y voir qu'un "détail". Mais ne faudrait-il pas adopter la méthode inverse, admettre que les valeurs reconnues par une civilisation constituent un système cohérent, et en conclure que, là où un trait unique nous blesse, le système en question nous est globalement étranger ? Le fait de trouver joie et fierté dans le massacre des ennemis n'est certes pas un détail ; il signale le degré de civilisation que nous nommons habituellement barbarie et que nous nous flattons d'avoir dépassé.

(6) Jacqueline de ROMILLY, loc. cit. p. 32-33.

Quant à l'idée selon laquelle Homère aurait délibérément écarté de son texte les éléments susceptibles de l'inscrire dans une époque particulière pour ne retenir que le "plus humain", elle est certainement fantastique : le but d'Homère n'était pas de dépouiller son récit pour lui conférer une signification universelle, mais, comme ce fut le cas pour tout aède, de flatter les désirs et d'apaiser les angoisses d'auditoires entièrement immergés dans l'Histoire.

La lecture des Tragiques soulève des difficultés analogues, particulièrement sensibles dans le cas d'*Alceste*. L'esthétique classique et, à sa suite, la critique traditionnelle, ont adopté à l'égard du genre tragique une attitude paradoxale : se réclamant exclusivement d'Aristote, elles se sont laissées captiver par la théorie de la mimésis et ont considéré que le but de la tragédie était la peinture des caractères ou des "passions", alors que le philosophe affirme expressément le contraire. Des six parties de la tragédie, lisons-nous dans la *Poétique*, la plus importante est "l'assemblage des actions accomplies", c'est-à-dire la fable, "car la tragédie imite non pas les hommes mais une action et la vie..." ; "... les personnages n'agissent pas pour imiter les caractères mais reçoivent leurs caractères par surcroît et en raison de leurs actions, de sorte que les actes et la fable sont la fin de la tragédie ; et c'est la fin qui en toutes choses est le principal." (7). Conformément à ce parti pris, on s'est le plus souvent détourné de l'action d'*Alceste* pour ne s'intéresser qu'aux personnages. Admète inspire généralement de la gêne : il n'est pas insensible, dit-on, puisqu'il ne peut se résoudre à perdre son épouse et envisage le suicide : mais il n'en a pas moins accepté son sacrifice, et ce trait le rend méprisable. La Harpe se demande ainsi en son *Lycée* ce que Racine aurait pu tirer du sujet d'*Alceste*, qu'il avait en chantier lorsqu'il abjura le théâtre. "On ne peut pas calculer", écrit-il, "ce que pouvait faire un homme aussi profond dans son art que l'auteur d'*Athalie* ; mais ce qu'on peut assurer, c'est que jamais il n'aurait eu à vaincre de plus grandes difficultés. Il y a sans doute de l'intérêt dans le sacrifice héroïque d'Alceste ; mais il n'offre qu'une seule et même situation. Il n'y a de ressource, du moins pour nous, que de laisser ignorer à Admète la généreuse résolution de sa

(7) ARISTOTE, *Poétique* 1450 a (Trad. J. HARDY, Les Belles Lettres, p. 38).

femme ; et dès qu'il en est instruit, la pièce doit toucher à sa fin, parce qu'un pareil combat ne peut pas durer long-tems." (8) De nos jours, Yves Florenne ne dit pas autre chose. "Le lecteur ou le spectateur moderne", affirme-t-il, comprend mal qu'Admète ait pu être un personnage sympathique pour le public athénien. Cet homme qui se cherche un remplaçant pour la mort, insulte et maudit père et mère parce qu'ils se sont dérobés, et accepte, avec larmes mais sans la moindre résistance, le sacrifice de sa femme, ce héros nous paraît un modèle d'égoïsme et de lâcheté. Son vieux père ne le lui envoie pas dire. Il montre par ailleurs de la tendresse et de la vertu. Il y a dans le personnage une certaine incohérence psychologique." (9) Alceste, au contraire, suscite une admiration unanime. Nous venons de voir que La Harpe trouvait de "l'intérêt" dans son sacrifice ; Florenne lui fait écho en affirmant que cette figure est "l'une des plus pures et des plus émouvantes de tout le théâtre grec." D'autres élargissent la perspective en remarquant qu'Euripide "est le peintre des passions et aussi le premier Grec qui, depuis Homère, s'est intéressé à la femme" ; à l'appui de cette assertion, ils notent que huit de ses pièces "portent les noms des héroïnes qui dominent l'action", et quatre "les noms de chœurs composés de femmes". Guy Rachet, à qui nous empruntons ces remarques, ne mentionne pas Alceste ; mais on peut supposer qu'il la range dans la catégorie des jeunes filles (et jeunes femmes ?) héroïques "qui sacrifient leur vie... à leur famille, à leur amour", ou, plus directement, dans celle des "mères héroïques" (10). D'une manière générale, on admire simultanément la pureté de cette figure et le talent d'Euripide à "peindre les passions", – quelquefois les plus viles, ici les plus touchantes et les plus nobles. Dans la préface d'*Iphigénie*, Racine avait vanté la "scène merveilleuse où Alceste, qui se meurt et ne peut plus se soutenir, dit

(8) J.F. LA HARPE, *Lycée ou cours de Littérature ancienne et moderne*, Toulouse 1813, I, 403 – Vers 1773, la situation d'Admète avait inspiré une réaction analogue à WIELAND (voir sur ce point notre étude : *La cithare désaccordée, Goethe, Euripide et Wieland*, in : *Le Texte et l'Idée*, Université de Nancy II, 5/1990).

(9) EURIPIDE, *Tragédies*, Club Français du Livre, 1961, t. I., p. 2.

(10) GUY RACHET, *La Tragédie grecque*, Payot, 1973, p. 212 sq.

à son mari les derniers adieux" ; la critique française a approuvé ce jugement, et souligné l'habileté d'Euripide à susciter le pathétique. A l'inverse, la grossièreté d'Héraclès n'a jamais trouvé grâce : elle paraissait incompatible avec la délicatesse des modernes, et même avec les exigences internes de l'œuvre grecque. "Nous n'aimerions pas non plus", s'indigne La Harpe, "à voir Hercule à table, se livrer à toute la joie d'un festin pendant que la mort d'Alceste a mis le palais en deuil, et tout le respect des Anciens pour l'hospitalité ne saurait couvrir cette disparate choquante." (11) A notre époque, Robert Flacelière s'est encore déclaré surpris de voir Euripide s'égayer d'un Héraclès "gros mangeur et gros buveur", ivrogne et glouton", et a tenté de justifier cette apparente rupture de ton en rappelant que la tragédie d'*Alceste*, d'après l'argument, tenait lieu de drame satyrique. "Il semble qu'Euripide", ajoute-t-il, "ait volontiers pratiqué, bien avant Shakespeare et les Romantiques, le mélange des genres en faisant alterner le rire et les larmes." (12)

On retrouve dans ces développements et dans un grand nombre d'autres la méthode rencontrée chez Mme de Romilly, qui consiste à juger des textes anciens en leur appliquant les critères d'un psychologisme et d'un moralisme prétendument universels, mais en réalité modernes, quitte à reprocher ensuite aux vieux auteurs tel "détail" regrettable ou telle "incohérence" ou "disparate choquante". Ce spontanéisme s'étend d'ailleurs aux jugements proprements esthétiques. Au nom d'une conception littérale de la motivation et de la nécessité interne, on prône le dépouillement et condamne toute forme de digression ou de détour, sans voir que les rapprochements les plus saisissants impliquent un éloignement préalable et que la causalité directe n'est pas la seule forme possible d'enchaînement dramatique. Nous pensons ici à l'épisode d'Héraclès, qu'on ne saurait comprendre en le mesurant à l'aune de la décence ou du bon goût ; mais nous visons aussi les gloses de Racine, qui sans jamais remettre en question l'esthétique classicisante, choisit entre les scènes d'Euripide et les répartit péremptoirement en deux classes : les unes bienvenues parce que rationnelle-

(11) LA HARPE, loc. cit., I, 404.

(12) Robert FLACELIERE, *Histoire littéraire de la Grèce*, Fayard, 1962, p. 252- 253.

ment justifiées, les autres "languissantes", c'est-à-dire superflues et ennuyeuses. On ne peut reprocher au génie de butiner à son gré pour faire son miel ; mais nous qui ne faisons que lire et tenter de comprendre, nous ne saurions, sans doute, nous méfier assez de nous-mêmes et du démon de la projection. Dans le commentaire déjà cité, Yves Florenne affirme d'*Alceste* qu'en elle "rien n'a vieilli". Nous devons considérer de telles affirmations comme dépourvues de sens : aucune réalité humaine ne saurait demeurer inchangée en deux-mille-quatre-cent-trente-et-un ans (13). Certes, nous nous retrouvons dans les Anciens ; mais comme dans l'enfant que nous fûmes, qui est bien nous et cependant un autre. Là est le cœur du débat : pour la connaissance historique, le Même est en même temps un Autre ; et c'est en gardant cette contradiction présente à l'esprit que nous devons relire *Alceste*.

2. Alceste et Pénélope

Pour corriger notre perspective, rappelons-nous d'abord le conseil d'Aristote et reportons-nous à l'essentiel : la fable. Elle s'articule comme suit :

1. La destinée du roi Admète est de mourir en pleine jeunesse. Il s'y refuse et prie Apollon, à qui il a accordé jadis une hospitalité généreuse, d'intercéder en sa faveur auprès de Thanatos. Celui-ci accepte de différer la mort d'Admète, mais non de renoncer à l'âme qui lui est numériquement due.

2. Admète doit donc chercher parmi ses proches un être disposé à mourir à sa place. Tous s'y refusent, y compris ses vieux parents. Seule son épouse Alceste consent au sacrifice. Elle meurt en effet, après lui avoir fait promettre de ne jamais imposer aucune marâtre à leurs enfants.

3. Tandis qu'on s'apprête à accomplir les rites funéraires, Héraclès, qui

(13) Rappelons qu'*Alceste* fut représentée en 438 av. J.C.

se rend en Thrace pour y enlever les cavales de Diomède, vient demander l'hospitalité à Admète. Pour éviter qu'il ne frappe à une autre porte, celui-ci lui cache l'identité de la défunte et charge un serviteur de le traiter au mieux. Le héros fait bombance et sa conduite scandalise.

4. Le domestique révèle enfin à Héraclès l'identité de la morte. Dégrisé, le héros décide de descendre aux Enfers et d'arracher la jeune reine à Thanatos. Il la ramène en effet, mais voilée et muette, de sorte qu'Admète ne la reconnaît pas. Héraclès prie instamment Admète de prendre cette inconnue pour femme, ou à défaut de l'accueillir sous son toit. Fidèle à sa promesse, le roi ne consent à lui accorder asile qu'après des refus réitérés, et pour ne pas offenser son hôte. Héraclès soulève alors le voile ; Admète reconnaît Alceste à qui il est interdit de parler "avant qu'elle ait été purifiée de la consécration aux Dieux infernaux et que pour la troisième fois se soit levée la lumière" (14). Ainsi réuni, le couple royal se prépare, selon les derniers mots d'Admète, à jouir d'une nouvelle vie de bonheur.

Cette fable pose un problème et y apporte successivement deux réponses. Le problème est celui d'Admète : est-il possible à l'homme d'échapper à sa destinée – en l'occurrence une mort précoce arrêtée par les Parques ? La première réponse à cette question est négative : Apollon lui-même n'a pu fléchir la Mort, qui ne lui a proposé qu'un échange. La seconde est positive, mais ne récuse la première que partiellement, puisqu'Héraclès n'arrache que par la force à Thanatos l'ombre qui lui revenait. Malgré son titre, le sujet de la pièce n'est donc pas en premier lieu le sacrifice d'Alceste mais, comme dans toute tragédie, le Destin. La perspective dans laquelle il convient de l'envisager n'est ni psychologique ni morale, mais religieuse ou métaphysique. Mircea Eliade nous a rappelé que, pour l'ontologie archaïque, tout acte de quelque importance répète un acte primordial accompli aux temps originels par un Dieu ou un héros fondateur ; et, plus généralement, que toute réalité historique tient son être d'une réalité archétypale. Nous pouvons nommer cette conception dédoublement ontologique, puisqu'elle revient à postuler, derrière le monde connu soumis au

(14) Nous citons la traduction de Louis MERIDIER (Les Belles Lettres, 1956).

temps, l'existence d'un monde atemporel qui le fonde et le détermine (15). De toute évidence, le Destin antique ressortit à ce dédoublement : il implique la prédétermination transcendante de tout étant et l'existence, au-delà des enchaînements historiques, d'un ordre qui en est la matrice. Cet ordre se révèle souvent monstrueux, mais n'en reste pas moins inéluctable : si quelque oracle en trahit un moment aux humains, sa rigueur les poursuit d'autant plus inexorablement qu'ils tentent de s'y soustraire ; mais qu'il s'agisse de faits ou d'essences, d'actes ou d'événements, il semble que l'humanité ait longtemps préféré supposer l'existence de *numina* terrifiants, mais garants d'un ordre et par conséquent d'un sens, plutôt que d'admettre le règne du hasard et de se résigner à conquérir le sens sur l'absurde. Nous n'avons pas à aborder ici ce problème, qui n'a trouvé sa formulation définitive que chez Nietzsche (16). Disons seulement que la notion de Destin ou de Nécessité a posé aux Grecs, à mesure que s'instaurait dans leurs cités le règne de la raison, deux questions indissociables. L'une concernait la relation de la Nécessité à la Justice, l'autre sa compatibilité avec le pouvoir des dieux. Il semble que la première de ces questions inclue un bel exemple de dérive des signifiés. A l'origine, nécessité et justice se confondent : est juste ce qui est "écrit". Puis le mot de justice prend peu à peu, au cours de l'époque axiale, le sens que nous lui connaissons : est juste ce qui est rationnellement "justifiable". Ces deux conceptions de la justice s'affrontent dans la tragédie attique depuis Eschyle – principalement dans l'*Orestie* – et se heurtent constamment chez Euripide. Dans *Alceste*, la conception archaïque est représentée par Thanatos, qui considère qu'une âme lui est due puisque la mort d'Admète a été arrêtée par les Parques, et qu'Apollon requiert un passe-droit en rejetant le marché qu'il lui a proposé :

"Que fais-tu, toi, près du palais ? Qu'as-tu à roder ici, Phoibos ? Contre

(15) Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (PBP 312, pp. 38, 41, 62, etc...) – *Le Mythe de l'éternel retour* (Coll. Idées 191, *passim*), etc... .

(16) Voir aussi récemment : Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., 1979 – Les dieux sont primitivement des instances de dialogue, *Instanzen der Zuwendung*.

toute justice te voilà encore essayant de confisquer et d'abolir les privilèges des Infernaux ? Ne te suffit-il pas d'avoir empêché le trépas d'Admète et les Parques, de les avoir jouées par tes artifices ?" (page 58)

La conception rationnelle de la justice est défendue au contraire par Apollon, qui veut sauver le couple royal en dépit de ce qui est écrit et parce qu'il le mérite – ou, dans les termes du mythe, parce qu'Admète lui a accordé jadis, après qu'il eût tué les Cyclopes pour venger son fils Asclépios et eût été condamné par Zeus à servir chez un mortel, une hospitalité parfaite :

"Car c'est un juste que, juste moi-même, j'avais trouvé dans le fils de Phérès." (p. 56)

Cette distinction permet de préciser le problème posé par la tragédie. Pendant la plus grande partie de l'œuvre, la justice archaïque semble vouloir confirmer sa toute puissance : Thanatos exige que soit accompli ce qui est écrit et consent tout au plus à ce qu'Admète soit remplacé par Alceste. Cette substitution ne porte pas atteinte aux "privilèges des Infernaux" parce que la conception archaïque du monde, qui ne connaît que l'extériorité, considère les âmes comme interchangeable ; et, tout à la fin de cette première partie, le chœur souligne une dernière fois, en accord avec la tradition la plus ancienne, le caractère inexorable de la fatalité :

"Pour moi, j'ai parcouru le Champ des Muses, et pris l'essor vers les hauteurs ; j'ai touché à bien des doctrines, sans trouver rien de plus fort que la Nécessité. Contre elle, nul recours dans les tablettes thraces où s'est inscrite la parole d'Orphée, ni dans les remèdes que Phoibos donna aux Asclépiades, les simples coupées en antidotes pour les mortels accablés de peines. Elle est la seule déesse dont on ne puisse approcher les autels ni l'idole, elle est sourde aux sacrifices." (pages 93-94).

Puis Héraclès réparaît avec Alceste arrachée à Hadès. On peut refuser d'interpréter ce dénouement et n'y voir qu'un recours au *deus ex machina* – pratique que, depuis Aristote, on a régulièrement reprochée à Euripide. Mais chez les grands auteurs, les artifices eux-mêmes sont signifiants, et il nous semble que la prouesse d'Héraclès, à la fin du drame, répond à la question posée dans le Prologue. En arrachant Alceste à la mort, le héros réussit là où Apollon avait échoué et met un terme au règne de la justice archaïque. Ceci nous ramène à la deuxième question soulevée par les notions de Destin et de Nécessité – *μοῖρα* – : celle de leur compatibilité avec la puissance des dieux. Dans la tradition la plus ancienne, dont nous retrouvons trace chez Homère, la Nécessité, incarnée par les Parques et les Erinyes, s'impose aux Olympiens eux-mêmes. Dans l'*Illiade*, où tout est écrit à commencer par la destinée d'Achille, on a plus d'une fois l'impression que les dieux peuvent infléchir le cours du Destin. Ainsi dans l'épisode de la *Poursuite* où Zeus, pris de pitié pour Hector, demande aux Olympiens s'il ne conviendrait pas de le sauver : Athéna s'indigne de cette proposition, mais ne semble pas considérer comme impossible d'affranchir de la mort "un simple mortel", un homme à son destin depuis longtemps voué" (17) – Cependant, "la quatrième fois qu'ils passent dans leur course à côté des fontaines, Zeus fait pendre les plateaux de sa balance d'or ; de l'horrible Trépas il y met deux Génies, ceux d'Achille et d'Hector aux chevaux bien domptés. Il prend par le milieu sa balance, la lève, et c'est le jour fatal d'Hector qui soudain penche et descend vers l'Hadès." (18) Ce texte nous rappelle que Zeus ne décide pas lui-même du sort des hommes ; en laissant pendre les plateaux de sa balance, il se réfère à un ordre transcendant sur lequel il n'a aucune prise, et dont l'origine et la nature sont inconnues. La même conception est reprise par Eschyle dans le passage du *Prométhée enchaîné* où le héros proclame que l'inévitable est régi par la "triple Parque et les Erinyes souveuses", et que Zeus lui-même "ne saurait échapper à son destin" (19).

(17) HOMÈRE, *Illiade*, trad. FLACELIERE, éd. La Pléiade, p. 478.

(18) *Ibid.*, p. 479.

(19) ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, trad. GROSJEAN, éd. La Pléiade, p. 209-210.

Cependant, à mesure qu'ils élaboraient le concept d'une justice rationnelle, les Grecs ont rêvé d'un Dieu suprême capable de la substituer au Destin archaïque. Héraclès, le héros civilisateur par excellence, dont les travaux avaient délivré le monde des créatures malfaisantes symbolisant son irrationalité, pouvait sembler particulièrement apte à défendre la causes des hommes contre un Destin aveugle. Le mythe lui accordait le pouvoir de l'emporter sur la mort en lui faisant ramener des Enfers, outre Alceste, Thésée et Cerbère ; et, d'un autre côté, la légende selon laquelle il aurait tenu tête à son père à la lutte, aux Jeux Olympiques, en faisait d'une certaine manière son égal. Il semble qu'Euripide se soit laissé guider par ces rêveries collectives pour présenter en Héraclès un fils de Zeus plus proche des hommes et plus puissant qu'Apollon, – sinon un nouveau Zeus capable de vaincre le Destin et de le remplacer par la justice rationnelle. Ce besoin de rationaliser le divin se manifeste avec une insistance croissante de Pindare à Platon ; il est déjà impérieux à l'époque d'Euripide, que l'on a comparé à juste titre aux *Aufklärer* du 18ème siècle, et chez qui le questionnement rationnel, notamment dans *Ion* et *Iphigénie en Aulide*, entre constamment en collision avec les données mythiques.

Le recours au *deus ex machina* eut donc peut-être pour but, dans *Alceste*, d'annoncer l'avènement d'une nouvelle race de dieux, capables de sauver le juste d'une mort imméritée. Mais en quoi consiste la justice d'Admète ? Le Prologue ne souffle mot du meurtre de Pélias par ses filles et d'une possible culpabilité d'Alceste, ni de la guerre qui s'ensuivit entre Acaste et Admète, ni de la captivité de celui-ci et de la générosité de son épouse, qui alla s'offrir volontairement au vainqueur pour le sauver. Euripide évite toute référence à l'un de ces enchaînements destinaux dont l'archétype reste l'histoire des Atrides, toute allusion à une transgression, individuelle ou collective, susceptible de justifier la condamnation d'Admète. Certes, le poète grec pouvait supposer ces antécédents connus de son public ; mais en les passant sous silence, il tendait certainement à les exclure de la problématique du drame. Si l'on s'en tient au texte, on peut donc dire que la justice d'Admète réside d'abord – négativement – dans le fait qu'il n'a commis aucune faute. Mais cette justice comporte aussi un aspect positif, que le texte souligne avec obstination. Dans le Prologue, Apollon rappelle que la vertu majeure d'Admète est l'hospitalité ; et, dans la deuxième

partie de la pièce, l'intervention d'Héraclès est présentée expressément comme la récompense de cette vertu. Le demi-dieu admire la générosité du roi qui l'a accueilli malgré son deuil et décide d'arracher Alceste à Thanatos pour lui montrer qu'il n'a pas obligé un ingrat :

"J'ai à sauver celle qui vient de mourir, et à ramener sous ce toit Alceste pour obliger Admète (...) J'ai ferme espoir de ramener au jour Alceste, pour la remettre aux mains de l'hôte qui m'accueillit chez lui, au lieu de me repousser, malgré le lourd malheur dont il était frappé, et qui me le cacha, noble coeur ! par égard pour moi. Où trouver hospitalité plus amicale en Thessalie, et parmi les habitants de l'Hellade ? Aussi ne dira-t-il pas qu'il a généreusement obligé un méchant." (p. 89).

L'hospitalité des Anciens n'est pas la vertu que nous pratiquons encore à l'occasion, et c'est s'interdire de comprendre la fable grecque que de signaler en passant, comme le faisait La Harpe, le "respect qu'on lui prêtait jadis" (20). En des temps où l'on risquait sa vie en franchissant les portes de la cité, la promesse d'hospitalité, sanctionnée par le serment, jouait le rôle d'un pacte ou d'une alliance privée ; son but était la protection des contractants et de leurs lignées respectives ; et cette importance proprement vitale explique qu'elle fût considérée comme sacrée. Décrivant la religion grecque archaïque, Walter F. Otto a montré que les divinités chthoniennes exigeaient le respect de la vie et du "sang" : celui des consanguins, mais aussi bien "le sang humain en général, qui oblige chacun à l'égard de son prochain" (21). C'est dans ce contexte qu'il faut placer le culte antique de l'hospitalité, qui vise à étendre à des lignées

(20) Pour l'amusement du lecteur, rappelons comment Racine comprend l'hospitalité antique dans ses commentaires sur Homère : "C'est une belle chose de voir comment l'hospitalité est exercée dans l'*Odyssée*, et la vénération avec laquelle on y reçoit tous les étrangers... Peut-être Homère, étant errant comme il était, et n'ayant point de pays certain, a voulu être bien reçu dans les pays étrangers..." (RACINE, *Oeuvres Complètes*, éd. La Pléiade, II, 726-727).

(21) Walter F. OTTO, *Les Dieux de la Grèce*, Payot, Paris 1984, p. 44.

étrangères les privilèges de la consanguinité. On comprend alors que les Euménides d'Eschyle mentionnent les manquements à cette vertu parmi les sacrilèges sanctionnés en premier lieu dans l'Hadès : Tu verras là, disent-elles à Oreste,

"... d'autres mortels
coupables de sacrilèges volontaires envers un dieu
ou un hôte ou un parent,
chacun avec le châtement qu'il mérite ..." (22)

Ainsi sacralisée, l'hospitalité archaïque peut se comparer à la *triuwe* germanique et à ce que les Français de haute époque nommèrent la "foi" : la fidélité aux engagements pris, assumée au péril de la vie. En tant que telle, elle est un élément civilisateur de première importance, et c'est pourquoi elle garde sa place et son prestige dans la religion olympienne. On a fait ressortir récemment comment Zeus, dans la *Théogonie* d'Hésiode, établissait son pouvoir en neutralisant Eris par Eros et fondait sa souveraineté sur l'amitié, la *philotès*, substituant le pacte et le contrat à l'affrontement destructeur. Hésiode, nous dit-on, "joue sur tous les sens homériques du mot (*philotès*) pour mettre en évidence les ressorts psychologiques essentiels grâce auxquels s'instaure cette réciprocité de bons sentiments et de comportements utiles qui caractérise la situation de *philia*," et l'on est amené ensuite à remarquer que cet ordre nouveau, spécifiquement olympien, ne peut reposer que sur la mémoire et le respect du serment (*horkos*) (23). L'hospitalité implique et rassemble tous ces moments : réciprocité des bons sentiments et des comportements utiles, fidélité à la parole donnée ; elle consacre le triomphe de Zeus Horkos dans les relations humaines et constitue, si l'on peut dire, le versant profane de la piété. C'est pourquoi elle suffit à faire de celui qui la pratique un "juste" ; et c'est pourquoi

(22) ESCHYLE, éd. citée. p. 382 (*Les Euménides*, v. 266-269).

(23) Annie BONNAFÉ, *Eros et Eris. Mariages divins et mythes de succession chez Hésiode* - PUL 1985, pp. 102, 115, etc.

aussi, dans *Alceste*, le thème de l'hospitalité s'articule nécessairement sur celui du Destin : c'est parce qu'il a vécu selon la loi de Zeus Horkos qu'Admète mérite d'être soustrait par Héraclès, son fils glorieux, à la Nécessité aveugle. Le texte souligne d'ailleurs cette relation : après lui avoir rendu son épouse et avant de prendre congé, le héros adresse au roi une exhortation qui se présente littéralement comme la morale de la fable : "Introduis-la donc", dit-il, "et continue, Admète, à montrer à tes hôtes la piété d'un juste !" (p.100). Ce dénouement répond à l'attente du chœur, qui avait commenté en ces termes la discrétion d'Admète :

"Aujourd'hui encore, il a ouvert sa maison toute grande pour accueillir un hôte, la paupière humide, tandis qu'il pleurait sur le corps de la chère épouse morte à l'instant dans sa demeure. C'est que noblesse d'âme hors de toute barrière se porte au devoir. Aux honnêtes gens appartient toute sagesse. J'admire, et en mon cœur j'ai ferme confiance que le mortel pieux connaîtra le bonheur" (p.80).

Qu'en est-il alors de la faiblesse d'Admète, de cet égoïsme que lui reprochent les modernes, et qui peut sembler indigne d'un juste ? Dans le Prologue, Apollon rapporte "qu'ayant sondé tous ses amis tour à tour, et son père et sa vieille mère qui l'enfanta", Admète ne trouva "que sa femme qui consentit à mourir pour lui, et à ne plus voir la lumière". Le roi a donc bien demandé à ses proches de satisfaire Thanatos à sa place, en commençant par ses amis et en finissant par les êtres qui lui tenaient le plus à cœur : ses parents et son épouse. Tous ont refusé, sauf cette dernière ; et, en l'absence de toute autre précision, nous devons admettre que les Parques ont pris possession de l'âme d'Alceste dans l'instant même où elle s'est déclarée prête au sacrifice. Le texte nous donne les moyens de comprendre cette situation, pour peu que nous l'interrogeons sans lui appliquer des critères intempestifs. Remarquons d'abord qu'à une exception près aucun des personnages du drame – ni Apollon, ni Héraclès, ni le chœur, ni Alceste elle-même – ne reproche sa démarche à Admète ; ce fait est capital, car il atteste qu'un tel comportement, en son temps, n'était pas considéré comme impie. Quant à l'accusateur unique, le vieux

Phérès, il est à la fois juge et partie ; de plus, son fils l'a insulté alors qu'il apportait son offrande et s'apprêtait à accomplir les rites d'usage sur le cadavre d'Alceste. C'est seulement pour ces raisons qu'il lui a "dit ses vérités". Pour nous placer dans une perspective aussi proche que possible de celle du Vème siècle, nous devons nous remémorer cette dispute sans prévention et articuler soigneusement les arguments du père et du fils. Admète reproche à ses parents d'avoir refusé de mourir pour lui alors qu'il ne leur reste que peu de temps à vivre, et parce qu'ils ont goûté pour leur part tout le bonheur qui peut échoir aux mortels. Cet argument ne nous choque pas : aujourd'hui encore, la mort d'un vieillard, quelque peine qu'elle nous cause, scandalise moins que celle d'un être jeune. Pourtant, la tragédie l'inscrit dans un contexte spécifiquement antique. Avant que son fils ne "marche sur lui avec un geste de fureur", Phérès avait remercié Alceste de n'avoir pas fait de lui "un père sans enfant" ; de même, Admète représente à son père qu'il a joui "de tout ce qui fait le bonheur d'un homme", et il entend par là : être en possession du pouvoir "dans la fleur de l'âge", avoir un fils à qui le léguer, n'avoir pas à "abandonner une maison sans enfants au pillage de mains étrangères". Ainsi s'annonce la référence au *génos*, au "lignage", qui affleure d'un bout à l'autre de la pièce. Il existe deux sortes de mort : celle de l'individu et celle de l'être social, et toutes deux s'imposent avec des degrés de réalité divers selon les circonstances. Phérès et Admète les envisagent à des moments différents, et c'est pourquoi ils se heurtent. Mais ils en ont une conscience également claire ; et c'est pourquoi ils sont au fond d'accord malgré l'âpreté de leur dispute – de sorte qu'Admète, après avoir vilipendé son père, peut faire retour sur lui-même et s'adresser les reproches qu'il refusait de sa bouche (p. 93). C'est sur cette distinction que se greffe le drame humain dans *Alceste*. Du point de vue social, la prétention d'Admète est pleinement justifiée : il est roi, chef de lignée dans la "fleur de l'âge" ; pour cette raison, sa vie est plus précieuse que celle de tous ses proches, et il est juste que l'un d'eux se sacrifie pour lui. Le texte suggère cette justification sans l'énoncer expressément ; toutefois, la conception sociale de la mort y est doublement déterminante : non seulement elle légitime le comportement d'Admète, mais elle explique aussi la décision de son épouse. Disons-le en dépit d'une longue tradition : ce n'est pas par amour au sens moderne du mot

qu'Alceste se dévoue, et encore moins par goût du sacrifice ; c'est parce qu'elle considère que son devoir l'y incite, que sa vie – conformément à la conception antique bien connue – a moins de prix que celle de son seigneur, et qu'en mourant elle œuvrera pour leur honneur commun. D'entrée, le choryphée avait introduit le thème de la gloire dans le débat :

"Qu'elle le sache donc : elle mourra pleine de gloire, et la meilleure des femmes qui soit sous le soleil, – de bien loin !" (p. 63)

Dans la scène des adieux, Alceste elle-même revient sur ce sujet. "C'est pour te faire honneur", dit-elle à son époux, qu'au prix de ma vie je t'ai mis en état de voir la lumière." (p. 68). A l'inverse, elle reproche aux vieux parents d'Admète de n'avoir pas su sauver leur fils "par un trépas glorieux" (p.68) ; et devenu veuf, le roi découvre que l'existence qu'il a réussi à préserver sera insupportable, puisqu'il aura perdu à la fois la meilleure des épouses et son honneur :

"... Moi, qui n'aurais pas dû vivre, j'ai échappé à l'heure fatale pour traîner une vie d'affliction ; je viens de le comprendre. Comment aurai-je la force d'entrer dans cette maison ? Qui saluerai-je de la parole, et qui me saluera pour réjouir mon arrivée ?... Et ils diront de moi, ceux qui m'ont en haine : "Voyez-le vivre dans la honte, lui qui, n'osant mourir, a lâchement livré son épouse à sa place pour échapper à Hadès..." (p.93)

Le sacrifice d'Alceste vaut à Admète tout à la fois honneur et déshonneur, et cette contradiction est un aspect de son tragique. Au reste, la pesanteur de la morale de groupe se fait sentir en d'autres occasions, comme le rituel du deuil. "Quand les bons sont dans les tourments", dit le chœur au début de la pièce, "le deuil est un devoir pour quiconque a toujours eu honnête renom" (p. 61). On se doit de donner les signes de l'affliction en certaines circonstances, sauf à perdre sa réputation ; à l'inverse, il est mal venu de s'affliger de deuils par lesquels on n'est pas légitimement concerné, ce qui conduit Héraclès, encore mal informé, à rabrouer le serviteur qui lui fait grise mine (p. 86). Il n'y a naturellement dans ces pratiques aucune hyprocrisie, mais une certaine

conception de la solidarité de groupe : la morale en vigueur ici est celle des sociétés closes dont a parlé Bergson et qui, liée à la "religion statique", s'attache à l'observation effective des règles sans s'interroger sur les motivations du sujet. C'est parce qu'elle évolue dans ce monde de l'extériorité qu'Alceste peut se proclamer sans vanité absolument vertueuse – par exemple, au moment de prendre congé de la chambre nuptiale :

"O couche où je dénouerai ma ceinture virgine aux mains de celui pour qui je meurs, adieu !... Une autre femme te possèdera, plus vertueuse non pas, mais plus fortunée peut-être." (p. 64).

Une chrétienne ou une moraliste moderne, soucieuses d'intériorité, se sentiraient tenues à plus d'humilité ; seule une morale formaliste, qui n'entend juger que des actes et ignore délibérément les mobiles, peut procurer à ses adeptes une totale bonne conscience. Ainsi comprise, l'Alceste d'Euripide rejoint parmi les héroïnes antiques la Pénélope d'Homère, telle qu'Alain Peyrefitte nous l'a si brillamment restituée (24). La patiente épouse d'Ulysse, constate Peyrefitte, a été regardée par les modernes comme un modèle de fidélité conjugale ; mais cette notion a subi depuis l'Antiquité une évolution si profonde qu'une telle interprétation équivaut à un contresens. La vertu spécifique de l'héroïne homérique n'est pas le renoncement – le sacrifice de soi à la mémoire d'un disparu que l'on croit mort –, mais la confiance, c'est-à-dire l'attente de ce même disparu dont on persiste à croire qu'il reviendra, et aux côtés duquel on espère vivre une nouvelle vie. "Il ne peut s'agir pour une Grecque de rester fidèle à un mort et de perpétuer un culte qui n'aurait plus de sens sitôt que son objet aurait disparu : tout, pour Pénélope, se suspend à la possibilité du retour". Et Peyrefitte remarque que la réception de l'*Odyssée* par le Grand Siècle a été largement déterminée par celle de l'*Andromaque* de Racine, de vingt ans antérieure à la traduction de Mme Dacier. Mais, ajoute-t-il à juste titre, "l'héroïne de Racine eût été, au goût des Grecs, proprement inimaginable. La fidélité dans le veuvage est devenue une valeur pour une

(24) Alain PEYREFITTE, *Le mythe de Pénélope*, Gallimard, Les Essais XX.

pensée chrétienne déjà bien mûre ; elle ne l'était pas pour eux. Une civilisation jeune et qui se cherche – une civilisation de la confiance – ne saurait avoir la morale d'une civilisation vieillissante, qui s'est trouvée – une civilisation fidèle." (25). Alain Peyrefitte a compris que les héros d'Homère ne connaissent pas d'autre valeur que la vie ; il nous semble qu'il en va de même de ceux d'Euripide, et il se peut que cette attitude soit en effet celle d'une humanité jeune et conquérante.

Il est si vrai qu'Alceste demeure extérieure à son sacrifice qu'elle ne l'envisage jamais qu'avec horreur et ne s'achemine qu'à reculons vers la mort. "Que veux-tu faire ? ", demande-t-elle à Hadès, frappée d'hallucination ; "Lâche-moi ! Quelle route, malheureuse, que celle où j'avance !" (p. 67) et à Admète qui la conjure de ne pas abandonner leurs enfants, elle répond qu'elle s'y résout "bien malgré (elle)" (p.72). Nous touchons là à l'origine du drame, qui est aussi celle de toutes les méprises. Bien qu'elle se soumette à l'impératif social pour la plus grande gloire de son époux et de son propre sexe, Alceste n'en doit pas moins subir l'épreuve qui terrorise l'humanité depuis toujours : celle de la mort, qui arrache l'individu à tous les liens qui s'étaient tissés autour de lui durant sa vie pour le murer dans une ultime solitude. Tous les personnages du drame, y compris Apollon, pour qui la proximité d'un cadavre représente une souillure, considèrent la mort comme le mal absolu, la vie comme la valeur suprême. Comme souvent, la tragédie reprend ici la tradition de l'épopée, et Euripide signale cette continuité par l'emprunt d'un topos homérique : celui de la Lumière. Mourir est "ne plus voir la lumière" : être plongé dans les ténèbres de l'Hadès où l'homme, privé de son pouvoir-être et réduit au statut de l'avoir-été, n'est plus que "l'ombre de lui-même" (26). Entre Homère et les Tragiques s'est constituée en Grèce, dans les cultes initiatiques et chez les Pythagoriciens, une religiosité ascétique soucieuse d'interpréter la mort comme un accomplissement ; mais *Alceste* ignore cette révolution spirituelle, et le topos de la Lumière y maintient d'un bout à l'autre la référence à l'esprit héroïque. Nous l'avons

(25) *Ibid.* pp. 40-44.

(26) W.F. OTTO, loc. cit., p. 168.

rencontré dès le Prologue dans les propos d'Apollon ; il reparait ensuite dans ceux de la servante (p. 65), d'Alceste et d'Admète (p. 67-68), de Phérès (p. 83) et d'Héraclès (p. 100), pour ne rien dire d'allusions moins explicites. Comme le dit l'héroïne, "rien n'est plus précieux que la vie" (p. 69). Sur ce point capital, celle qui a accepté de mourir partage l'avis de ceux qui s'y sont refusés ; et c'est en fonction de cette unanimité qu'il faut redéfinir son sacrifice. Si la mort est négativité pure, le sacrifice n'a pas de sens en soi et ne peut se justifier que par rapport à la positivité de la vie. Deux attitudes restent alors possibles : ou l'on accepte de se sacrifier pour préserver une vie plus précieuse que la sienne – en quelque sorte un plus-être –, ou l'on refuse tout sacrifice. La première attitude est celle d'Alceste, la seconde celle d'Admète et de ses proches ; mais c'est Phérès qui l'articule avec le plus de vigueur. "Tu as plaisir à voir le jour", objecte-t-il à son fils, "et ton père, crois-tu qu'il en ait de la peine ?" (p. 83). La vie étant la valeur absolue, il est absurde de la vouloir mesurer ou diviser : "voir le jour" n'a pas de prix, qu'il soit pour des décennies ou pour un dernier instant ; c'est justement parce que Phérès est âgé que son refus de mourir se charge pour ainsi dire de dignité métaphysique. Ce vieillard distingue soigneusement le social de l'existentiel. Ce qu'il devait à son fils selon la loi sociale, il le lui a donné. "Ce que tu devais obtenir de nous", lui rappelle-t-il, "tu le possèdes. Nombreux sont tes sujets, et nombreux les arpents de terre que je te laisserai, comme je les ai reçus de mon père. En quoi donc t'ai-je fait tort ?" (p. 83) Mais aucune loi ne prescrit aux parents de mourir pour leurs enfants ; la mort est l'affaire de l'individu, qui doit l'affronter pour son propre compte du fond de sa dérélition essentielle : "C'est moi qui, pour faire de toi le maître de la maison, t'ai engendré et nourri, mais mon devoir n'est pas de mourir à ta place... C'est pour toi seul, malheureux ou heureux que tu es né." (p. 83) C'est pour soi seul que chacun naît et meurt ; dans l'instant qui a précédé leur dernier souffle, ceux qui nous quittent ont déjà cessé de nous appartenir pour retourner au Fond anonyme dont tout procède, et où tout finalement retourne.

3. Héraclès et Dionysos

Cette conception négative de la mort donne son sens à l'amour grec de la vie : amour exclusif parce que précaire, qui perçoit chaque instant comme le renouvellement d'un miracle ou comme un don des dieux, mais qui n'oublie jamais que toute clarté sera reprise par les ténèbres. Elle rend la démarche d'Admète à la fois absurde et compréhensible. Si la mort n'est que la plus terrible des épreuves, comment attendre d'autrui qu'il l'affronte volontairement avant l'heure ? Mais aussi bien : comment jeter la pierre à un être désespéré qui tente de s'y soustraire ? A l'argument social se superpose une justification existentielle, également évidente pour un peuple formé à la lecture d'Homère : malgré les objections irréfutables de Phérès, aucun spectateur grec ne pouvait tenir rigueur à Admète de ne pouvoir se résigner à ne plus voir la Lumière. Et cette obsession de la mort, nous semble-t-il, ouvre la voie à la compréhension de la péripétie la plus discutée de la pièce : la "bombance" d'Héraclès.

Au serviteur qui lui reproche de faire du tapage dans une maison en deuil, le héros adresse une remontrance dont la fonction dramatique n'apparaît que si l'on en relève le caractère programmatique :

"Holà ! Que signifie cet œil grave et plein de soucis ?... Viens ici, que je te rende plus sage. La condition des mortels, sais-tu bien quelle en est la nature ? Je ne le pense pas ; d'où le saurais-tu ? Ecoute-moi donc. Tous les humains, sans exception, doivent mourir et il n'en est aucun qui puisse découvrir s'il sera encore en vie le jour à venir. On ne voit où les pas du sort vont aboutir ; nul moyen de l'enseigner, la science ne le peut saisir. Ainsi informé et instruit par ma bouche, tiens-toi en joie ; bois, compte comme étant à toi la vie de chaque jour, et le reste au destin. "

(p. 86-87).

Cette semonce établit une relation nécessaire entre l'orgie solitaire d'Héraclès et la thématique originare de la pièce. La tradition faisait du héros

un gros mangeur et un grand buveur ; son gobelet, affirmait-on, était si grand qu'il fallait deux hommes pour le porter. Euripide a renoncé à ces exagérations plaisantes ; son Héraclès n'est pas Gargantua. Il se présente expressément comme le représentant de l'espèce humaine, dont il partage le sort avant sa transfiguration ; et s'il s'égaie à proximité d'une morte, ce n'est pas pour obéir aux pulsions d'une nature grossière, mais pour mettre en œuvre une sagesse ("Viens ici, que je te rende plus sage..."). Le fondement de cette sagesse est la constatation que "tous les humains, sans exception, doivent mourir" et "qu'il n'en est aucun qui puisse découvrir s'il sera encore en vie le jour à venir". Les hommes ne sont pas mortels au sens où, comme les animaux dépourvus de conscience, ils mourraient après avoir vécu, de sorte que la mort succéderait pour eux à la vie comme un événement à un autre, mais au sens où la mort est présente dans chaque instant de vie qui leur échoit et en détermine la structure. Dans les *Bacchantes*, Tirésias définit le vin comme "la liquide substance qui délivre les hommes de leur peine". "Quand ils sont abreuvés de la liqueur de la vigne," ajoute-t-il, "les hommes endorment en eux les maux de chaque jour. Point d'autre baume à leur douleur." On pourrait en conclure que, pour le devin et pour Euripide, l'ivresse apporte aux hommes la félicité de l'oubli. Mais cet oubli n'est pas la négation de la mémoire ; il n'ouvre pas dans la continuité de l'existence des parenthèses d'insouciance. L'image du baume définit au mieux sa fonction, qui est d'apaiser la souffrance et non de la faire disparaître. Lorsqu'Héraclès affirme que l'homme doit boire pour se "tenir en joie", il ne prône pas l'hédonisme vulgaire, qui prétend satisfaire le désir en le mettant en possession de son objet. Le vin n'est pas un objet que l'on puisse s'approprier ; il est le don et le sang de Dionysos. On a rappelé récemment que *ληνός* signifiait à la fois "pressoir" et "cercueil" et que, dans les *Travaux*, Hésiode omettait de mentionner l'opération du foulage comme s'il s'agissait d'un tabou. La taille de la vigne et la préparation du vin, nous explique-t-on, répètent le démembrement de Dionysos et le meurtre qui est au centre de l'acte sacrificiel ; la consommation du vin "appelle la conjonction des deux mondes, terrestre et souterrain, auquel appartient ce parèdre de Déméter (27). Pour le buveur qui considère

(27) Maria DARAKI, *Dionysos*, Paris 1985, pp 54-55. Euripide lui-même souligne la relation de Dionysos à Déméter (Cf. *Bacchantes*, v. 510).

l'orgie comme le degré ultime de la sagesse, se "mettre en joie" ne saurait signifier s'abandonner au plaisir, à moins de donner à ce mot une portée depuis longtemps insolite. La joie de l'orgie a la saveur de la vie, mais en même temps l'avant-goût de la mort. Elle ne fait pas oublier la vérité de l'existence pour se substituer à elle, mais l'inclut. Elle prend possession de son domaine, mais en sachant cette possession précaire et au fond illusoire : "Compte comme étant à toi la vie de chaque jour, et le reste au destin." Un tel plaisir n'est pas un divertissement ; il ne détourne pas ses adeptes du drame originaire, mais les ramène en son centre. Il n'a plus rien de l'*εὐδαιμονία*, qui repose sur l'abondance des richesses, mais implique au contraire la conscience d'une dépossession essentielle. On comprend ainsi que la remontrance d'Héraclès à l'esclave prenne une tournure programmatique : la joie que le héros s'impose a tous les traits du devoir et de l'ascèse, puisque le destin peut la lui retirer dans l'instant où il la lui accorde et puisqu'elle réveille chez celui qui l'accueille la conscience de son dénuement et de sa dérélition. Se mettre en joie sous ces auspices, c'est attester son humilité et se remémorer que, comme il est dit dans Homère, ce qui concerne l'homme repose sur les genoux des dieux.

Peut-être pourrait-on parler d'hédonisme tragique et retrouver dans les débordements d'Héraclès quelque chose de l'égoïsme délibéré de Phérès : le refus d'une pitié diffuse et mièvre (par exemple : de prendre à cœur un "deuil étranger"), le parti pris d'affronter la vie dans sa cruauté originelle et d'imposer ce devoir à chacun. Quoi qu'il en soit, il est clair que ce moment de truculence, empreint d'une âpre grandeur, ne saurait constituer une "disparate choquante". Il n'est pas une disparate parce qu'il pose le même problème que la démarche d'Admète et le sacrifice d'Alceste, celui de la vie au bord du gouffre. Et il n'est pas choquant parce que, loin de constituer un intermède comique au milieu de la tragédie, il en reprend la thématique sur le mode de la dérision et introduit le comique au cœur même du tragique. Si l'on veut parler à propos d'*Alceste* du "mélange des genres" et en rapprocher Shakespeare et la *Préface de Cromwell*, ce ne peut-être qu'en spécifiant que mélange ne saurait signifier alternance ou juxtaposition, mais seulement déplacement de perspective : le grotesque, dans cette œuvre, est l'envers du sublime ; conformément à la

définition du tragi-comique, le comique y est immanent au tragique ; et il faudrait une vaste étude pour vérifier si les romantiques et leur modèle l'entendirent toujours ainsi. Notons en outre que la reprise du thème principal dans l'épisode de la "bombance" correspond à la structure du temps tragique, qui est répétitif. A la fin de la pièce, Admète rentre dans son palais en tenant son épouse par la main et annonce qu'en ce jour tous deux ont "échangé le passé contre une vie meilleure". Peut-être veut-il dire que le couple jouira plus intensément d'un bonheur qu'il avait cru perdu – ou, plus simplement, qu'il sera délivré désormais de la menace que le Destin faisait peser sur lui. Mais il ne semble pas, en tout cas, que ces êtres soient susceptibles d'évolution ou de métamorphose. La tragédie pense le statut de l'homme comme immuable : la vie et la mort se disputent cette créature, dont Homère affirmait déjà qu'elle est la plus misérable de toutes, jusqu'à ce qu'Hadès enfin l'enlève à la Lumière. En attendant ce dernier malheur, dont il sait qu'il peut survenir à tout instant, l'homme ne peut que se "mettre en joie" à l'imitation d'Héraclès, c'est-à-dire : s'abandonner scrupuleusement, comme on s'acquitte d'un devoir, à l'orgie dionysiaque, où l'exaltation de la vie ne se distingue plus de la fascination de la mort.

Il n'est pas surprenant que nous soyons amené à rapprocher les figures d'Héraclès et de Dionysos, puisque des études contemporaines font ressortir leur parenté profonde. Après G.S. Kirk, Nicole Loraux signale l'ambiguïté globale du personnage d'Héraclès – à la fois civilisé et bestial, sérieux et burlesque, auteur de travaux prodigieux (*ponoi*) et amateur de plaisirs. A cette série, elle ajoute l'ambiguïté probablement fondamentale d'un surmâle qui, en dépit ou à cause de sa surpuissance sexuelle, symboliserait la féminité inhérente à toute masculinité. Héraclès n'est pas seulement un grand dompteur de femmes et un grand épouseur – Dumézil a relevé que la répétition des mariages au cours de sa carrière présentait un caractère structurel – ; il est aussi à l'occasion l'esclave de ses conquêtes, comme l'atteste l'épisode d'Omphale. De même, sa gloutonnerie en fait un symbole de la prépondérance du ventre ; mais le ventre (*μηδύς*), est aussi le siège des organes de la génération ; pour la conscience mythique, l'appareil digestif se confond avec l'utérus, et cette connivence avec

la féminité assimile Héraclès à Dionysos, également représenté comme dieu pansu ; tous deux, à de certains moments, deviennent femme et se réfugient dans la femme, comme le rappellent entre autres Sophocle et Aristophane (28). Quant à l'attitude d'Euripide à l'égard du culte dionysiaque, elle s'exprime clairement dans le testament dramatique que constituent les *Bacchantes*. Personne ne comprend plus cette pièce comme une palinodie suscitée par le séjour du poète en Macédoine ; on reconnaît au contraire que les attaques portées par lui dans ses œuvres antérieures contre la religion trahissaient moins la tentation de l'athéisme que l'aspiration à une religiosité plus pure, dans laquelle l'appréhension du mystère dionysiaque joue un rôle essentiel. Les *Bacchantes*, explique Jeanne Roux, ne font que développer la vraie pensée religieuse du poète ; elles s'en prennent à l'intellectualisme qui sert toujours, en fin de compte, la volonté de puissance, et prêchent la sagesse véritable : celle, en effet, des mystères thraces et macédoniens, qui ont gardé conscience de l'hétéronomie radicale de l'homme. Pentée a été un bon roi, mais il a négligé le culte de Dionysos. Il a détruit l'observatoire sacré de Tirésias, brutalisé les missionnaires du Dieu et emprisonné leur guide, espionné les Ménades sur le Cithéron ; et il a commis ces sacrilèges parce qu'il s'est voulu esprit fort à la manière des Sophistes. Mais cette confiance excessive en la raison est une nouvelle forme d'*hybris* – celle-là même qui avait ruiné Athènes sous Alcibiade et dont Euripide constatait les méfaits vers 408. Aux jeux de l'intellect privé d'attaches il convient d'opposer le culte de Dionysos *Mainoménos*, le dieu délirant ; et au lieu de prétendre posséder le monde, l'homme doit comprendre qu'il est de toute manière possédé par lui (29).

Alceste est donc bien un drame satyrique, c'est-à-dire dionysiaque. Nietzsche a accusé Euripide du crime que l'on sait : celui d'avoir porté un

(28) NICOLE LORAUX, *Hérakles Der Uber-Mann und das Weibliche* (Faszination des Mythos. Hg. von Renate SCHLESIER, Roter Stern 1985. pp. 167-208).

(29) JEANNE ROUX. *Les Bacchantes*. Introd. texte et traduction Paris – Belles Lettres, 1970-1972.

dernier coup au mythe et à la tragédie en ne montrant plus sur la scène les avatars et les souffrances de Dionysos, mais les heurs et malheurs du spectateur athénien. Sa tendance aurait consisté à "évacuer de la tragédie l'élément dionysiaque originel et tout-puissant pour la fonder exclusivement sur un art, un comportement et une conception du monde non dionysiaques" ; en substituant à la célébration du déchirement métaphysique la peinture du sujet empirique, il aurait creusé un vide qui ne pouvait être comblé que par la dialectique de l'affect et les divagations de la raison raisonnante (30). Il aurait seulement reconnu à la fin de sa vie, dans les *Bacchantes*, que la puissance de Dionysos est invincible, et sa vengeance proportionnelle à l'obstination avec laquelle on prétend la nier. *Alceste* nous incite à nuancer ces vues. Certes, la pièce ne prône pas, comme les *Bacchantes*, l'inversion systématique des valeurs entre raison et déraison. Il y manque aussi l'un des éléments constitutifs du dionysisme selon Nietzsche : le sentiment de réconfort qui exalte l'individu à la pensée de faire retour à un Fond qui le reprend en le faisant participer de son éternité : la consolation tragique, *metaphysischer Trost*. Dans *Alceste*, le sens de l'hétéronomie est pour ainsi dire négatif : les personnages de ce drame ne perçoivent la mort que comme menace et le Fond que comme Abîme ; Héraclès cherche dans l'ivresse l'oubli précaire que nous avons décrit et non l'extase. Mais la contradiction qui tourmente tous ces êtres leur impose une perception phénoménaliste de l'existence : ils savent que le monde adorable qui les entoure n'est qu'un jeu d'apparences, et leur amour de la vie rejoint ainsi le pessimisme tragique. Disons, pour employer le vocabulaire des *Bacchantes*, qu'ils connaissent la cruauté de Dionysos sans en éprouver la douceur ou, pour rester avec Nietzsche, qu'ils ignorent le recours à la musique. C'est à partir de ces données que nous aimerions passer en revue la multitude des interprétations d'*Alceste*. Il nous semble par exemple que la description de l'*éthos* euripidien proposée par André Rivier appuie la distinction que nous avons dû retenir entre intériorité et extériorité. "Le terme *éthos*", écrit Rivier, "ne connote aucune caractéristique "intérieure", mais un ensemble de conditions objectives,

(30) NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, § 10-13.

d'expériences et d'actes qui déterminent de l'extérieur le sentiment qu'ils (les personnages d'Euripide) ont de leur identité profonde, de ce qu'ils ne peuvent pas ne pas être... Il serait étrange qu'Euripide, en 431, anticipant sur la sensibilité d'un autre âge, eût conçu l'*éthos* comme une détermination particulière et interne du caractère." (31) Dans les situations les plus pathétiques, les personnages d'Euripide gardent en effet quelque chose d'anonyme ; nous croyons déceler en eux, en même temps qu'une vigueur native, un vide qui ne pouvait devenir sensible qu'aux modernes et qui, précisément, ménage l'espace de la subjectivité.

Toutefois, faute de pouvoir nous lancer dans une entreprise gigantesque, nous nous contenterons pour conclure de revenir au plus célèbre des commentaires : celui de Platon dans le *Banquet*. Ce dialogue mentionne deux fois le mythe d'Alceste : d'abord par la bouche de Phèdre, puis par celle de Socrate rapportant le discours de Diotime ; mais il entretient aussi avec le drame d'Euripide des relations cachées. En effet, il reprend d'abord pour l'inverser un thème d'Alceste. Après avoir songé à s'enivrer et à s'en remettre au jugement de Dionysos (32), les amis réunis au souper d'Agathon décident de n'en rien faire et de boire "juste pour l'agrément" et "sans rien d'imposé" (176 e), ce qui leur permettra de garder l'esprit clair et d'engager une discussion philosophique.¹ Ils n'ignorent donc pas la sagesse que l'Héraclès d'Euripide voulait inculquer au serviteur, et ne négligent pas d'habitude de rendre au dieu de l'ivresse l'hommage qui lui est dû ; pourtant, Platon nous les présente le jour où ils décident de préférer le débat spirituel aux libations traditionnelles, et ce choix annonce déjà une rupture. On renvoie la joueuse de flûte, et Erixymaque propose que l'on s'entretienne de l'Amour, dont Phèdre, rapporte-t-il, a déploré souvent qu'aucun poète ne l'ait dignement célébré. Phèdre prononce le premier discours, et la conclusion à laquelle il veut parvenir est qu'"Amour est, des

(31) ANDRÉ RIVIER, *L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428*. (Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Entretiens VI, p. 64).

(32) PLATON, *Banquet*, 175 a. Nous citons la traduction de LÉON ROBIN (éd. La Pléiade, I, 693 sq.)

Dieux, le plus ancien, le plus vénérable, le plus puissant pour conduire les hommes à l'acquisition de la vertu et du bonheur, aussi bien pendant leur vie qu'après leur mort." Pour démontrer l'ancienneté du Dieu, il cite Hésiode, Parménide et Acousilaos ; pour attester sa puissance et sa vertu éducative, il développe le thème du regard : ni l'amant ni l'aimé ne sauraient commettre une action vile sous le regard de leur partenaire, aucun ne pourrait envisager d'abandonner son bien-aimé dans le danger, de sorte qu'une armée composée d'amants ne compterait que des guerriers décidés à combattre jusqu'à la mort : "il n'est pas d'homme assez lâche pour ne pas être, sous l'influence d'Amour lui-même, divinement possédé d'une poussée de vaillance, au point d'être pareil à celui qui est naturellement le plus brave" (179a). Ainsi se trouvent introduits le thème du mourir-pour-autrui et l'exemple d'Alceste, car "cela n'est pas douteux, mourir pour autrui, c'est à quoi, seuls, consentent ceux qui aiment, et non pas seulement des hommes, mais aussi des femmes." Selon Phèdre, Alceste est la femme que sa tendresse "éleva au-dessus de tous les autres... par la grâce d'Amour", et il l'oppose au mol Orphée qui, n'ayant pas eu comme elle le courage de "mourir par amour", "avait usé d'artifice pour entrer vivant dans l'Hadès." Mais Phèdre n'idéalise pas seulement la figure de la reine : il ajoute que les Dieux, "remplis d'admiration par l'acte de cette femme", lui accordèrent ce qui resta refusé à Eurydice et le rendirent à la lumière (179 d). Il se réfère donc moins au drame d'Euripide qu'à une légende simplifiée dans le sens de la philosophie nouvelle ; passant sous silence l'opposition entre Apollon et Thanatos pour ne parler que des dieux en général qui, nécessairement justes, récompensent spontanément la vertu, il ne pose plus le problème tragique par excellence, celui du Destin et de la justice des Dieux, parce qu'il le considère comme réglé ; et cette rationalisation du mythe l'amène à ignorer à la fois l'intervention d'Héraclès et la problématique dionysiaque. Certes, le discours de Phèdre présente tous les traits d'un pastiche (33), et un lecteur prudent doit se garder d'y chercher la position de Platon. Mais en exaltant le rôle pédagogique de l'amour, il semble anticiper l'enseignement de Diotime et, du même coup, autoriser la confusion et suggérer une interprétation idéaliste ou ascétique

(33) Comme le rappelle LÉON ROBIN (*Ibid.* n. 47, p. 1313).

du mythe : celle que nous avons nommée jusqu'ici chrétienne ou humaniste. L'autre mention d'Alceste est le fait de Diotime : Amour, affirmait celle-ci selon Socrate, est présent chez tous les vivants sous la forme du désir d'immortalité. Il se manifeste chez les animaux dans les soins qu'ils consacrent à leur progéniture, qui peuvent les conduire eux aussi au sacrifice de leur vie, et chez les hommes dans la recherche de la gloire, qui poussa des héros comme Alceste, Achille ou Codros à devancer la mort :

"Car penses-tu, dit-elle, qu'Alceste aurait voulu mourir pour Admète, Achille mourir aussitôt après Patrocle, votre Codros devancer la mort pour assurer le trône à ses descendants, s'ils n'avaient pensé qu'un immortel souvenir, celui que nous leur gardons aujourd'hui, leur appartiendrait personnellement, en considération de leur mérite ? Il s'en faut de beaucoup ! conclut-elle ; bien au contraire, c'est pour que leur mérite ne meure pas, c'est pour un tel glorieux renom, que tous les hommes font tout ce qu'ils font, et cela d'autant plus que meilleurs ils sont. C'est que l'immortalité est l'objet de leur amour." (208d,e).

Cette interprétation confirme celle que nous avons proposée : les impératifs auxquels Alceste se soumet sont d'origine exclusivement sociale ; dans l'amour de la gloire comme dans celui de la progéniture, le désir d'immortalité se manifeste avec la puissance anonyme d'une loi naturelle, il n'est pas réfléchi et ne laisse aucune place à l'émergence d'une subjectivité. Ces distinctions sont clairement formulées par Platon, puisque, selon Diotime, le désir de gloire et l'amour de ceux "qui se tournent plutôt vers les femmes" sont le propre d'êtres féconds selon le corps et prennent place entre l'amour animal pour la progéniture et les vertus des êtres féconds selon l'âme : poètes, inventeurs, politiques désireux d'instaurer la justice ; et, comme on sait, les vertus suscitées par l'amour de la progéniture, de la gloire, des belles occupations et des belles sciences sont toutes ensemble des "simulacres de vertu", comparées à la vertu du sage capable de s'élever à la contemplation de l'idée de Beauté (212a). Selon Diotime, le sacrifice d'Alceste n'occupe donc qu'un rang modeste dans l'échelle des valeurs, à mi-chemin entre l'amour

animal et l'amour philosophique ; et la sévérité de ce jugement – le dévouement de la jeune reine un "simulacre de vertu" ! – nous invite à faire un retour en arrière et à ne plus voir dans le discours de Phèdre que le produit d'une exaltation juvénile. Mais il semble que les lecteurs de toutes les époques n'aient guère tenu compte en l'occurrence de l'ironie platonicienne et que, subjugués par le mouvement général du dialogue, ils aient compris l'intervention de l'enthousiaste non pas comme l'un de ces débordements que l'on pardonne à la jeunesse, mais comme une première ébauche de la doctrine de Diotime. Pourtant : quoi de plus étranger à l'esprit de la tragédie que l'amour philosophique ? Le *Banquet* présente certes avec *Alceste* une curieuse analogie de structure ; lui aussi est interrompu par l'irruption d'une figure dionysiaque : non plus Héraclès impatient de faire bombance, mais Alcibiade couronné des bandelettes de la beuverie. Mais cette similitude introduit une inversion définitive des valeurs : chez Platon, l'allusion à Dionysos maître et juge de l'ivresse n'est plus que de convenance ; et Alcibiade, en faisant l'éloge de l'ascétisme socratique, réussit le tour de force d'annoncer du fond de son ivresse la fin du règne de Dionysos et le triomphe d'une nouvelle forme de délire : le délire philosophique. Socrate, affirme-t-il, est semblable aux silènes que les sculpteurs exposent dans leurs ateliers et qui, si on les ouvre, montrent des figurines de dieux. Sa parole est plus efficace que la flûte du satyre Marsyas : lorsqu'on l'entend, directement ou rapportée par un autre, on éprouve un trouble profond, on se sent possédé, le cœur vous bat "bien plus qu'aux corybantes dans leurs pratiques" (215e). Ainsi s'annonce l'âge nouveau : ce ne sont plus les cultes de Cybèle et de Dionysos, mais le discours philosophique et la contemplation qui suscitent l'extase ; l'ivresse ne replonge plus l'homme dans le Fond dionysiaque, mais l'élève au-delà de l'Olympe dans la sphère des Idées. Alcibiade ivre, imitant Héraclès, récuse pourtant sa sagesse : entre *Alceste* et le *Banquet*, l'analogie de structure fait ressortir l'opposition des orientations spirituelles et consacre la victoire de Socrate sur Dionysos – dont Euripide, en dépit des affirmations nietzschéennes, connaissait encore le culte. Nos humanistes n'ont pas perçu cette inversion des perspectives : Euripide héritier d'une tradition encore proche malgré sa culture sophistique et comprenant encore l'homme comme prisonnier du Fond ; Platon proclamant son autonomie

et datant son avènement de sa conversion à la Raison. C'est ainsi que les platoniciens du dix-huitième siècle s'offusquèrent de l'immoralisme d'Euripide et que Wieland, après avoir fait d'Hercule un parangon de vertu dans un drame édifiant tiré de l'apologue de Prodicos, ne mit en scène dans son *Alceste* que de "belles âmes" au sens où l'entendait l'époque. Malgré le respect qu'il portait à son aîné, le jeune Goethe tourna en dérision ces personnages anémiés, dignes de porter perruque : c'est qu'il ne lisait pas Euripide à partir de Platon, mais d'Homère et de Pindare, et recherchait chez les Grecs ce qu'il ne trouvait plus chez les modernes : l'appréhension de la vie dans sa totalité et de la totalité dans la vie, c'est-à-dire : le sentiment tragique de l'existence et celui de l'immanence du sacré (34).

Georges FAVIER

(34) C.M. WIELAND, *Die Wahl des Herkules*, drame lyrique, musique d'Anton SCHWEITZER 1773 ; *Alkestis*, opéra (*Singspiel*), même musicien, même date. – GOETHE, *Götter, Helden und Wieland*, farce, 1773.

CHRONIQUE DES ETUDES INDO-EUROPEENNES

QUI A PEUR DES INDO-EUROPEENS ?

Note de lecture sur trois livres relatifs au matriarcat

(Ellen Nielsen, Ernest Borneman, Uwe Wesel)

Une chercheuse danoise de Copenhague, Ellen Nielsen, nous a adressé l'ouvrage qu'elle a publié chez Bogan (DK 3540 Lyngby, 1987) : *Manden og hans dårlige samvittighed* : «L'homme et sa mauvaise conscience», assorti du sous-titre explicite : *Hvordan patriarkatet og volden kom ind i verden* : «Comment le patriarcat et la violence ont fait leur apparition dans le monde». Elle a été précédemment l'auteur de *Kvinden i forhistorien* (Hekla, 1981) : «La femme dans la préhistoire» et de *Kvinden i mandens kirke* : «La Femme dans l'Eglise de l'homme» (Samleren, 1987). Elle vient enfin de donner au public en cette année 1994, un livre intitulé : *Ny søgen efter forhistoriens mennesker M/K* : «Nouvelles recherches sur les humains de la préhistoire» (Spektrum, Copenhague), et préfacé par Jes P. Asmussen, professeur de théologie à l'Université de Copenhague. La spécialité du préfacier peut paraître suspecte à un lecteur, qui, mettant ses pas dans ceux de Louis Pasteur, savant certes chrétien mais qui, conscient de l'incompatibilité méthodologique de la science et de la foi, aimait à dire qu'il fermait son oratoire quant il ouvrait son laboratoire, et inversement. Mais qu'importe ! Nous n'avons pas d'ailleurs l'intention de nous attacher aujourd'hui à cette dernière publication, mais de nous livrer à un examen plus approfondi de l'étude consacrée en 1987 à l'homme et à sa «mauvaise conscience».

La thèse sur laquelle repose l'ensemble de l'ouvrage oppose le patriarcat et le matriarcat comme deux systèmes d'organisation sociale et familiale, également susceptible d'avoir eu une existence réelle. Le matriarcat, dans lequel les femmes auraient détenu, en leur qualité de mères, l'autorité et le pouvoir sur les sociétés humaines préhistoriques, aurait duré jusqu'à l'aube du 3ème millénaire avant notre ère. C'est vers cette époque qu'Ellen Nielsen situe une révolution qui se serait produite à l'initiative des hommes et aurait abouti à l'instauration du patriarcat. L'auteur ne dissimule pas son intention de faire coïncider chronologiquement ce bouleversement, qui aurait projeté l'humanité dans une ère toute nouvelle aux principes d'organisation totalement inconnus

jusqu'alors, avec la mutation *technique* décisive que Vere Gordon Childe a appelée «la révolution néolithique», par analogie avec la révolution industrielle des temps modernes. Or, il convient de souligner ici d'emblée que la dénomination de «révolution néolithique» ne s'applique qu'à un changement du mode de travail et de production, de fabrication et d'emploi de l'outil, changement strictement économique au départ, même s'il a eu des répercussions sociales et politique par la suite. Il s'agit là d'une notion qui n'a jamais été associée à l'éventualité d'une transmutation intégrale des structures de la parenté qui se serait produite par élimination de l'axe autour duquel celles-ci se seraient organisées primitivement, tandis qu'un autre, différent et antithétique, serait venu se substituer brutalement au premier, par l'usage de la violence, processus conforme à l'idée moderne de révolution, notion politique et utopique par essence.

Ainsi, par l'assimilation très conjecturale, sinon même douteuse, à laquelle elle procède, l'auteur introduit, en la reprenant apparemment à René Girard, l'hypothèse selon laquelle l'homme aurait depuis lors «mauvaise conscience», en raison d'un meurtre qu'il aurait perpétré «à l'aube des temps» (*i tidernes morgen*) avec ses congénères. De là viendrait la pratique rituelle d'un sacrifice expiatoire, celui du bouc émissaire. Ellen Nielsen confesse que l'emploi qu'elle fait de l'emprunt dont elle est redevable à René Girard n'engage que sa propre responsabilité, et non celle de son inspirateur, mais elle n'en affirme pas moins que le meurtre aux répercussions culturelles si lointaines et si prolongées est celui qui a conduit à la destruction d'une «culture féminine préhistorique», et vraisemblablement même à un matricide qui aurait frappé «une vieille et sage Mère-Ancêtre», doyenne du clan ethnique sur lequel elle aurait régné sans partage en sa qualité de mère, l'autorité exercée par la femme reconnaissant ainsi la suprématie de la fécondité dont cette dernière seule est détentrice et grâce à laquelle elle transmet la vie, valeur suprême (p. 8). Tel aurait été le matriarcat, système d'organisation sociale qui non seulement aurait fondé la parenté sur la filiation en ligne maternelle, mais aussi privilégié la parenté féminine et proclamé la prééminence de la fille sur le fils, lequel n'aurait pu accéder ni au titre ni au rôle de père, car l'homme n'aurait jamais servi que de géniteur occasionnel, aussitôt renvoyé dans ses foyers (maternels, il va de soi !) après usage aux fins de reproduction, les enfants, éduqués par les femmes du clan, n'ayant donc pas pu avoir conscience du lien qui les unissait à lui. Etant censée seule génitrice, la mère (et la femme) aurait été seule à jouir de tout le pouvoir et de toute l'autorité sur la société.

Le patriarcat, au contraire, aurait renversé ce système paradisiaque en faveur de l'homme, devenu du même coup père et chef. Il se serait instauré au

plus tard vers 3000 avant notre ère et les malheurs de l'humanité, sa déchéance (certains diraient : sa Chute !) auraient alors commencé. Ellen Nielsen pose en effet dès le départ que la femme a une nature pacifique qui la porte à l'harmonie, tandis que l'homme aurait en lui une agressivité qui le porterait spontanément à la violence. Sous le matriarcat, il n'y aurait eu ni guerres, ni propriété privée, ni rivalité d'aucune sorte. L'unique activité humaine aurait été l'agriculture, complétée par la chasse, confiée aux hommes du clan matriarcal (fils, frères, neveux, cousins, à l'exclusion des «maris», simples géniteurs, retournés dans leur clan matrilineaire d'origine pour y être voués d'ailleurs aux mêmes occupations, accomplies au service de ce dernier, en qualité d'adjoints aux tâches serviles et domestiques. L'autorité aurait été toute entière aux mains d'une mère-aïeule dont la légitimité aurait procédé d'une mère-aïeule originelle et immémoriale, éventuellement déifiée, ou même déesse, et considérée comme la fondatrice de l'ethnie.

La question a été posée par certains préhistoriens ou sociologues sceptiques : ce droit matriarcal - le «Mutterrecht» si cher à Johann Jakob Bachofen, qui prétendait en avoir découvert l'existence - a-t-il jamais existé autrement qu'à l'état de mythe ? Il a certes connu une étonnante fortune littéraire (Gerhart Hauptmann, Rilke, Thomas Mann, et même Walter Benjamin en ont fait le thème majeur de certaines de leurs œuvres, sans oublier les grands ténors de la psychanalyse : Sigmund Freud, Wilhelm Reich, Erich Fromm, Max Horkheimer et Georg Lukacs, ni les spécialistes de la mythologie ou de l'histoire ancienne comme Karl Kerényi, Fritz Schachermeyr et d'autres). Mais la majorité des approbations adressées à Bachofen vient des praticiens de l'imaginaire. Le rejet l'emporte parmi ceux de l'esprit critique. Même V. Gordon Childe, préhistorien cité par Mme Nielsen, déclare que les témoignages archéologiques ne permettent pas d'attester la présence d'un matriarcat.

Les tenants du matriarcat et, à leur suite, Ellen Nielsen savent qu'il pourrait être intéressant de comparer les données que nous connaissons de la préhistoire de l'Europe avec celles dont on dispose sur les primitifs d'aujourd'hui ou sur les sociétés traditionnelles non européennes moins évoluées que les sociétés dites modernes. Nous savons en effet qu'il existe bien des sociétés matrilineaires où la parenté se définit par rapport à la mère et en ligne féminine, mais qui peuvent être aussi bien matrilocales (l'homme marié vient habiter dans la famille de sa femme) que virilocales (la femme mariée habite dans la famille de son mari). Mais ces sociétés ne sont nullement des matriarcats, car le mariage y est une institution respectée et le mari pleinement reconnu comme le père des enfants qu'il a engendrés. Il existe par exemple, des royautes africaines dont la suite dynastique se définit en ligne maternelle et féminine mais au sein

desquelles l'autorité est détenue par un roi qui tient sa légitimité de sa mère ou de la sœur de celle-ci. Qui plus est, dans les sociétés matrilineaires, en dépit de l'importance du clan lignager, la notion de famille mononucléaire (père, mère, enfants) cohabite avec celle de la «grande famille» ou parentèle, et s'y intègre, alors que dans une société matriarcale conforme à l'hypothèse admise par Mme Nielsen, il n'est jamais précisé si les enfants de la même mère auraient été tous engendrés par le même géniteur ou par des géniteurs différents et successifs, choisis à son gré par la femme concernée ou désignés par la Mère-Aïeule en fonction des intérêts du clan. Voilà sans doute pourquoi, sachant que l'on a pas trouvé trace de matriarcat dans les sociétés primitives connues et observables aujourd'hui, l'auteur refuse d'emblée sa confiance à toute comparaison qui rapprocherait ces dernières de l'Europe préhistorique, dont le matriarcat semble alors devenir, en quelque sorte, une structure spécifique. «Ces informations», écrit-elle à propos des données connues relatives aux primitifs extra-européens, «peuvent être utiles, mais on ne peut pas s'y rapporter entièrement... Elles ne sont en tout cas pas valables pour les ancêtres des Européens occidentaux, et ne peuvent rien nous dire sur les rôles de l'homme et de la femme qui nous ont été transmis dans notre société. A cet égard, les mythes valent mieux» (p. 8).

Cependant, après avoir reconnu la valeur des mythes pour la recherche relative à la nature et à l'essence du matriarcat, après avoir affirmé le caractère spécifique de l'Europe (ce qu'on ne saurait lui reprocher dans des domaines touchant à d'autres questions), Mme Nielsen en revient à la théorie universelle du meurtre collectif et sacrificiel, en mettant à contribution René Girard et en affirmant qu'il ne saurait s'agir là d'un mythe issu de l'imaginaire pour répondre à certaines interrogations, mais, au contraire, d'un événement bien réel dont le souvenir se serait par la suite travesti et transposé dans les mythes (Chap. I). L'immémorial deviendrait ainsi mémoire - préhistorique sinon historique : «Le mythe n'est pas imaginaire, il a un fond de réalité, bien que situé dans le temps des origines» (p. 12). Plus loin, il est dit que les mythes «reflètent un passé, un temps primitif dont le souvenir a été transmis oralement de génération en génération... ».

Cette ingénieuse pétition de principe présente l'avantage de rendre en apparence plausible la réalité du matriarcat comme celle du meurtre collectif qui se serait produit pendant le néolithique et aurait fini par prendre la signification d'une véritable révolution.

Les choses se seraient donc déroulées ainsi : les hommes, agressifs et en proie à des conflits internes (dont on ne nous précise pas davantage la nature),

redoutant depuis toujours la femme comme mère, contestèrent la légitimité de son autorité et conçurent l'idée d'une rébellion susceptible de les affranchir de la tyrannie de la Mère-Aïeule et de toutes celles qui procédaient d'elle. Conformément à la règle d'or de toute révolution, ils n'hésitèrent pas à verser le sang du personnage qui incarnait l'autorité légitime : ils s'unirent, se révoltèrent et, profitant lâchement de leur force physique, déchaînant leurs instincts de violence, ils massacrèrent la Mère-Aïeule, proclamèrent le pouvoir des hommes, instaurèrent le droit patriarcal, soumièrent les femmes et les placèrent dans leur dépendance. Ce fut la fin de l'Harmonie bucolique de la préhistoire qui, sous l'égide des femmes et des mères, n'avaient connu que l'agriculture et l'élevage comme activité économique. Les hommes avaient violenté la préhistoire pour la faire entrer dans l'Histoire ! «Ce meurtre collectif... n'est probablement pas sans rapport avec l'apparition du patriarcat vers l'an 3000 avant notre ère» (p. 15).

On ne tarde pas alors à comprendre pourquoi Ellen Nielsen dénie toute fiabilité à la comparaison des hommes primitifs d'aujourd'hui et des hommes préhistoriques d'Europe. C'est que le crime scélérat et sacrilège qui aurait été perpétré alors, puis dissimulé, «caché depuis la fondation du monde» selon l'expression de René Girard, n'a pu être commis qu'en Europe et par un seul peuple, assez pervers et monstrueux pour en concevoir et exécuter le plan : les Indo-Européens, dont on ne conteste plus ni l'existence ni la réalité dès qu'on les charge de tous les péchés d'Israël !

L'auteur s'est renseigné à leur sujet auprès de spécialistes renommés : Emile Benveniste, Georges Dumézil, Jean Varenne, Jean Haudry, Charles de Lamberterie, Marija Gimbutas, maîtres dont les travaux ont sans doute été lus, mais peut-être parfois mal compris. Ainsi, p. 29, est-il dit que dans les régions polaires, «le jour durait deux mois et la nuit dix» (*dagen varede to måneder og natten ti*), ce qui est exactement le contraire de la réalité et de ce qu'a écrit Jean Haudry à propos des origines circumpolaires des Indo-Européens et de l'année indo-européenne de dix mois ! D'autres autorités sont invoquées ailleurs : Evelyn Reed, comme il est naturel en pareil cas, mais aussi, assez curieusement, Sigmund Freud : le «meurtre du père», si abondamment commenté par le fondateur de la psychanalyse, a pourtant été remplacé par celui de la mère ! Mais ne s'agit-il pas au fond d'une transformation-adaptation de son schéma opératif de base ? Jean Markale est également cité, ce qui nous apprend que ses succès de librairie ont également atteint le Danemark ! Plus grave encore nous semble être la référence à la romancière Jean Auel (*Le clan de l'Ours des cavernes, Les Chasseurs de Mammouths*, etc...) pour appuyer l'argumentation scientifique de l'ouvrage (p. 27).

Quant à la démonstration de la thèse fondamentale, elle part (p. 17) d'une remarque dont la justification reste à fournir : dans toutes les tribus indo-européennes, on a gardé le souvenir d'un temps où « tout était différent » : « et c'était un temps où la position de la femme était autre, car c'était elle qui avait le pouvoir », conclut hâtivement l'auteur. Suit un long commentaire de textes divers dont il ressort que les récits relatifs au meurtre des dragons renvoient tous au souvenir lancinant du meurtre primordial, car les dragons sont tous féminins, ce qui est d'ailleurs vrai dans bien des cas. On s'accorde un développement d'importance respectable pour montrer que le yéti est sans doute une femelle, témoin égaré des sociétés préhistoriques matriarcales ! On remarque plus loin (p. 29) qu'étant une société véritablement masculine et patriarcale, les Indo-Européens n'avaient, semble-t-il, ni art ni culture. Mais rectifie-t-on, l'art du récit tenait chez eux une place très importante : l'épopée et, plus généralement, le genre narratif se situeraient-ils donc hors de la culture ?

Le lecteur note au passage bien des affirmations contradictoires : ainsi, à propos de la pratique de l'avunculat, convient-il de souligner que cette institution n'a rien de matriarcal : si c'est l'oncle maternel, le frère de la mère, qui parfois élève et le plus souvent protège le fils (et non la fille !), c'est parce qu'il est responsable et détenteur de l'autorité au sein de sa famille, où il représente d'ailleurs son père défunt. Nous sommes donc dans un ordre patriarcal et nous avons tout au plus affaire à un pâle souvenir de matrilocalité !

On rencontre des affirmations sybillines telles que : « Les hommes ont toujours su déguiser la vérité et la refouler » (p. 44) ou encore : « ... c'est la vache qui est sacrée, non le bœuf » (p. 46). On est surpris aussi d'assister à une tentative de réhabilitation de Loki sous prétexte que ce dieu germanique du Nord est capable d'être enceinte (pp. 61 - 63).

De la trifonctionnalité dumézilienne, Mme Nielsen donne d'abord un exposé classique et satisfaisant, quoique désormais traditionnel, sinon dépassé. Mais lorsqu'elle en vient à la mettre en relation avec toutes les formes de triades et de trinités, comme si la criminalité seule était spécifique des Indo-Européens, le plus grand scepticisme est de rigueur. A plus forte raison, lorsqu'elle remarque (p. 65) que l'année mythique n'avait que trois saisons, souhaite-t-on lui rappeler que les Indo-Européens n'en connaissaient que deux ! Mais on lui objectera surtout que les trois fonctions ne sont pas conçues pour définir trois types d'hommes en excluant les femmes : combien de déesses ne viennent-elles pas s'insérer dans le schéma trifonctionnel des panthéons indo-européens ?

Héra, Junon, Frigg, déesses de première fonction, ne sont-elles pas des Mères ? Le plus surprenant, en définitive, est sans doute de lire sous sa plume que la Mer Rouge franchie par les Hébreux est l'équivalent biblique de «l'eau de la ténèbre hivernale» des mythes indo-européens.

Dans le 8ème chapitre, intitulé «L'homme à la quête du Graal», notre auteur aborde un thème littéraire médiéval et fait part de son intention d'analyser le *Parzifal* de Wolfram d'Eschenbach dans la perspective qui l'intéresse : elle parle alors du Graal comme d'un «vase mystérieux». A-t-elle lu Wolfram pour qui le Graal est une pierre précieuse capable d'irradier par elle-même la lumière, fût-elle placée dans l'obscurité ? Et quel rapport Mme Nielsen établit-elle entre le Graal et le matriarcat ? L'exposé tourne court. Il serait ici plus sage de se reporter au livre d'Elisabeth Schmidt : *Familiengeschichten und Heilsmithologie* (Tübingen 1986) qui traite du rôle de l'avunculat dans la structure narrative et thématique des romans du Graal, français et allemands, avec une maîtrise du sujet qui emporte la conviction du lecteur.

Vers la fin de son travail, Ellen Nielsen en arrive enfin à l'énoncé de la profession de foi (féministe) qui est à l'origine de son entreprise. Mais elle doit constater qu'elle a souvent procédé par intuition et que «Nous ne pouvons faire que des conjectures». Mais, ajoute-t-elle avec optimisme, «les recherches assidues entreprises actuellement permettront peut-être un jour de trouver des preuves plus solides d'un temps où la femme, mère, génitrice et créatrice de la civilisation, était au centre d'une société humaine en chemin vers un avenir imprévisible. Dans ce "matriarcat", c'était la femme qui décidait et l'homme qui exécutait. Maintenant, l'homme décide et la femme exécute ses décisions... Non, le patriarcat avec toute sa violence et son angoisse n'a pas toujours été et ne sera pas toujours non plus !» (p. 89).

Ici le tribunal tombe d'accord avec Mme Nielsen : il est des intuitions ou des conjectures que les faits peuvent s'entêter à démentir. Plutôt que d'acquitter dès maintenant les Indo-Européens en les lavant de l'accusation d'un meurtre collectif perpétré sur la personne de la Mère-Aïeule, - ce qui ne manquerait pas d'apparaître à certains comme un déni de justice - il paraît donc sage de demander aux magistrats instructeurs un complément d'information, qui leur permettra sans doute de vérifier si ces meurtriers, déjà coupables de trop d'originalité dans l'élaboration de leur pensée trifonctionnelle, ne sont pas, en matière de patriarcat, largement pourvus, dans le vaste monde, de concurrents dangereux qui ne sont ni leurs imitateurs, ni leurs complices, mais comme eux, spontanément et naturellement détournés - «in illo tempore» dirait Mircea

Eliade - des voies royales du paradis matriaréal.

Ellen Nielsen n'est pas seule à nourrir une tendresse particulière pour l'échafaudage d'idées qui tente de prouver coûte que coûte l'existence d'un «avant» antithétique de l'ordre naturel des choses - ou du moins de l'ordre existant - et caresse l'espérance d'un «après» dont on attend le rétablissement de l'harmonie primitive. Cette subdivision du temps historique en trois phases : le Bien, le Mal, le Bien à restaurer (ou sur le point de l'être) n'est pas un mythe nouveau. Elle repose sur le schéma de base des eschatologies chrétiennes (et judaïques) et de leurs succédanés sécularisés sous forme de philosophie linéaire de l'Histoire : thèse, antithèse, synthèse, structure non point imaginée par le rationalisme moderne, mais seulement adaptée à ses besoins par Hegel, avant d'être reprise par Marx et ses innombrables disciples. L'un de ces derniers, Ernest Borneman a été l'inspirateur d'Ellen Nielsen qui le cite d'ailleurs, beaucoup moins souvent qu'elle ne suit - peut-être inconsciemment - sa démarche de pensée. Dans un volumineux ouvrage de 1975, *Das Patriarchat : Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems* (S. Fischer, Francfort-sur-le-Main), Borneman situe tout d'abord le Paradis (protoperse *pairidāēza*) non plus, comme encore au 19ème siècle, entre le Tigre et l'Euphrate, mais bien dans l'ensemble du Moyen-Orient - où est née, ne l'oublions pas, l'agriculture - et affirme qu'une civilisation matriarcale a connu, à partir du 7ème millénaire avant notre ère, dans cette région du monde, une prospérité inégalée, le règne de l'abondance au sein d'une organisation sociale parfaitement égalitaire, non seulement entre les hommes, mais encore entre les sexes. Et de préciser d'emblée : «Ce n'est pas un hasard si Karl Marx, héritier d'une longue tradition rabbinique, a bâti sa philosophie de l'Histoire sur l'idée que l'homme devrait un jour recouvrer les vertus de cette époque révolue : de la société sans classe de la préhistoire à la société sans classe de l'avenir» (Chap. I). Comme dans l'esprit de René Girard et d'Ellen Nielsen, cet Age d'Or aurait été aussi celui du règne de la Mère, de la Grande Mère, dont les cultes se sont par la suite répandus sur le pourtour de la Méditerranée, gagnant le sud de l'Europe en même temps que la civilisation d'abondance agricole et nourricière dont ils ont été l'expression religieuse et culturelle. C'est alors que ces cultures orientales et méditerranéennes auraient rencontré, notamment en Grèce et en Italie, les représentants d'une autre civilisation de guerriers-éleveurs, brutaux et rapaces, uniquement préoccupés de conquête et de pillage, les Indo-Européens, qui auraient non seulement fondé le règne de l'homme et du père, ravalé la femme au rang d'objet, mais aussi imaginé le droit de propriété, institué l'héritage, et surtout organisé l'esclavage jusqu'alors inconnu. Telle est l'idée centrale que 550 pages de texte et 100 pages de bibliographie ne cessent de reprendre et de varier en appliquant la démonstration successivement au cas de la Grèce et à

celui de Rome, sans accorder la moindre attention aux autres domaines du monde indo-européen, ni même aux autres civilisations anciennes de l'Europe. Rien n'est dit des Celtes, rien des Germains ni des Slaves. A plus forte raison les cultures du reste du monde sont-elles passées sous silence. En fait, l'auteur se contente d'exploiter des études à tendance marxiste qui ont été menées par ses prédécesseurs sur l'Antiquité classique, à la dimension de laquelle il réduit l'héritage indo-européen. En Grèce, selon lui, les envahisseurs achéens et doriens auraient d'abord démolì l'ordre matriarcal, paisible et idyllique, qui préexistait au leur. Les cultures proches des Minoens auraient alors entraîné dans leur disparition la prospérité florissante qu'elles avaient su créer. L'histoire de la Grèce antique ne serait ainsi qu'un appauvrissement perpétuel, une stérilisation permanente et sans cesse aggravée par les exploiters qui s'étaient établis pour régner en maîtres aussi implacables qu'égoïstes sur le pays et les autochtones. Avec l'héritage, les Indo-Européens installés dans l'Hellade auraient imaginé la notion de partage du patrimoine, totalement ignorée des cultures matriarcales antérieures, pour la bonne et simple raison qu'ils étaient primitivement des éleveurs nomades. Alors qu'il eût été déraisonnable de partager entre héritières la terre cultivée qui était la seule propriété, collective et indivise, de tout le clan matriarcal, travaillée et exploitée par toute la communauté sans qu'un individu pût l'emporter en importance et en rôle sur un autre, les Indo-Européens auraient conçu l'idée néfaste du partage entre héritiers parce qu'il leur était possible de dénombrer les têtes de bétail et de diviser le troupeau en parts d'héritage à distribuer entre les fils d'un même père, les seuls héritiers reconnus comme tel par le droit. En outre, leur position dominatrice les aurait incités à se constituer en une noblesse guerrière, entretenue par les producteurs et travailleurs dès l'instant où le métier des armes était devenu sa spécialité. Epuisant ainsi le pays et ses ressources humaines, ils n'auraient pu que donner naissance à une société fatalement vouée à faire de l'homosexualité masculine une préoccupation réputée noble et aristocratique, et à encourager du même coup, par réaction, le saphisme. D'où l'inévitable déclin de cette société condamnée à périr pour avoir rejeté la femme ou la mère, et réduit les véritables travailleurs-producteurs en esclavage.

Toujours selon Borneman, les Romains n'auraient guère fait mieux que les Grecs, même si l'on constate chez eux une relative émancipation de la femme à époque assez tardive et seulement au sein des «classes dirigeantes», parmi les patriciens. Ici encore, de l'avis de notre Jean-Jacques Rousseau déguisé en indo-européaniste et doublé d'un sexologue, la responsabilité de l'évolution fatale et du déclin de Rome incomberait aux Indo-Européens, instaurateurs du régime patriarcal dès leur arrivée dans la péninsule. Quelque intimidantes que puissent être les masses d'érudition déversées dans le moule idéologique imposé à

l'ouvrage, on discerne clairement qu'il ne s'agit que du remplissage d'un schéma doctement préfabriqué qui tend à dicter par avance à l'esprit du lecteur les conclusions auxquelles l'auteur veut en venir. Les Indo-Européens seraient, selon Borneman, les seuls responsables de l'évolution catastrophique des deux plus importantes civilisations de l'Antiquité, chargés qu'ils sont de la malédiction originelle du patriarcat, source intarissable de violence et de déséquilibre. Cet auteur se garde toutefois de nous dire si des civilisations patriarcales non indo-européennes ne sont pas aussi féroceement acharnées à placer la femme et la mère en position subalterne. Eve n'est-elle pas cependant celle par laquelle advint le Mal, la Chute et la perte du Paradis Terrestre, si l'on en croit la mythologie biblique et judéo-chrétienne ? Et la civilisation hébraïque ancienne, par exemple, connaît-elle autant de prophétesses que de prophètes ? Abraham est-il patriarche ou aïeule-mère ? Le Dieu judéo-chrétien et islamique, invisible, transcendant et abstrait, est-t-il conçu autrement que dans une essence masculine ? Est-il si sûr que la femme détenait le pouvoir et l'autorité dans les civilisations du Moyen-Orient pré- et proto-historique ? Mais il faut bien un «bouc émissaire» qu'on doit aller prendre quelque part. Les Indo-Européens font donc l'affaire, à des millénaires de distance. Ils sont désignés d'office pour incarner à eux seuls la violence, le mal et le patriarcat, et leur domination ne peut donc se situer qu'entre le temps des origines harmonieuses (*Der Ursprung* : titre du 1er chapitre) et l'avenir (*Die Zukunft* : titre du dernier chapitre) qui verra enfin l'abolition de leur funeste influence. Voilà pourquoi, selon l'eschatologie romantique qui est la toile de fond des thèses de Borneman comme de celles de Nielsen, ils doivent avoir été l'ennemi mortel et irréconciliable d'un hypothétique matriarcat dont ces auteurs se refusent catégoriquement à admettre la nature purement mythique.

Il existe fort heureusement des études moins suspectes que le travail de Borneman et plus approfondies, parce que plus documentées et mieux informées, que l'essai d'Ellen Nielsen. Fascinée par les Indo-Européens, Mme Nielsen, tout en flétrissant le rôle d'initiateurs de l'Europe à la violence et au patriarcat qu'elle leur attribue, les hausse involontairement - et abusivement - au rang de fondateurs uniques des modèles de société qui se sont succédés dans l'histoire. Mais à aucun moment elle ne songe à poser le véritable programme initial : celui de l'existence réelle du matriarcat, problème scientifique de première envergure. Son enquête ne s'étend jamais, ne serait-ce qu'à titre d'allusion, aux sociétés qui, hors d'Europe, sont susceptibles de contribuer utilement à l'éclaircissement de cette question. Elle ne cite pas dans sa bibliographie l'ouvrage d'Uwe Wesel : *Der Mythos vom Matriarchat*, pourtant paru en 1980, étude qui prend la sage précaution de dresser un état de la question en faisant l'historique de la recherche. On y trouve d'abord un exposé

des thèses de Bachofen, notamment celle de la gynécocratie, première hypothèse de travail révisée par son auteur lui-même au fur et à mesure de la progression de ses travaux sur les Lyciens, l'Égypte ancienne et la Crète minoenne. On constate alors que, si Bachofen en arrive à des conclusions précipitées ou inexacts, son mérite demeure d'avoir entrevu des problèmes véritables et posé des questions fondées. Wesel ne manque pas d'examiner la théorie de Henry Morgan qui s'appuie, non plus comme Bachofen sur l'étude de la Grèce préhistorique et la symbolique des tombeaux, mais sur les observations qu'il a pu faire «in vivo» sur les Iroquois et leurs structures de parenté agnatiques matrilineaires. Le constat dressé par Morgan sur les Iroquois éclaire les observations de Bachofen sur les Lyciens dont parle Hérodote. On découvre alors une réplique féminine de la «gens» romaine agnatique et patrilinéaire. Les lignages maternels se regroupent en tribus. Le lignage est exogame à l'intérieur de la tribu, celle-ci demeure endogame. Les liens de parenté et le droit du mariage suffisent à maintenir la cohésion de la communauté dans un système politique que Wesel définit comme une anarchie ordonnée. Les mères n'ont aucun pouvoir de gouvernement, les hommes non plus. Le sachem n'est qu'un porte-parole élu par tous les membres, hommes et femmes, du lignage. La matrilinearité n'aboutit donc nullement au matriarcat.

Wesel passe en revue les différentes théories ethnologiques sur l'origine de la famille, les sociétés agricoles ou pastorales, reprend et approfondit lui-même l'étude des Iroquois et la complète par celle des Hopi, Indiens de l'Arizona et du Nouveau Mexique qui pratiquent à la fois matrilinearité et matrilocalité, toutes deux très favorables à la situation de la femme, à tel point qu'on parle aussi de matrifocalité, régime qui tend à placer la femme au centre de la vie sociale, mais qui ne la laisse nullement pour autant l'emporter sur l'homme, comme celui-ci l'emporte sur les femmes dans les sociétés à la fois patrilinéaires et patrilocales. Chez les Hopi, les femmes règnent sur la vie domestique de la famille étendue, sur l'économie du lignage, sur ses cultes, mais il en va autrement pour les affaires qui concernent le «pueblo», l'agglomération regroupant plusieurs lignages. Les doyens de lignage sont des hommes, les porte-parole du «pueblo» le sont aussi, obligatoirement. Ils sont certes élus, mais les femmes ne sont pas admises à participer à leur désignation. Ici encore, nulle trace de matriarcat : les hommes jouent un rôle important, différent de celui que les femmes sont appelées à assumer dans les domaines qui leur sont réservés.

Le livre de Wesel fourmille d'observations pertinentes et demeure dépouillé de toute pétition de principe idéologique ou sentimentale ; il n'est pas écrit dans un esprit militant et son titre est en lui-même explicite. Même lorsqu'il aborde, dans le dernier chapitre, l'inéluctable question des rapports qui pourraient

exister entre «le lointain passé et le proche avenir», l'auteur conclut prudemment : «Quel qu'ait été le passé des femmes, il ne fournit en aucun cas un modèle pour l'avenir». Le matriarcat reste à ses yeux un mythe que l'Europe n'a d'ailleurs connu que par l'intermédiaire des Grecs, dont l'esprit très patriarcal et la misogynie avaient inventé l'existence des Amazones, femmes-guerrières qui, entre autres aberrations, tuaient leurs enfants mâles (Mais Uwe Wesel se garde de les accuser d'être Indo-Européennes !). Ce mythe-repoussoir n'avait d'autre fonction que de justifier la réclusion de la femme grecque dans le gynécée. Cependant ravivé par Bachofen (qui admettait lui-même l'existence du matriarcat à seule fin de souligner les bienfaits du patriarcat !), il n'a cessé de séduire les imaginations. On lui doit toutefois d'avoir suscité par réaction, dans l'esprit de certains savants, des intuitions fécondes, inspiratrices d'intéressantes découvertes.

J.P.A

La légende immémoriale du dieu Shiva, le Shiva-purāṇa, traduit du sanskrit par Tara MICHAËL, Paris 1991.

Tara MICHAËL nous présente le *Śiva-Purāṇa* grâce à de larges extraits. La traduction est élégante tout en restant proche du texte. Le traducteur a disposé son texte en indiquant les références aux passages, ce qui favorise les recherches précises. On peut déplorer, en revanche, que les parties non traduites ne soient pas signalées dans le corps du texte et qu'elles ne fassent pas l'objet d'un résumé ; pour cette raison, et c'est dommage, ce travail perd un peu de sa substance.

L'ouvrage débute par une introduction qui présente, en une soixantaine de pages, le cadre religieux dans lequel vient s'inscrire le *Śivapurāṇa*. L'initiative est heureuse, trop de traductions destinées au grand public — comme c'est le cas ici — ne sont pas accompagnées d'un exposé permettant au lecteur de situer l'œuvre. Cet exposé introductif nous permet d'aborder le *Śivapurāṇa* avec une vision globale de la littérature ancienne de l'Inde et du cadre mythologique de l'hindouisme. On peut formuler quelques remarques de détail :

La date avancée pour la rédaction des *saṃhitā* (p. 8) : «sa rédaction en langage humain se place entre le V^e et le II^e millénaire avant Jésus-Christ» n'est pas celle qui est retenue aujourd'hui (environ 2000 à 1500 Av. J.-C.) ; si le traducteur réfute cette date admise par les manuels, il doit le justifier. La racine sanskrite VID- (dont le nom *veda-* dérive) signifie plutôt «savoir» que «voir» ; elle implique une *révélation*, qui est, bien sûr, une *vision* mais VID- ne peut pas

être employé avec le sens général de «voir». On ne peut pas placer les *darśana*-, «points de vue» de la pensée indienne, au même niveau que les textes (p. 11) ; il faudrait leur consacrer un paragraphe à part. Dans cette introduction aux *Purāṇa*, il manque une notice historique qui permettrait de comprendre la transition entre le védisme et l'hindouisme, on pourrait se référer au *Manuel des études indiennes* par exemple ; ainsi, on soulignerait la volonté de cohérence de la pensée indienne, avec son aspect normatif, tout en signalant l'importance des écoles védiques qui préfigurent les approches variées du divin dans l'hindouisme. Pour la personnalité de Viṣṇu, il manque les caractères solaires qui sont pourtant fondamentaux ; on pourrait également signaler l'importance de la *bhakti*- et des *avatāra*-. Enfin, pour l'approche du dieu hindou Śiva, il faut établir une distinction entre sa personnalité dans l'hindouisme et la figure originelle du dieu védique Rudra-Śiva. Si la filiation est assurée, les deux divinités sont différentes (1) et l'évocation de Rudra (dieu védique) nécessite une analyse pour pouvoir être exploitée. On pourrait, là aussi, renvoyer le lecteur aux manuels. Enfin, pour l'approche d'un texte important du śivaïsme, il faudrait consacrer quelques lignes pour broser les traits originaux des écoles śivaïstes en soulignant l'importance des *śakti*- (2).

Cette traduction vivante confirme le talent de la traductrice qui sait présenter au grand public, mêlant sérieux et attrait, les grands courants de la pensée indienne ; nous avons déjà pu le remarquer avec ses ouvrages appréciables sur le yoga. Gageons que cette traduction du *Śivapurāṇa* recevra l'accueil qui lui est mérité.

P.M.

(1) Le Rudra védique n'est pas, dans ses attributions principales, un dieu de la mort. Il est médecin et, comme il guérit les maladies, par la théorie des contraires, dispensateur des maux. Cependant ce n'est pas son caractère principal. Rudra ne se distingue pas fondamentalement par une personnalité dimorphe comme le Śiva hindou. En revanche, il faut signaler que les deux personnalités divines patronnent des groupements marginaux, en particulier les humains qui ont renoncé au monde pour pouvoir, dans la nature, atteindre la libération.

(2) A ce propos, plutôt qu'*épouse* de Śiva, il vaudrait mieux dire *śakti* ou, en utilisant la terminologie de l'histoire des religions, *parèdre*.

**OUVRAGES PUBLIÉS PAR LES AUTEURS COLLABORANT À
ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES**

- Jean-Paul ALLARD, *L'initiation royale d'Érec le chevalier*,
Archè-EDIDIT, Milan-Paris 1987.
- Jean HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*,
Archè-EDIDIT, Milan-Paris 1987.
- Philippe JOUET, *Religion et mythologie des Baltes*,
Archè-EDIDIT, Milan-Paris 1989.
- L'Aurore celtique*,
Les Éditions du Porte-Glaive, Paris 1993.
- Patrick MOISSON *Dieux magiciens dans le Rig-Véda*,
Archè-EDIDIT, Milan-Paris 1993.

EDIDIT, 76, rue Quincampoix, F-75003 PARIS

Les Éditions du Porte-Glaive, 10, rue Chardin, PARIS

Dépôt légal - 4ème trimestre 1994
Numéro d'inscription à la Commission paritaire
des papiers de presse : 1 645 ADEP
ISSN : 0750 35 47
Imprimerie St Joseph - SARL Lyon